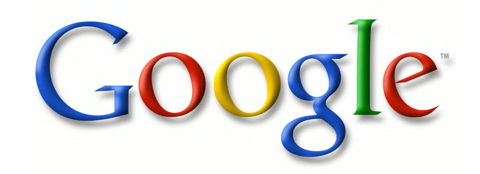
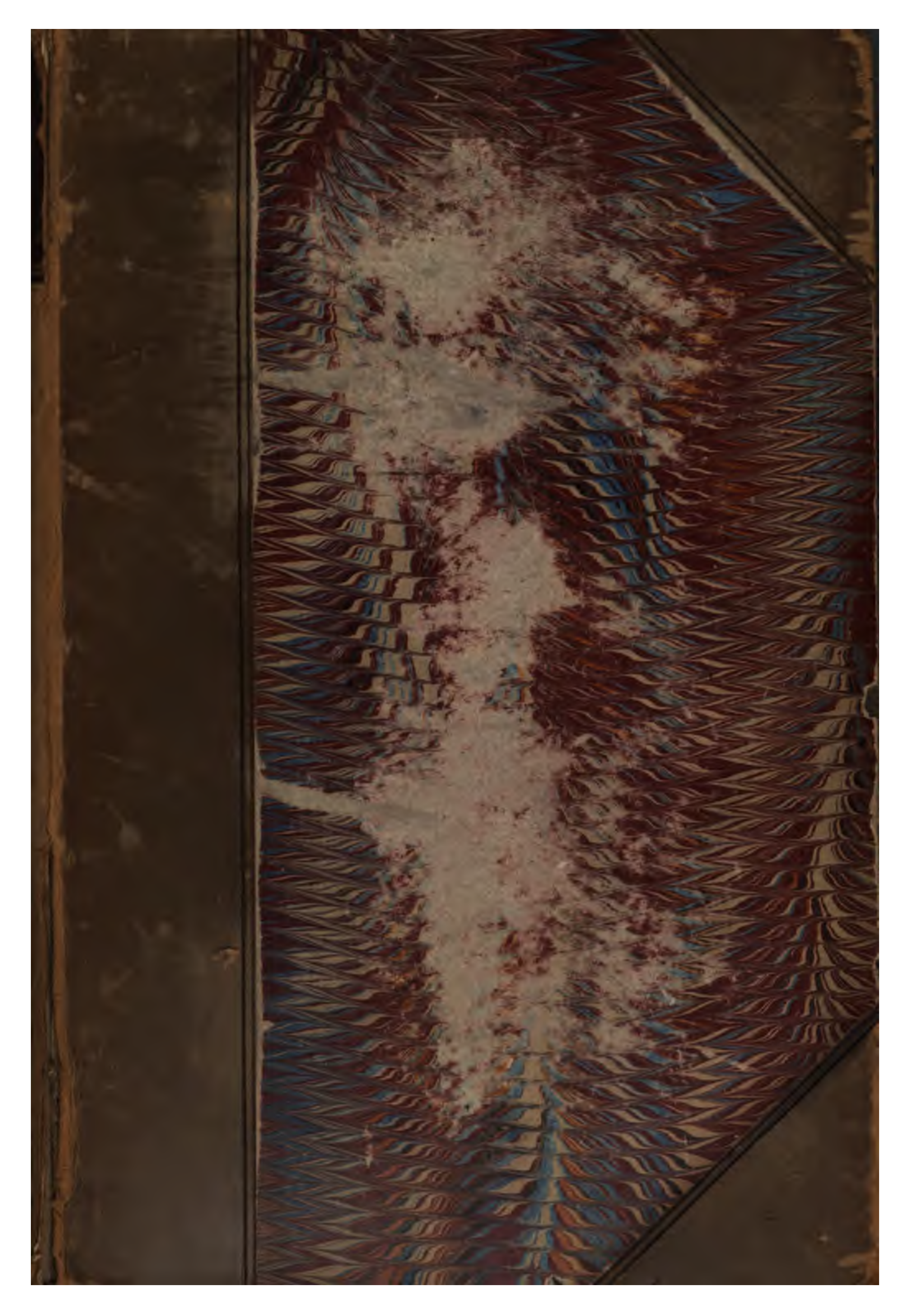
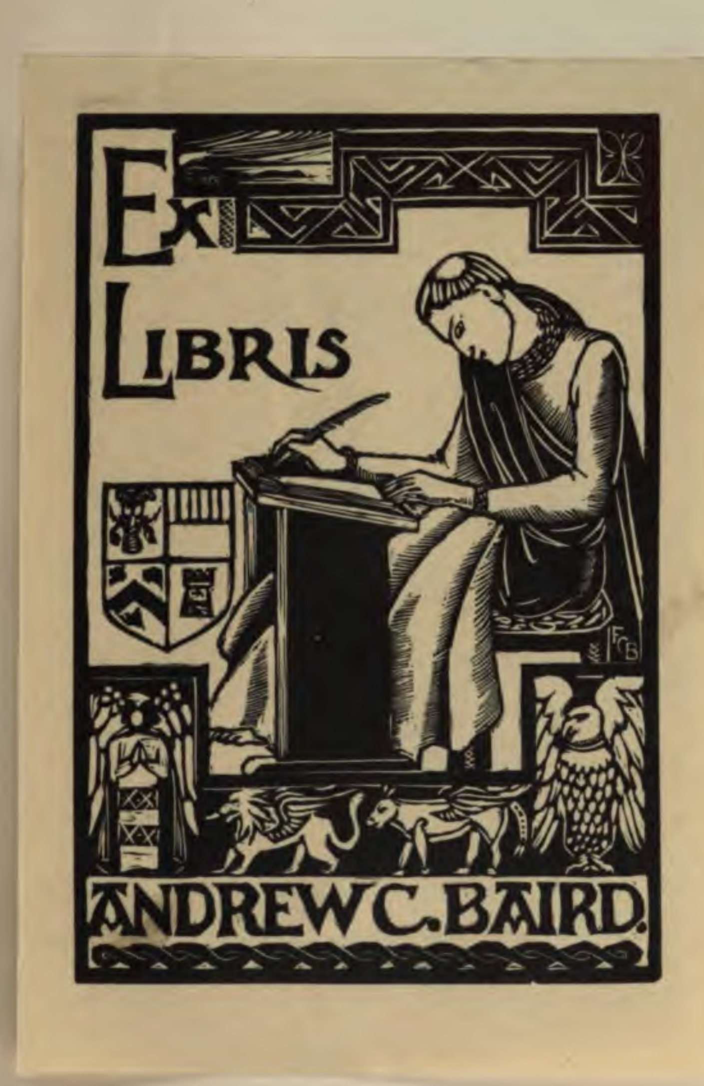







Ex
Libris
ANDREW C. BAIRD
FCB

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Siebzehnter Band.

Westphal bis **Zwingli.**

Nachträge: **Abbot** bis **Hamberger.**



Leipzig, 1886.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Siebzehnter Band.

Westphal bis **Zwingli.**

Nachträge: Abbot bis **Hamberger.**



Leipzig, 1886.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Westphal, Joachim, lutherischer Streittheolog des 16. Jarhunderts, besonders bekannt durch seine Beteiligung an den adiaphoristischen und Sakramentsstreitigkeiten, ist 1510 oder 1511 in Hamburg geboren, am 16. Januar 1574 ebendaselbst gestorben. — Sein Vater Nikolaus W. war Zimmermann. Seine erste wissenschaftliche Bildung erhielt er auf der Nikolaischule zu Hamburg, später zu Lüneburg, bezog 1529 mit fremder Unterstützung die Universität Wittenberg, wo er 7. Juni 1529 immatrikulirt wurde (Joachimus Westfahl, Dioec. Verdensis s. Album acad. Witeb.), studirte unter Melanchthon und Luther Philosophie und Theologie und wurde Magister. Auf Melanchthons Empfehlung wurde ihm 1532 das Subrektorat an der Johannisschule in Hamburg übertragen. Doch blieb er hier nur 2 Jare. Dann kehrte er 1534 mit einem Ratsstipendium zur Fortsetzung seiner theologischen Studien nach Wittenberg zurück. Die ausgebrochene Pest nötigte ihn, die Stadt wider zu verlassen. Er ging 1535 mit einem Teil der Universität nach Jena, besuchte dann noch die hohen Schulen zu Erfurt, Marburg, Heidelberg, Straßburg, Tübingen, Basel und Leipzig und ließ sich zuletzt wider in Wittenberg nieder, wo er Disputationen und Vorlesungen hielt und als Prediger auftrat. Im Jare 1541 wurde er als Professor der Philosophie und Theologie nach Rostock, fast gleichzeitig aber auch als Prediger nach seiner Vaterstadt berufen: er lehnte jenen Ruf ab und übernahm das Predigtamt an der St. Katharinenkirche zu Hamburg. Nur wenige Jare verflossen ihm ruhig in diesem Wirkungskreise. Da trieb ihn sein polemischer Eifer in den Kampf, der zunächst durch das Leipziger Interim angefacht war. Er schloss sich an Flacius und dessen Anhänger an, predigte gegen Interimisten und Adiaphoristen und richtete litterarische Angriffe gegen die Wittenberger, insbesondere gegen seinen ehemaligen Lehrer und Woltäter Melanchthon, dem er in einer Streitschrift unter dem Titel Historia vituli aurei Aaronis Exod. 32 ad nostra tempora et controversias accommodata (Magdeburg 1549) in nicht sehr feiner Weise die Rolle Aarons beim goldenen Kalb zuteilte. Von Flacius veranlasst, der selbst nach Hamburg gereist war, um für seine Sache zu agitiren, erließ das Hamburger Ministerium bald nach Anfang des Jares 1549 an Melanchthon und seine Wittenberger Kollegen ein, warscheinlich von Äpin verfasstes, von Westphal mitunterzeichnetes Schreiben (s. Schlüsselburg, Catal. haeret. XIII, 657; Corp. Ref. VII, 366), das über den Unterschied der echten und unechten Adiaphora in ruhiger und verständiger Weise sich aussprach und von Melanchthon eine beruhigende Erklärung erbat. Melanchthon antwortete den Hamburgern in freundlichem Ton und gab ihnen die Versicherung, dass es ihm nicht eingefallen sei, in wirklich wesentlichen Punken nachzugeben oder zur Annahme unchristlicher Ceremonien zu raten. Freilich beruhigten sich die Gegner Melanchthons bekanntlich nicht bei diesen Erklärungen, sondern setzten den gegenstandslos gewordenen Streit über Interim und Adiaphora noch Jare lang fort, indem sie jetzt behaupteten, dass die Kirche auch wirkliche Adiaphora in Zeiten der Not sich nicht aufdrängen lassen dürfe, da der Satz e duobus malis minus eligendum hier keine Anwendung finde. In diesem Sinne verfasste auch Westphal noch mehrere Streitschriften, besonders

eine explicatio generalis sententiae, quod e duobus malis minus eligendum sit, ex qua quivis eruditus intelligere potest, quid in controversiis de adiaphoris sequendum aut fugiendum sit, Hamburg 1550, sowie eine 1549/50 zu Magdeburg deutsch und lateinisch erschienene Schrift: Lutheri sententia de adiaphoris e scriptis ejus collecta (vgl. den Art. Adiaphora R.-E. I, 146 f.; weitere Schriften Westphals über diese Fragen bei Möller und Jöcher a. a. O.).

Bei den bald darauf folgenden Osiandrischen Streitigkeiten trat Westphals Tätigkeit weniger hervor; doch beteiligt er sich mit seinem Kollegen Äpin an der Abfassung des Gutachtens, das Herzog Albrecht von Preußen von den Hamburger und Lüneburger Theologen über Osianders Rechtfertigungslehre sich erbeten hatte, und das 1553 zu Magdeburg erschien unter dem Titel Responsio ministrorum ecclesiae Christi, quae est Hamburgi et Luneburgi ad confessionem D. A. Osiandri de mediatore J. Chr. et justificatione fidei (s. R.-E. I, 189, und Möller, A. Osiander S. 500): der Ton ist würdig und gemäßigt, die Untersuchung besonnen und nicht one wissenschaftliche Schärfe, das Ganze verrät aber mehr Äpins als Westphals Feder. Dagegen hat dieser one Zweifel das herbe Bedenken verfaßt, das die hamburgischen Theologen gegen G. Major erließen über dessen Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke (s. den Artikel Majoristischer Streit R.-E. IX, 157; Schlüsselburg, Catal. haer. lit. VII de Majoristis S. 561 ff.; Planck IV, 476 ff.). Irrig ist aber (wie schon Planck V, 279 gegen Salig II, 1088 und andere) nachgewiesen hat, daß Westphal ein Gegner Äpins in der Lehre von der Höllenfahrt Christi gewesen sei, und ebenso die oft widerholte Angabe, daß W. aus diesem Anlaß 1551 seiner Stelle entsetzt worden sei; vielmehr stand W. wie die meisten Hamburger Prediger auf Äpins Seite und zeichnete sich sogar durch seinen besonderen Eifer für dessen Sache aus (s. den Art. Äpinus R.-E. I, 190; Greve, Vita Aepini, Hamburg 1736, Beilage XIV).

Die größte Rürigkeit aber und den leidenschaftlichsten Eiferentwickelte Westphal in dem 1552 neu ausbrechenden Abendmalsstreit gegen die Schweizer und Philippisten: ja er gerade ist es, dem die Erneuerung des seit der Wittenberger Konkordie von 1536 ruhenden Sakramentsstreits wenigstens von den Gegnern schuldgegeben wurde. Im Jare 1552 erschien zu Magdeburg eine kleine Schrift (5 Bogen) u. d. T. Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de Coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta per M. Joachimum Westphalum pastorem Hamburgensem mit einem Motto aus 1 Kor. 11: Qui edit et bibit indigne etc.; im Jare 1553 folgte ihr eine zweite u. d. T. Recta fides de Coena Domini ex verbis apostoli Pauli et evangelistarum demonstrata et communita per M. J. W. etc., mit einem Motto aus Kol. 2, 6—8. Den Anlaß zur Herausgabe beider Schriften gab ihm der im Jare 1549 zwischen Calvin und Bullinger abgeschlossene Consensus Tigurinus und der teils von der Schweiz, teils von England ausgehende Versuch für die dort formulirte Calvinisch-Bullingersche Abendmalslehre nun auch im übrigen Europa, besonders in dem lutherischen Norddeutschland, Propaganda zu machen, dagegen die lutherische Abendmalslehre als einen überwundenen Standpunkt darzustellen. So hatte insbesondere der damals in England weilende Pole Johann a Lasco (s. Real-Encykl. VIII, 427 ff.), den Westphal 1549 auf seiner Durchreise von Ostfriesland nach London in Hamburg persönlich kennen gelernt hatte, die Züricher Übereinkunft sofort, als er von ihr Kunde erhielt, mit herzlicher Freude begrüßt und ihr durch Vorlesungen, Schriften und Briefe Eingang und Verbreitung zu verschaffen gesucht, hoffend, daß von Tag zu Tag noch mehr Kirchen dieselbe unterschreiben würden. Und um dieselbe Zeit hatte Petrus Martyr Vermigli (s. R.-E. XVI, 359) in einer am 28. bis 30. Mai 1549 in Oxford gehaltenen Disputation gleichfalls in Übereinstimmung mit dem Züricher Konsensus gegen die leibliche Gegenwart Christi in Brot und Wein sich ausgesprochen und diese Ansicht in seinen zu Oxford gehaltenen Vorlesungen widerholt; ein Auszug aus diesen Vorlesungen war 1552 zu Zürich erschienen, wobei der Herausgeber Joh. Wolff ausdrücklich in einer an Joh. Butler gerichteten Zuschrift erklärte: P. Martyr

habe hier den Irrtum, dessen Urheber und Beschützer Luther gewesen, aufs gründlichste widerlegt (errorem diligentissime refutavit). Diese Vorgänge in der Schweiz und in England, einerseits das siegesgewisse Auftreten Calvins und seiner Freunde, welche den „Irrtum Luthers“ für einen überwundenen Standpunkt erklärten, andererseits der Versuch, der jetzt von der Schweiz und England her gemacht wurde, für die Abendmalslehre des Consensus Tigurinus auch in lutherischen Kreisen, insbesondere in den sächsischen und niederdeutschen Kirchen, Propaganda zu machen, ja dieselbe als die allein berechtigte und allein schriftmäßige darzustellen — das war es, was Westphal veranlasste, einerseits vor dem Umsichgreifen der „Meinungen der Sakramentirer“ zu warnen, andererseits den Nachweis zu liefern, dass „die Sakramentirer“ zwar unter sich einig seien in der Leugnung der leiblichen Gegenwart Christi, dass aber in ihren positiven Lehren vom Abendmal kein Consensus, sondern die größte Verschiedenheit konfuser und widersprechender Meinungen bestehe. Dies der Inhalt der ersten der beiden obengenannten Schriften Westphals Farrago etc., worin er die Äußerungen von Carlstadt, Zwingli, Peter Martyr, Oekolampad, Butzer, dem Cons. Tigurinus, Bullinger, Lasco, Calvin u. a. über das hl. Abendmal zusammenstellt, um schließlich in einer angehängten tabula zu zeigen, dass nicht weniger als 28 verschiedene Auslegungen der Einsetzungsworte bei den Sakramentirern sich finden; den Beschluss machte eine kurze apologetische und polemische Darstellung der lutherischen Lehre u. d. T. admonitio de spirituali esu corporis et potu sanguinis Christi. Diese beiden Abendmalsschriften Westphals, die kritisch-polemische Farrago etc., wie die im J. 1553 gefolgte exegetisch-dogmatische Recta fides etc., die in der Hauptsache eine Erklärung von 1 Kor. 11 und der Parallelstellen aus den 3 ersten Evangelien enthält, blieben anfangs fast ganz unbeachtet: seine lutherischen Glaubensgenossen waren noch zu sehr mit anderen Fragen beschäftigt, die Schweizer schwiegen und berieten sich erst lange, ob man Westphals Angriff überhaupt beantworten, und wer dieser Aufgabe sich unterziehen solle (vgl. hierüber die brieflichen Verhandlungen zwischen Bullinger, Lasco, Calvin u. a. im C. Ref. XXXVII, prolegg. S. XI und Epp. Calvini ibid. XV, 85 ff.; C. Ref. XLIII).

Da war es die Kunde von den Schicksalen der aus England geflüchteten, in Dänemark und den deutschen Seestädten schnöde zurückgewiesenen reformirten Fremdlingsgemeinden sowie von der am 3. März 1554 zwischen Micronius und Westphal zu Hamburg veranstaltete Disputation über das Abendmal, welche bei Calvin den Ausschlag gab, die Feder wider den ihm persönlich unbekannten Gegner zu ergreifen. Schon im März 1554 hatte Calvin an eine Beantwortung der Farrago gedacht, im April fragte er bei Bullinger an: scire ex te velim, an respondere expediat; am 22. April meint er, Westphalo non esse respondendum; aber schon am 30. April hielt er es für seine Pflicht, doch zu antworten in Anbetracht der bedauerlichen Vorgänge in Dänemark: „nam etsi libello levis illius Westphali nihil insulsius fingi potest, quia tamen videmus principum animos talibus calumniis corrumpi, et nuper triste ejus rei exemplum in rege Daniae apparuit, officii nostri esse videtur, quibuscunque licet modis occurrere. So waren es also mehr kirchenpolitische als dogmatische Motive, die Calvin veranlassten, den Kampf gegen Westphal aufzunehmen. Auch wünschte er anfangs nicht eine Privatschrift, sondern eine von allen Schweizer Kirchen unterzeichnete Kollektiv-Erklärung gegen W. ausgehen zu lassen. Als er aber seinen ersten Entwurf den Zürichern zugehen ließ, fanden diese die Sprache desselben so derb und verletzend, hatten auch an dem Inhalt so manches auszusetzen, dass sie die Zustimmung ablehnten; ebenso wurden von Basel und Bern so manche Ausstellungen gemacht, dass Calvin zuletzt zu Ende Dez. 1554 sich entschließen musste, seinen vielfach korrigirten und modifizirten Entwurf als Privatschrift erscheinen zu lassen. Unterdessen hatte Westphal seinen beiden ersten Schriften bereits zwei weitere folgen lassen u. d. T. Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini ep. Hipp. de Coena Domini. Addita est confutatio vindicans a corruptelis plerosque locos, quos pro se ex Augustino falso citant adversarii, Regensburg

1555. 8⁰ (mit einer vom September 1554 datirten Vorrede) und Fides Cyrilli, Ep. Alexandrini, de praesentia corp. et sanguinis Christi, Frankfurt 1555. Calvin hatte diese beiden neuen Schriften noch nicht zu Gesicht bekommen, als er nun endlich im Januar 1555 nach neuen, durch die Genfer Censurbehörde verursachten Verzögerungen den vollendeten Abdruck seiner umgearbeiteten Gegenschrift gegen Westphal den Bernern und Zürichern zusenden und öffentlich ausgehen lassen konnte u. d. T. Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis antehac brevi Consensionis mutuae formula complexi sunt, una cum refutatione probrorum, quibus eam indocti et clamosi homines infamant. Joh. Calvino authore, Genf bei R. Stephanus 1555 (ein Abdruck Zürich 1555; genau nach der ed. princeps abgedruckt in den Opp. Calvini ed. Brunsv. Vol. IX; Corp. Ref. XXXVII, S. 1 ff.; über die Entstehung der Schrift, ihren Inhalt, ihre verschiedenen Ausgaben 2c. s. Prolegg. X ff.).

Calvin behandelt seinen Gegner, dessen Namen und Wonort er freilich nicht nennt (expunxi bestiae nomen — schreibt er an die Züricher — et quod odiose in ejus patriam videri poterat dictum esse), mit so beleidigender Geringschätzung, dass der neu heraufbeschworene Streit nun erst immer weitere Dimensionen und einen immer giftigeren Charakter annahm; und nur allzuschnell erfüllt sich Bezas Vorhersagung (an Bullinger März 1554): magnum adhibendum erit judicium, ne parva haec scintilla majus incendium excitet. Es folgt ein rascher und immer leidenschaftlicherer Schriftenwechsel, an welchem auf Seiten der Schweizer besonders Calvin, Lasco, Bullinger, Ochino, Valerandus Polanus, Beza, Bibliander u. a., auf lutherischer Seite Timann, Paul von Eitzen, Schnepff, E. Alberus, Gallus, Judex, Brenz, Andreä 2c. sich beteiligten, wärend Melanchthon, die mutwillige Erneuerung des Streites und die leidenschaftliche Art der Streitfürung beklagend, trotz der Provokationen von links und rechts, in beharrliches Schweigen sich hüllt. Westphal selbst, der um dieselbe Zeit auch eine Schrift über die Taufe herausgegeben hatte (de baptismi vi, s. Mönkeberg S. 67), beantwortete Calvins Defensio sofort durch die neue Schrift: Adversus cujusdam Sacramentarii falsam criminationem justa defensio, in qua et eucharistiae causa agitur, Frankfurt 1555, worin er über die unwürdige Behandlung, die ihm von seinem Gegner geworden, sich beklagt, den Vorwurf der Friedensstörung von sich ablehnt, dagegen seinen Vorwurf gegen die Sakramentirer widerholt, dass sie, unter sich selbst uneinig, nur in der Leugnung der realen Gegenwart Christi im Abendmal einig seien. Kaum war diese neue Schrift im September 1555 in Calvins Hände gekommen, so dachte dieser auch bereits wider an eine Erwiderung, und sosehr auch seine Freunde ihn diesmal zur Mäßigung manen (ut respondeas modeste, ea qua fieri potest mansuetudine), so wenig entsprach diesem Rate die im Jan. 1556 erschienene neue Schrift Calvins, die schon in ihrem Titel dem jetzt namentlich genannten J. Westphal den Vorwurf der Verleumdung macht (Secunda Defensio piae et orthodoxae de Sacramentis fidei, contra J. Westphali calumnias, J. Calvino Authore, Genf 1556, abgedr. im C. Ref. Vol. 37, S. 41 ff.; vgl. prolegg. S. XVII), und die bei den Lutheranern Deutschlands schon dadurch den größten Anstoß erregen musste, dass Calvin, offenbar in der Absicht, den Streit in das lutherische Lager hineinzutragen, seiner Schrift eine Dedikation voranschickte an „alle Diener Christi, qui puram evangelii doctrinam in Saxonicis ecclesiis et Germania inferiore colunt et sequuntur". Da aber unterdessen auch Johann a Lasco gegen Westphal aufgetreten war in seiner Forma ac ratio tota eccl. ministerii in peregrinorum ecclesiis etc., die im Sept. 1555 mit einem Brief an König Sigismund von Polen erschienen war, und in seiner Purgatio ministrorum in ecclesiis peregr. Francof., Basel 1556, sowie Bullinger in seiner Apologetica expositio etc., Zürich 1556: so war das für Westphal Anlass genug, nicht bloß zwei neue Schriften auf einmal ausgehen zu lassen (Ursel 1557), nämlich eine Epistola J. W., qua breviter respondet ad convicia J. Calvini und ein Responsum ad scriptum Joannis a Lasco in quo Aug. Confessionem in

Cinglianismum transformat (s. C. Ref. l. l. Prolegg. S. XVIII ff.), sondern nunmehr auch zu gründlicher Abwehr des gegnerischen Vorgebens, als ob es in Norddeutschland selbst Anhänger der Calvin-Lasco'schen Sakramentslehre gebe, die niedersächsischen Kirchen zu einem gemeinsamen Bekenntnis über das Abendmal zu vereinigen und so dem Consensus Tigurinus eine einheitliche Confessio der lutherischen Kirchen Norddeutschlands entgegenzustellen. Er erließ daher Briefe an die verschiedenen lutherischen Ministerien Niedersachsens, worin er sie um Mitteilung ihrer Ansichten vom hl. Abendmal und speziell um eine gutachtliche Äußerung darüber bat: ob Calvin und seine Anhänger, wie besonders Lasco und seine Fremdlingsgemeinde, als Zugehörige der Confessio Augustana angesehen werden können. Er erhielt darauf 25 Responsa aus Bremen, Lübeck, Lüneburg, Hildesheim, Hamburg, Magdeburg, Braunschweig, Hannover, Wismar, Schwerin, Husum, Dithmarsen, Nordhausen 2c., nebst Briefen von Hartmann Beyer in Frankfurt, Lucas Lossius in Lüneburg, einer Privaterklärung des P. Bödeker in Hamburg 2c., und gab diese alle zusammen heraus u. d. T. Confessio fidei de eucharistiae sacramento, in qua ministri ecclesiarum Saxoniae solidis argumentis S. Scripturae astruunt corporis et sanguinis Domini nostri J. Chr. praesentiam in Coena S. et de libro Calvini ipsis dicato respondent, Magdeburg 1557. Über den näheren Inhalt dieses Sammelwerkes, das W. ausdrücklich nicht als Confessiones, sondern als Confessio fidei bezeichnet, d. h. als einheitliches Bekenntnis der lutherischen Kirche Norddeutschlands gegenüber dem Consensus Tigurinus, s. Moller, Cimbria S. 649; Mönkeberg a. a. O. S. 91; Prolegomena zu C. Ref. 37, S. XXI ff. Um dieselbe Zeit gab W. auch noch eine zweite Schrift gegen Johann a Lasco heraus u. d. T. Altera apologia, oder wie er sie später nennt, Justa defensio adversus insignia mendacia J. a Lasco, quae in epistola ad Poloniae regem contra Saxonicas ecclesias sparsit, Straßburg 1557 (worin er sich nicht scheut, die Glaubenszeugen der reformirten Kirche als martyres diaboli zu bezeichnen) nebst einer Zuschrift an den Rat zu Frankfurt, worin er diesen vor der Duldung der reformirten Fremdlingsgemeinde warnt. Und da Calvin in seiner Secunda defensio widerholt auf Melanchthon sich berufen hatte, so machte Westphal eine kurze Zusammenstellung von dessen früheren Äußerungen über das hl. Abendmal u. d. T. Cl. Viri Phil. Melanchthonis sententia de Coena D. ex scriptis ejus collecta, Hamburg 1557. Zur Beantwortung dieser verschiedenen neuen Kundgebungen sowie einiger der in der Confessio fidei Westphals enthaltenen Bekenntnisse schrieb Calvin im Sommer 1557 seine dritte und letzte Streitschrift gegen Westphal u. d. T. Ultima Admonitio ad J. W., cui nisi obtemperet eo loco posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus, Genf 1557 (s. den Abdruck in den Opp. Calv. im C. Ref. 37, 137 ff., vgl. die Prolegg. S. XXIII). Westphal setzte den Streit noch fort in vier weiteren Schriften: Apologetica scripta J. W., quibus et sanam doctrinam de e. defendit et calumnias sacr. diluit, Ursel 1558, Confutatio aliquot enormium mendaciorum J. C., De Coena Domini confessio und Apologia confessionis de C. D. 1557/8. Calvin antwortete nicht mehr, dagegen schrieb Beza 1559 noch eine tractatio de Coena D., in qua J. Westphali calumniae refelluntur, Lasco 1560 eine responsio ad virulentam — hominis furiosi J. Westphali epistolam etc. (erst nach seinem Tode erschienen, s. Dalton, Lasco S. 551; J. a Lasco Opp. ed. Kuyper I, 273 ff.). Mit welchen Waffen der Kampf von beiden Seiten gefürt wurde, zeigt einerseits ein plattdeutscher Reim, den Westphal auf seine schweizerischen Gegner machte (mitgeteilt in den Opp. Calv. l. l. S. XXI): „De Vol von Zürich und das Calf von Genf wie ok de Volisch Bar (Bullinger — Calvin — Lasco) Thoritten des Herren Weinberch gar“, andererseits das bekannte, zunächst auf J. W. gemünzte Wort Calvins über die simiae Lutheri oder die Grabschrift, die ein Schweizer ihm zugedacht hat: Hic jacet J. W., qui vita nocuit, profuit interitu.

Vom Jare 1560 an scheint Westphals Leben ruhiger verlaufen zu sein. Einen Ruf als Professor der Theologie nach Jena lehnte er ab. An den Religionsverhandlungen der Folgezeit erscheint er weniger mehr aktiv beteiligt. Doch

nahm er 1561 teil an den Konventen zu Mölln und Lüneburg, 1569 ff. an den synergistischen und flacianischen Streitigkeiten, 1570 ff. am Kampfe gegen die Wittenberger Philippisten und Kryptocalvinisten. Nach des Superintendenten Paul von Eitzen Abgang von Hamburg nach Schleswig versah Westphal die Superintendentengeschäfte zunächst 1562—71 provisorisch. Nach Eitzens Tod wurde er selbst Superintendent in Hamburg und Lector primarius am Dom. In seinem letzten Lebensjare hat er noch an den von Jakob Andreä (seit 1569 und dann wider seit 1573) eingeleiteten Konkordienverhandlungen sich beteiligt; den Sturz des kursächsischen Kryptocalvinismus aber und den Abschluss des Konkordienwerks hat er nicht mehr erlebt. Er starb am 16. Januar 1574 im 63. Lebensjare. Verheiratet war er zweimal; Kinder hatte er keine. Sein Vermögen bestimmte er testamentarisch zu einer woltätigen Stiftung.

Quellen für seine Lebensgeschichte sind neben seinen eigenen Schriften und Briefen die der Zeitgenossen, besonders die Briefe Melanchthons (C. Ref. Bd. VII, VIII, IX) und Calvins (C. Ref. Bd. XLIII); ferner J. Methodius, Oratio de vita et obitu J. W. 1575; J. A. Fabricius, Memoriae Hamburgenses, P. II, 1710; A. Greve, Memoria Westfali, Hamburg 1749; Joh. Moller, Cimbria literata, III, 641 ff.; Mönckeberg, Westphal und Calvin, Hamburg 1865; Schröder und Kellinghusen, Lexikon der hamburg. Schriftsteller, VII, 646 ff.; sowie die bekannten Werke zur Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes und der Abendmalsstreitigkeiten von Schlüsselburg, Salig, Planck, Ebrard, H. Schmid 2c.; G. Frank, Geschichte der protest. Theol., I, 95. Verzeichnisse seiner Schriften bei Moller a. a. O., bei Jöcher Bd. IV, bei Schröder a. a. O.

Verschieden von dem Hamburger Westphal ist ein gleichnamiger und gleichzeitiger lutherischer Theolog Joachim Westphal aus der Grafschaft Mansfeld, Prediger in Sangerhausen, später in Gerbstädt, Freund von C. Spangenberg, gestorben 1569, Verfasser von Predigten und asketischen Traktaten (z. B. Hoffartsteufel 1565, Faulteufel, Willkomm Christi 1568, Geistliche Ehe Christi und seiner Kirchen aus Hosea II, 1568, Leichpredigten), die zum Teil fälschlich dem Hamburger Westphal zugeschrieben worden sind, s. Moller, Cimbria lit., S. 645; Jöcher, Gel.-Lex. IV, 1918; Döllinger, Reformation, Bd. II. Auf seine Schrif von der geistlichen Ehe hat neuerdings Ritschl wider aufmerksam gemacht in seiner Geschichte des Pietismus, II, 26. **Wagenmann.**

de Wette, Wilhelm Martin Leberecht, geboren im Pfarrhause zu Ulla bei Weimar am 12. Januar 1780, besuchte zuerst die Stadtschule in Buttstedt, alsdann das Gymnasium in Weimar. Der Eine seiner Mitschüler, G. H. v. Schubert, hat als Greis dem vor ihm Heimgegangenen bezeugt: „Ein reichbegabter, ernster Jüngling, welcher fast ausschließend seinen Studien lebte, nur wenig geselligen Umgang suchte und bedurfte. Durch seinen redlichen, erfolgreichen Fleiß und sein stilles, sittliches Benehmen erwarb er sich die Liebe seiner Lehrer, die Achtung seiner Mitschüler. Er war mir von Anfang unserer Bekanntschaft an lieb und wert und ist mir dieses bis an sein Ende geblieben. Der eigene Weg seines treuen Forschens nach Warheit war ein mühsamer und steiler; es ist ihm geworden, was er suchte. Ich segne sein Andenken in herzlicher Liebe". Bedeutsamen Einfluss übte auf den strebsamen Jüngling als Ephorus des Gymnasiums Herder, der, ein begeisterter Seher auf der dürren Steppe des theologischen Kritizismus und Rationalismus, durch seine Schriften ihm ein Fürer geworden ist auf die ewig grüne, vom Wasser des Lebens getränkte Weide. Auf der Universität Jena, welche er 1799 bezog, ward er ein Schüler des „bedächtigen" Griesbach; demnächst fesselte ihn Gabler's kraftvoller Vortrag und Paulus' freimütiger Scharfsinn. Durch des letzteren Vorlesungen ward seine bisherige Überzeugung erschüttert, und die heilige Umstrahlung, in welcher ihm die evangelische Geschichte erschienen, entschwand. „Ich war stolz in dem Gedanken, auch one allen Glauben moralisch werden zu können und eine Zeit lang glücklich in diesem Wane. Diese Täuschung verschwand mir aber bald. Ich sah mich one den Glau-

ben an das Übersinnliche so einsam, so verlassen, mich und die ganze Menschheit so one alle Bestimmung in die Welt geworfen, in meinem Innern war Alles in Zwiespalt und Ungewissheit, kein lebendiger Trieb bewegte mein kaltes Herz und der Tod stand als feindlicher Dämon im Hintergrunde des Lebens. Eine unvergessliche äußere Veranlassung bewirkte die glücklichste Revolution in meinem Leben und schenkte mir die verlorene Ruhe wider." Es war Fries' Wort: „Mit freier Tat des Geistes kann man das Endliche auf das Unendliche beziehen, und nur dadurch allein wird die ideale Betrachtung der Dinge möglich", welches auf de Wette wirkte wie die Verse Homers von Zeus dem Kroniden auf Phidias. Fries' philosophisches System wird sein Leitstern in der Dunkelheit. Mit neuem Leben erwachte in seinem Herzen das Andenken an Gott, der Glaube an Unsterblichkeit kehrte verklärter ihm zurück, wie durch Zauberruf fügten seine Erkenntnisse sich zu einem schönen Ganzen, und die Theologie erhob sich vor seinen Augen zu göttlicher Würde. Das freiherrlich v. Lynker'sche Stipendium und eine Assistentenstelle bei der Redaktion der Jenaischen Litteraturzeitung banten ihm den Weg zum akademischen Lehramt. Er wurde 1805 Doctor der Philosophie und Privatdozent der Theologie *), und legitimirte sich als gelehrter Kritiker durch seine „Beiträge zur Einleitung in's A. T." (Halle 1806 f.), welche Griesbach mit den milden Worten in's Publikum einfürte: „Die Untersuchungen unserer neueren Gelehrten sind ganz dazu geeignet, den Stoff auf einmal hinwegzuräumen, aus welchem man zallose Zweifel, Einwendungen und Spöttereien über die in den Büchern des A. T.'s enthaltenen Erzälungen gebildet, und dann sich und Andere zu überreden gesucht hat, es sei dadurch der jüdischen nicht nur, sondern auch der christlichen Religion eine gefärliche Wunde beigebracht worden". Die künen Urteile und Zweifel (à la Hardouin, wie Einer meinte) machten Aufsehen und riesen Gegenschriften hervor **). De Wette ward 1807 für die Exegese als außerordentlicher Professor nach Heidelberg berufen und 1809 zum ordentlichen Professor der Theologie mit 300 Gulden Gehaltsvermehrung ernannt. Der Philologenfürst Heyne stellte damals das Prognostikon: „de Wette ist auf dem Weg zu einem Namen, ein guter Kopf". Sein seltener litterarischer Fleiß, als dessen Frucht die vereint mit Augusti (der als Übersetzer doch de Wette nicht gleichkam) unternommene, den morgenländischen Ton treffende, treue und doch verständliche Übersetzung des A. T.'s, an Luther's Übersetzung sich anschließend und sie fortbildend ***), 1809 erschien, imponirte den Studenten, zu denen er fast freundschaftlich sich herabließ. Wie sehr der Umgang mit Fries (seit 1805 Professor in Heidelberg) und die romantische Umgebung an Heidelberg ihn fesselten, der Vorwurf des Unglaubens, der von einer Partei ihn traf, und der philosophische Antagonismus zu Marheineke machten ihn gleichwol geneigt, 1810 einem ehrenvollen Rufe an die neugegründete Universität Berlin zu folgen. Hier hat er seine biblisch-exegetischen und kritischen Studien fortgesetzt, wovon seine Übersetzung der Schriften des N. T.'s (1814) †), sein mit Beifall aufgenommener „Commentar

*) Seine Promotionsschrift fürt den Titel: Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur, Jen. 1805. Wider abgedruckt in de Wette's Opuscula theologica, Berlin 1830, S. 149—168.

**) G. W. Meyer, Apologie der geschichtlichen Auffassung der historischen Bücher des A. T.'s, besonders des Pentateuchs, im Gegensatz gegen die bloß mythische Deutung des letzteren, Sulzbach 1811. K. G. Kelle, Vorurteilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften, als Prüfung der de Wette'schen Kritik mosaischer Geschichten, Freyberg 1811.

***) In der Vorrede zur 2. Auflage lesen wir das vorbedeutende Wort: „Jede Warheit ist besser als der Irrtum, und wäre es der andächtigste; und ein Glaube, der nicht mit der Warheit besteht, kann unmöglich der rechte sein. Daher kann ich es nicht billigen und kaum entschuldigen, dass die deutschen evangelichen Kirchen noch nichts dafür getan haben, die lutherische Übersetzung zu berichtigen".

†) Die Umarbeitung dieser Bibelübersetzung in der 2. (1831) und 3. Aufl. (1838; die 4. Aufl., besorgt von J. Schmid, erschien 1858) geschah, im Interesse der Gleichförmigkeit, durch de Wette allein.

über die Psalmen" (1811; 5. Aufl., besorgt von G. Baur, 1856), das Bruchstück eines angekündigten, aber nicht erschienenen Gesamtkommentars zum A. T., sein „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (1814; 4. Aufl. von F. J. Raebiger 1864), sein „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T." (1817; 8. Aufl. von E. Schrader 1869; ins Englische übersetzt von Theodor Parker 1843) und seine „Synopsis evangeliorum" (1818) Zeugnis geben. Er ist aber in Berlin auch auf das Gebiet der systematischen Theologie übergetreten zunächst mit seiner „Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria" (1813) *), auf welche er sein „Lehrbuch der christlichen Dogmatik" (1. Th. 1813, 2. Th. 1816; 3. Aufl. 1831 u. 1840) und die berühmten Erläuterungen dazu unter dem Titel: „Über Religion und Theologie" (1815; 2. Aufl. 1821), sodann die „christliche Sittenlehre" (3 Th. 1819—1823) folgen ließ. Die Lichtblicke in seinem Berliner Aufenthalt waren seine Freundschaft mit Schleiermacher — de Wette's Bild war das einzige, das Schleiermachers Zimmer zierte — dessen Predigten ihn harmonisch stimmten und erwärmten, und der geistige Verkehr mit jüngeren Männern, deren Einer (Lücke) ihm bezeugt hat: „De Wette ist mir in seinem exemplarischen Lebenswandel ehrwürdig geworden, und er hat mir in vertrauten Stunden eine Tiefe des Gemüts und eine Kindlichkeit, und in dieser eine ethische Kraft offenbart, die von Anderen hier, außer Schleiermacher, kaum geant wird". Doch hat auch der ihm ferner stehende Neander seine echte Nathanaelsseele erkannt. Und gerade damals hat er in weiten Kreisen die nach Positivem dürstende theologische Jugend begeistert. Lücke, F. W. Krummacher, Spitta bezeugen übereinstimmend, daſs sie bei de Wette in veredelter, idealer Gestalt widerzugewinnen hofften, was die rationalistische Kritik ihnen genommen hatte. Zu den Schattenseiten gehörte, daſs Marheineke, dem er hatte entfliehen wollen, ihm nach Berlin als Kollege gefolgt war, und in Vorlesungen gegen ihn polemisirte, indem er es untheologisch nannte, wenn man bei der biblischen Dogmatik die Philosophie eines Kant, Fichte, Schelling, oder gar eines unter der Bank hervorgeholten Philosophen zu Grunde lege. de Wette revanchirte sich in der (anonymen) Schrift: „Die neue Kirche oder Verstand und Glauben im Bunde" (1815), aus patriotischer und religiöser Begeisterung herausgeschrieben und bestimmt, sie festzuhalten. „Es war ein heiliger Augenblick! Hunderttausende dahin gestreckt wie vom Hauche des Himmels, gleichsam eine ungeheuere Hekatombe, ein Schlachtfest des Herrn, Moskau's großer Brand als Opferflamme emporlodernd — und rings ein Weltteil in andächtiger Stille auf den Knieen, in frommer Herzerhebung emporschauend". Bedenklicher für de Wette wurde sein politischer und theologischer Liberalismus. Er ist, wie sein Freund Fries, für die freie Verfassung der Hochschulen wie der Staten eingetreten im Gegensatz zu einem politischen, das Volk zu gänzlicher Unmündigkeit verdammenden Katholizismus und zu dem Kampfe der Reaktionäre wider die Freiheit, dieser Sünde wider den heiligen Geist. In den pietistischen Kreisen Berlin's aber ward er für einen unchristlichen Theologen gehalten, der, frech und frevelhaft das Heilige verletzend, ein Hindernis sei für die Neubelebung des gläubigen Sinnes unter den jungen Theologen. Er selbst schreibt 1814: „Ich bin durch meine immer mehr offenbar gewordene Freidenkerei in Miſskredit gekommen", und Schleiermacher bemerkt 1817: „De Wette ist freilich sehr neologisch, aber er ist ein ernster, gründlicher, warheitsliebender Mann, dessen Untersuchungen zu wirklichen Resultaten füren werden, und der vielleicht auch für sich selbst noch einmal zu einer anderen Ansicht kommt. Da er sehr mannigfaltig verlästert und verklatscht wird, so habe ich es für meinen Beruf gehalten, auch hier den Handschuh aufzunehmen". Die Wolken, die über de Wette's Haupt sich sammelten, zu zerstreuen,

*) Wider abgedruckt in de Wette's Opuscula theologica, S. 1—148. Sie ist der evangelisch-theologischen Fakultät in Breslau dedicirt zum Dank für die ihm unter dem 12. März 1812 verliehene Doktorwürde.

dedizirte ihm Schleiermacher seinen „Kritischen Versuch über die Schriften des Lukas" (1817), innige Achtung zollend dem reinen, herrlichen Warheitssinn, dem ernsten theologischen Charakter. Zwei Jare später entlud sich das Gewitter. Am 31. März 1819 schreibt er den verhängnisvollen Trostbrief an die Justizrätin Sand in Wunsiedel, in deren Haus er im Jar zuvor auf einer Reise in's Fichtelgebirge gastliche Aufnahme gefunden hatte. Von tiefem Mitgefül diktirt sollte der Brief das Andenken des an Kotzebue zum Mörder gewordenen Karl Ludwig Sand wenigstens in seiner Familie vor Entehrung schützen, die begangene Tat zwar nicht rechtfertigen, aber mit Rücksicht auf die gute Quelle, aus der sie geflossen, in ein milderes Licht stellen. „Nur nach seinem Glauben wird ein jeder gerichtet. So wie die Tat geschehen ist durch diesen reinen, frommen Jüngling, mit diesem Glauben, mit dieser Zuversicht, ist sie ein schönes Zeichen der Zeit". In der Nachschrift hatte de Wette an Jean Paul's Urteil über Charlotte Corday's „nachahmungswürdige Heldentat" erinnert — eine Parallele, welche Jean Paul nicht gelten lassen wollte, da Sand einen Mann wegen Meinungen und unerwiesener Tatsachen getötet habe, nicht einen Statsfeind und Blutsäufer wie Marat. Dieser Brief, dessen Inhalt auf unlautere Weise, wie man vermutet, bekannt, und auf welchen Friedrich Wilhelm III., wie man gleichfalls vermutet, durch Baron v. Kottwitz, das Haupt der Berliner Pietisten, aufmerksam gemacht wurde, bewirkte seine Entlassung aus dem Lehramte, da laut Kabinetsordre vom 30. September 1819 einem Manne, der den Meuchelmord unter Bedingungen und Voraussetzungen für gerechtfertigt hält, der Unterricht der Jugend nicht ferner anvertraut werden könne *). Der akademische Senat versicherte ihn seiner ungeschwächten Achtung, die Studenten spendeten, vornehmlich auf Sydow's Betrieb, einen silbernen Becher mit der Umschrift: „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib ꝛc.". De Wette, nur der unbewachten Arglosigkeit erlegen, hat sein Missgeschick mit christlicher Würde und Ergebung getragen, das außerordentliche Angebot eines noch vierteljärigen Gehaltes als mit seinem Ehrgefül unverträglich zurückgewiesen. Er siedelte (1819) nach Weimar über und benutzte, durch ein herbes Geschick ungebrochen, seine unfreiwillige Muße zu einer kritisch-historischen Ausgabe von „Luthers Briefen, Sendschreiben und Bedenken" (in 5 B. 1825—28 erschienen) sowie zur Ausarbeitung eines theologischen Lehrromanes „Theodor oder des Zweiflers Weihe" (1822, 2. Aufl., 1828), dem Tholuck „Die wahre Weihe des Zweiflers" an die Seite, und Henrich Steffens (nach Hengstenberg's Versicherung) sein Buch „Von der falschen Theologie" entgegensetzte. Da ihm das Katheder versagt war, wird es ihm allgemach Bedürfnis, die Kanzel zu besteigen. Seine Gastpredigt, am 13. Sonntage nach Trinitatis 1821 über das Evangelium vom barmherzigen Samariter vor 5000 Menschen in Braunschweig gehalten, bewirkt, dass er an erster Stelle zum Pastor primarius an der St. Katharinenkirche vorgeschlagen wird. Drei in Leipzig und Jena eingeholte Gutachten erklären, dass D. de Wette durch seinen Brief an Sand's Mutter der Verwaltung eines geistlichen Amtes sich durchaus nicht unwürdig gemacht habe. König Georg IV. versagt „aus sehr reiflich erwogenen Gründen" die Bestätigung. „Wir werden dergleichen Wal nimmermehr gestatten und jede Vorstellung mit verdienter Indignation zurückweisen". Ein Kollaborator erhält das Pastorat **). Endlich tat sich ihm in der freien Schweiz ein neuer Wirkungskreis auf. Er folgte im Frühjar 1822 einem Rufe als Professor der Theologie nach Basel ***). Er hat hier einmal seine kritischen

---

*) Aktensammlung über die Entlassung des Professors D. de Wette vom theologischen Lehramt zu Berlin. Zur Berichtigung des öffentlichen Urteils von ihm selbst herausgegeben, Leipzig 1820. Dagegen: Bemerkungen über die Tendenz der de Wette'schen Aktensammlung, Bromberg 1820. Vgl. L. Witte, Leben Tholuck's, I, 174.

**) K. H. G. Venturini, Die Predigerwal an der St. Katharinenkirche zu Braunschweig in den Jaren 1821 und 1822 (auch unter dem Titel: „Beiträge zur neuesten Geschichte des Protestantismus in Deutschland"), Braunschweig 1822.

***) Hagenbach, Die theolog. Schule Basels, 1860, S. 57—62.

und exegetischen Arbeiten („Einleitung in's N. T." 1826*), 6. Aufl. von Meßner und Lünemann 1860, in's Englische übersetzt von Fred. Frothingham 1858; „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum N. T.", 3 B. 1836—48), sowie seine Tätigkeit auf dem Gebiete der systematischen Theologie durch zwei dogmatische („Über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben", 1827; „Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt", 1846) und zwei moralische Werke („Vorlesungen über die Sittenlehre", 2 Th. 1823 f.; „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre", 1833) erfolgreich fortgesetzt, aber auch den Anbau der praktischen Theologie begonnen durch Herausgabe eines Andachtsbuches für die häusliche Erbauung unter dem Titel: „Die h. Schrift des neuen Bundes ausgelegt, erläutert und entwickelt" (2 Th. 1825—28), durch seine Schrift „Über die erbauliche Erklärung der Psalmen" (1836), gerichtet gegen die sogenannte gläubige, Alles verchristelnde und dadurch jede Eigentümlichkeit verwischende Auslegung von Klauß und Stier, und durch seine „Biblische Geschichte, Leitfaden für Lehrer" (1846). Außerdem hat er, wennschon mehr Gelehrter als Prediger, fort und fort an heiliger Stätte das Evangelium verkündigt, darin den Kulminationspunkt des theologischen Lebens und zugleich den tiefsten Quellpunkt auch für das wissenschaftliche Verstehen erblickend. Von dieser seiner homiletischen Tätigkeit legen fünf Sammlungen von Predigten (1825—49) Zeugnis ab. Als Hengstenberg 1823 bei de Wette vorsprach, fand er ihn sehr gebeugt und abgehärmt. „Er ist sehr niedergedrückt und sein Umgang gar nicht erfreulich. Sein Unglück ist noch durch häusliche Zwistigkeiten vermehrt worden". Es war vorauszusehen, dass de Wette's Richtung in Basel, der Capitale des modernen Pietismus, vielfachen Anfeindungen ausgesetzt sein würde. Hengstenberg berichtet: „Den überorthodoxen Geistlichen ist de Wette, der bei Vielen in großem Ansehen steht, ein Pfahl im Fleische. Sie behaupten, er sei gar kein Christ, und suchen ihn auf alle Weise zu verleumden. Er wird von den Gegnern gehasst wie der Tod". Schon seine Berufung war großer Opposition begegnet. Die gesamte theologische Fakultät und Predigerschaft, mit Ausnahme des bejarten Pfarrers Fäsche, hatte gegen ihn ein Memorial beim Erziehungsrate eingereicht. Dieser verlangte von den Querulanten schriftliche Beweise für die Beschuldigung des Irr- und Unglaubens, und ließ sich über das nach einiger Zögerung übergebene Klaglibell ein Gutachten von unbefangenen Männern erstatten. Durch dasselbe orientirt und von dem Ungrunde der Beschwerde überzeugt, schritt die Behörde zur Wal, welche mit 8 gegen 6 Stimmen für de Wette entschieden und one Verzug von der Regierung bestätigt wurde. Ein Basler Rezensent entdeckte in seinem zweiten Lehrroman „Heinrich Melchthal oder Bildung und Gemeingeist" (2 B. 1829), unter dem Mantel christlicher Liebe versteckt, Selbstsucht und faunenartige, stets von Weibern schwatzende Sinnlichkeit. Ein „bibelgläubiger Geistlicher" (Pfarrer David) legte Zeugnis gegen seine Kritik ab, derzufolge nur ein Drittel des N. T.'s noch zuverlässig bleibe. „Arme Christenheit, wie wirst du getäuscht! Arme protestantische Kirche, nun hast du bald gar nichts mehr, worauf du fußest!" Dem pastoralen Eifer des Sendschreibers wurde die allgemeine Achtung Deutschlands für de Wette und das Wort Neanders entgegengehalten: „Man verleitet den Laien leicht zu einem ungerechten und lieblosen Urteile, wenn man ihm einzelne, von wissenschaftlichen Theologen ausgesprochene Meinungen vorträgt" **). Ein Hauptgegner erstand ihm in dem seit 1831 in der Schweiz weilenden theologischen Arzte de Valenti, der, gewont die Geißel über die Bileamiten seiner Zeit zu schwingen, die Wissenschaft eines de Wette als abgeschmackten, unlogischen Wortschwall und sein Christentum

*) Gegen dieselbe sind gerichtet Guerike's Beiträge zur histor.-kritischen Einleitung in's N. T., Halle 1828.

**) Sendschreiben eines bibelgläubigen Geistlichen an Herrn Dr. u. Prof. de Wette, Basel 1833. Dagegen: Hagenbach u. F. Fischer, Zurechtweisung des anonym gegen Hrn. D. de Wette aufgetretenen Sendschreibers, Basel 1833.

als ein Gemisch von widerlich erkünstelter Begeisterung, Selbsttäuschung und Unredlichkeit von Herzen verachten und verwerfen zu müssen erklärte. Er hat dieses öffentlich erklärt zur Warnung so mancher Pietisten, die mit de Wette zu kirchlicher Vereinstätigkeit sich verbanden, vermeinend, er habe sich bekehrt, und unkundig seines in kirchlich-frommen Redensarten versteckten Antichristentums *). Da de Valenti den Schweizern das Aufnehmen und Hegen hochverräterischer, dem Arm der Gerechtigkeit entgangener Flüchtlinge ausgestellt und damit Basels Unglück motivirt hatte, zog ihn de Wette darob vor Gericht, jedoch, weil nicht genannt und nur gemeint, erfolglos **). Wenn ihn in dieser Weise die Pietisten als einen Rationalisten bekämpften, so ward er umgekehrt von den Vulgärrationalisten, die ihn anfangs für den Ihrigen gehalten, als ein Pietist verschrieen. Hatten sie schon an seinem „Theodor" als einem der giftigsten Produkte der Romanlektüre großen Anstoß genommen, so hielten sie dafür, daſs er in seinen späteren Schriften durch heuchlerische Accommodation an den Baseler Pietismus immermehr heruntergekommen. Den Anlaſs zu solchen Reden bot die positivere Wendung, welche de Wette, gleich seinem kritischen Ahnherrn Semler, im Gegensatz zu den seit Hegels Tod hervorgetretenen destruktiven Tendenzen der Zeit genommen hat. Er hat in der zweiten und dritten Auflage seiner Dogmatik mit der Kirchenlehre, wie er selbst zugibt, sich mehr befreundet und dieselbe mit mehr Milde und Umsicht beurteilt; er hat die Pietisten als die relativ beste Art von Christen bezeichnet; er hat die Emancipation der Juden eine Forderung des Unverstandes genannt; er hat als ein nicht an den Verstandesdienst verkaufter Glaubenslehrer der Theologie die Rolle einer gläubigen, bescheidenen Auslegerin der göttlichen Geheimnisse zuerkannt; hat die herrschende Symbolscheu als die Frucht der Unwissenheit, Oberflächlichkeit und dünkelhaften Absprecherei markirt, und im Gegensatz zu ihr eine kirchliche Objektivität in Lehre, Verfassung, Regiment und Kultus, entsprechend der objektiven Warheit des Christentums, als dringende Notwendigkeit hingestellt. Als er dann in der Absicht, seine konservativen Ansichten ins praktische Leben zu übertragen, beim Baseler Verfassungsrate den Antrag einbrachte, Religionswechsel und gemischte Ehen mit Strafe zu belegen, weil der ware Fortschritt unserer Zeit darin bestehe, das konfessionelle Bewuſstsein geltender zu machen, da ward auf ihn als ein persönliches Beispiel des Widerspruches zwischen Lehre und Leben hingewiesen, und seine Schrift: „Die Ausschließung des Dr. Rupp von der Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins zu Berlin am 7. Sept. 1846", darin er das Austreten der Opposition als die knabenhafte Unreife und parlamentarische Taktlosigkeit einer mit Fug und Recht zurückgewiesenen Partei mit aristokratischer Härte kennzeichnet, ward von Eltester und H. Krause als für eine ernste theologische Erörterung ungeeignet zurückgewiesen. De Wette hatte allerdings allezeit einen größeren Konservatismus als die gewönlichen Rationalisten bekundet. Er war schon in Jena für die auctoritas symbolica der Confessio Augustana eingetreten, und er hat als Berliner Professor die Wideranerkennung der Bekenntnisse als einer „symbolischen" Lehrnorm für den Volksunterricht gefordert, wiefern gegenüber der greulichen Verwirrung, da ein jeder dem Volke vorträgt, was er will und wie er will, und der herr-

---

*) Vgl. de Valenti's anonyme Schrift „Das Kleeblatt der Wissenschaft, Schleiermacher, Marheineke und de Wette", Basel 1844, und sein „Sendschreiben an meine Freunde, meine ohnlängst erschienene Schrift „Das Kleeblatt der Wissenschaft" sowie mein Verhältnis zu Dr. de Wette in Basel betreffend", Bern 1844. In seine „Christliche Glaubenslehre" hat de Valenti änliche Kraftstellen eingeflochten. So heißt es B. I, S. 19: „Entweder ist die de Wette'sche Religion, folglich auch dessen Theologie unverständig und unwissenschaftlich oder der de Wette'sche Verstand, wenn nicht unbedingt irreligiös und gottesleugnerisch, doch antichristlich oder, besser und richtiger, beides zusammen. Ach! du armer de Wette, wie wenig ist es dir gelungen, deinen eigenen Verstand mit deinen frommen, ästhetischen Gefülen in Einklang zu bringen".

**) de Wette, Über den Angriff des Grauen Mannes gegen Lehrer der hiesigen Universität, Basel 1834.

schenden Misshandlung der wichtigsten Religionslehren eine gewisse äußere Einheit und Grundnorm Bedürfnis sei. Freilich war damit nicht eine Rückkehr zum Buchstaben gemeint, welche auch die Augsburgische Konfession, als a capite ad calcem libertatem sentiendi credendique spirans, nicht verlange, und auch in seiner Baseler Zeit hat de Wette eine solche niemals gewollt. Gerade in seiner Schrift gegen Rupp bemerkt er: es könne Niemanden einfallen, den Symbolen eine andere als historisch-theologische oder auch liturgische Bedeutung beizulegen. „Für die Freiheit des Geistes habe ich nach Kräften gewirkt und mein letzter Hauch wird ihr gewidmet sein". Er hat entgegen der frommen Lichtscheu, der er in Basel begegnete, betont, dass die Religion durchaus der Wissenschaft bedarf, wenn sie nicht in Aberglauben, Pharisäismus, Kopfhängerei und Heuchelei verfallen soll. „Mit Licht begann Gottes Schöpfung, mit Licht die Widergeburt der Welt durch Christum, und nur in Licht kann Basel sich neugebären". Er hat noch 1845 das Widerüberhandnehmen des Positivismus im Historischen und Dogmatischen beklagt. Mit dem Bekenntnis: „Das weiß ich, dass in keinem Andern Heil ist, als im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten, und dass es für die Menschheit nichts Höheres gibt, als die in ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes" ist er der wirren Zeit, in die er gefallen, am 16. Juni 1849 entrückt, und nach drei Tagen feierlich zur Erde bestattet worden *).

Die theologische Lebensaufgabe, welche de Wette sich gestellt hatte, hat er gegen das Ende seines Lebens, ebenso abgestoßen von den toten scholastischen Begriffen der Orthodoxie wie von der Flachheit des Rationalismus und dem Übermute einer des Glaubens Stelle usurpirenden Philosophie, dahin bestimmt, im Geiste der Reformatoren und doch von ihnen unabhängig, mit philosophischer Klarheit und doch keinem philosophischen Systeme verkauft, den geistig waren Inhalt des Evangeliums in alter Einfachheit und Lauterkeit und doch in lebendiger Erneuerung in das Bewusstsein der Zeitgenossen zurückzufüren. Diese Aufgabe unverrückt vor Augen ist er, unbeirrt durch das Geschrei der Zeloten, mit ruhigem Ernst und sicherer Besonnenheit die Wege der Wissenschaft gewandelt, anerkannt als Meister des lichtvollen und gedrungenen Lehrbuches. Warheitsliebe und Frömmigkeit begleiteten ihn in das Gebiet der Bibelkritik. Die Warheitsliebe fürte ihn zur freien Forschung. Aber deren guter Geist soll nicht mit dem bösen Geiste eitler, selbstgefälliger Kombinations- und Hypothesensucht sich verbinden, und sollen sanctae res sancta mente traktirt werden. Der Forschungsgeist mag solche wol verletzen, welche unsere heiligen Schriften nur mit dem Auge der frommen Andacht betrachten, der waren christlichen Frömmigkeit kann er nie Eintrag tun. Das wäre keine rechte Liebe zur Warheit, welche nicht wie den Vorwitz einer von allen Begebenheiten den Schleier abziehenden Wissbegierde, so fromme Vorurteile zum Opfer bringen könnte. „Glücklich waren unsere Alten, die, noch unkundig der kritischen Künste, treu und ehrlich alles das selbst glaubten, was sie lehrten. Die Geschichte verlor, aber die Religion gewann". Aber nachdem einmal die Kritik zu einem wissenschaftlichen Faktor geworden, ist es unheilbringender Eifer, der etwa darauf dringt, dass Alle an die buchstäbliche Geschichtlichkeit der biblischen Wunder glauben sollen. Und so hat de Wette namentlich in seinen früheren Schriften, manches küne kritische Wort gesprochen. Er hat David so gut wie Moses, Salomo, Jesaias für Kollektivnamen erklärt, „und wer mag die Andichtungen von einem halben Jartausend von der simpeln historischen Warheit trennen?" In den Büchern Samuelis finde sich, und das sei auffallend und verdächtig, noch keine einzige Spur von dem Dasein der mosaischen Bücher. Vorbedeutend für die neueste Phase der alttestamentlichen Kritik ist seine Bemerkung geworden, dass die Bücher Samuelis und der Könige wenig

---

*) Die Beschreibung der Leichenfeier findet sich als Anhang zu Hagenbach's Rede bei der Beerdigung des Herrn Dr. de Wette, Basel 1849.

oder gar nichts vom levitischen Ceremonieenwesen berichten, vielmehr die Spuren einer unpriesterlichen Freiheit des Kultus zeigen. Der Verfasser der Chronik aber, durch seinen Levitismus bestochen, habe in die Relation, die er mit den Büchern Samuelis und der Könige gemein hat, Verfälschungen und Unwarheiten gebracht *). Er hat die Apostolizität des Matthäusevangeliums wegen seiner schwankenden Sagen (Anekdoten) und oberflächlichen Berichte zu bejahen sich nicht getraut, und ist auch beim vierten Evangelium nicht über alle Zweifel hinausgekommen; er hat die Authentie der Apokalypse, der Petrusbriefe, des Epheserbriefes und der Pastoralbriefe bestritten. Besonders in der Wunderfrage bekennt er seine Schwachgläubigkeit. „Für den gebildeten Verstand ist es entschieden („wenigstens zweifelhaft“ lautet die spätere Lesart), dass solche (den Gesetzen der Natur widersprechende) Wunder nicht wirklich geschehen sind“. So sehr nun de Wette mit den Verneinungen des Rationalismus zusammentrifft, er strebte doch über die bloße, ideeenlose Negation hinaus einer tieferen, fruchtbareren Auffassung der heiligen Geschichten zu. Er stellt sie als die ideal-symbolische oder mythische der historisirenden entgegen. „Wärend nach dieser den Hebräern kindische, nur bei halbwilden Nationen vorkommende Vorstellungen, die sich zu ihrer sonstigen reinen und erhabenen Religion gar nicht reimen, aufgebürdet werden, erscheint nach der meinigen Alles in einem reineren und höheren Lichte; wärend man dort nur Taschenspielerei und Priester- und Schamanenbetrug oder alberne Wundersucht erblickt, zeige ich ernste, heilige, in Poesie niedergelegte Ideeen auf“. So erscheint ihm die Geschichte des Pentateuch als ein großartiges theokratisches Epos, hervorgegangen aus der nationalen Begeisterung einer späteren Zeit, die ihre idealen Vorbilder mit freier Phantasie in eine mythische Vorzeit verlegte, um an diesen Heldengestalten in den Zeiten der Bedrängnis sich aufzurichten. Indem de Wette auch in den Evangelien sagenhafte und mythische Bestandteile (wie die übernatürliche Erzeugung und Himmelfart Jesu) annahm, hatte er Strauß vorgearbeitet. Wie Strauß dieses erkannt und anerkannt hat, so hat seinerseits de Wette Strauß' Leben Jesu als ein erfreuliches Zeichen fortschreitender Weltbildung angesehen und selbst in eine Abhängigkeit von ihm sich begeben, die (wie Tholuck missbilligend bemerkte) größer ist, als sie billigerweise bei einem Manne von selbständigem Charakter und selbständiger Gelehrsamkeit vorkommen sollte. Aber bei allen Berürungspunkten zwischen de Wette und Strauß liegt doch die große Verschiedenheit zu Tage, die nicht bloß darin besteht, dass Strauß negirt, wo de Wette ein non liquet setzt, sondern vor Allem in der spezifisch anderen Wertung der Person Jesu. Wärend Strauß an die Stelle der Person Jesu eine Idee setzt, die in der Menschheit reale Idee der Einheit des unendlichen und endlichen Geistes, hält de Wette mit aller Bestimmtheit an der Tatsache fest, dass, wie alle großen Entdeckungen, Schöpfungen und Stiftungen im menschlichen Leben immer der Selbsttätigkeit überlegener Individuen angehören, so der Geist, welcher das Lebensprinzip der neueren Welt geworden ist, in der Persönlichkeit Christi seinen Quellpunkt hat, und dass er der Schöpfer unseres religiösen Lebens ist. Von dieser Überzeugung getragen mochte er, wennschon nicht one Sorge für die freie Pflege der Wissenschaft, mit Lücke es gutheißen, dass die Kirche von Zürich sich auf dem theologischen Katheder die Strauß'sche Lehre verbat **).

Analog ist die Stellung, welche de Wette als Exeget einnahm. Er hat die messianische Deutung des 45. Psalms ebenso geschmacklos als mit der hebräischen Christologie unverträglich genannt, und von Jesus gemeint: in rebus spiritualibus habitans, in terrestribus peregrinans, nostrae exegeseos grammatico-histo-

---

*) Diese Behauptung de Wette's bekämpften J. G. Dahler (1819) und J. M. D. Hertz (1822). Gegen de Wette und den de Wette's Meinung vom Levitismus der Chronik (1823) vertretenden Züllichauer Oberlehrer C. P. W. Gramberg schrieben C. F. Keil (1833) und der katholische Pfarrer F. C. Movers (1834).

**) Dr. Strauß und die Zürcher Kirche. Eine Stimme aus Norddeutschland. Mit einer Vorrede von Dr. de Wette. Basel 1839.

ricae rudis. Die Anfänge seines exegetischen Handbuches erregten Anstoß durch weitgetriebene Skepsis. Und doch hat er es nicht mit der dürren rationalistischen Schriftauslegung gehalten, sondern einer lebendigen, menschlich-geschichtlichen und doch geist- und gemütvollen zugestrebt. „Die Flachheit, Trockenheit und Gottlosigkeit der bisher geübten sogenannten grammatisch-historischen Exegese, ruft er 1817 aus, kann nicht mehr genügen. Sie ist weder grammatisch, denn sie misshandelt die Sprache und kennt deren lebendige Gesetze nicht; noch historisch, denn sie forschet nicht, sie lebt nicht mit und in der Geschichte, und hat keine geschichtliche Anschauung; sie verdient endlich nicht den Namen Exegese, denn sie ist nicht des Heiligen Dolmetscherin, sie kennt und versteht es nicht. Durch Vergleichung jüdischer Zeitbegriffe und rabbinischer Stellen werdet ihr nicht in den göttlichen Geist des Christentums eindringen: denn noch Niemand hat aus dem Tode das Leben verstanden. Wo ihr nicht den eigenen Geist bereichert und den Blick zur lebendigen Anschauung zu erheben wisset, so werdet ihr immer im Vorhofe des Heiligtums stehen bleiben und die Weihe nicht empfangen". De Wette, der Schriftforscher, hat dem Wehen des von Christo ausgegangenen schöpferischen Geistes gelauscht und ist mit den Aposteln wie in persönliche Verbindung getreten. Diese liebevolle Hingabe an die h. Schrift, vereint mit Sprachkenntnis und Geschmack, und einer Liebe zur Warheit, der es gleich galt, wo sie Befriedigung fand, ob beim gläubigen Tholuck, oder beim ungläubigen Strauß, oder auch bei denen, die (wie Bleek) früher zu seinen Füßen gesessen, machte ihn zu einem der beliebtesten Exegeten, dem auch von gläubiger Seite Lob gespendet wurde. „Er besitzt, schreibt Tholuck, Geist genug, um Geist und Hülle in der biblischen Sprache zu unterscheiden; er hat auch Interesse an den Ideeen und Lehren, endlich einen gesunden exegetischen Takt, welcher ebenso sehr die exegetische Kleinmeisterei vermeidet als Willkürlichkeit und Ungenauigkeit".

Als Dogmatiker sah de Wette zur Rechten eine wider modisch gewordene Orthodoxie und gaukelnden Mystizismus, zur Linken die ungläubige Kritik des kalten und erkältenden Rationalismus. Dem letzteren, ideeenarm und darum für die religiösen Ideeen verständnislos, konnte de Wette nicht zufallen. „Wie könnte mit bloßen Verstandessätzen das ganze sittlich-religiöse Bewusstsein eines Volkes umfasst und ausgedrückt sein, und allen Bedürfnissen des religiösen Lebens genügt werden?" Aber auch eine mit den bunten Lappen einer mystischen Zeitphilosophie ausgeschmückte Orthodoxie konnte er nicht als die Fürerin zum rechten Wege ansehen. „Man sollte doch endlich einmal die abergläubische Furcht vor dem Phantom, das man Orthodoxie nennt, aufgeben und, statt von neuem vor demselben das Knie zu beugen, sich vor Allem der Warheit befleißigen, wie es redlichen Christen geziemt. Derjenige möge für orthodox gelten, welcher die gesichertsten und geläutertsten geschichtlichen Resultate in Verbindung mit der besonnensten und gründlichsten philosophischen Reflexion vorträgt". De Wette will, über Rationalismus und Orthodoxie sich erhebend, beider Warheit zu höherer Einheit verschmelzen. Er will den Gewinn der Verstandesuntersuchungen für die Theologie bewart wissen und doch die Rechte des Glaubens geltend machen; er will keine Theologie, die nur Verstand und keinen Glauben, und keine, die nur Glauben und keinen Verstand hätte. Er will mit seiner Theologie dem Heiligen dienen, dem ewigen Lichte sich zuwenden, in das Geheimnis der Religion, in das unaussprechbare Gefül, das ihr Wesen ausmacht, sich versenken, die Geschichte und den Lehrbegriff des Christentums, diese von Gott selbst geschriebene Hieroglyphe, mit heiligem ahnungsvollem Sinne deuten. Er bedurfte, eine solche Theologie zu gestalten, einer ebenso nüchternen und besonnenen als ideeenreichen und begeisterten Philosophie. Er hat eine solche gefunden bei Jakob Friedrich Fries, zu welchem eine geistige Walverwandtschaft ihn hinzog. „Noch ehe ich mit Fries bekannt wurde, nahm ich in Folge eigenen Nachdenkens ganz denselben Standpunkt ein, one mir jedoch ein vollständiges System gebildet zu haben, wozu ich weder Geduld noch Gabe hatte. Namentlich hatte ich schon die beiden Grundgedanken, dafs unsere Erkenntnis von den ewigen Dingen subjektiv beschränkt sei, und dafs die lebendige Warheit der Religion im Gefüle liege". Fries hat, Ja-

cobi's Glaubensphilosophie mit Kant's Kriticismus einigend, im entschiedensten Gegensatz zur Identitätsphilosophie den Dualismus gelehrt zwischen der Sinnenwelt und der Welt der Dinge an sich. Die Gegenstände der Sinnenwelt sind Nichts an sich, sondern nur die Erscheinung des Wesens der Dinge an sich für den Menschengeist. Dieser transscendentale Idealismus begründet eine Spaltung der Warheit in eine natürliche und eine ideale Ansicht der Dinge, den Gegensatz von wissenschaftlicher und gläubiger Erkenntnisweise, von Wissen und Glauben. Das Objekt des Wissens ist das Endliche, die Natur und die natürlichen Dinge; hinter dem Vorhang von Raum und Zeit beginnt das Reich des Ewigen, die Welt der göttlichen Dinge, und diese ist Objekt des Glaubens. Die Grundgedanken des Glaubens sind Ewigkeit, Freiheit, Gottheit. Diese drei Ideeen sind Grundvorstellungen unserer vollendete Einheit fordernden Vernunft, ihre Wirklichkeit besitzen sie in der übersinnlichen Welt, und eben in diese Welt fürt (nicht das Wissen, nur) der Glaube ein. Die Subsumtion des Endlichen unter das Ewige, der Erscheinungen der Natur und im Menschenleben unter die religiösen Ideeen kann nicht auftreten in der Form eines erklärenden Begriffs, sondern nur in der Form eines unaussprechlichen Gefüls, der Ahndung. Die Göttersprache der Natur lehrt Ewiges mich ahnden in der endlichen Dinge Schönheit. Im Schönen redet das Göttliche im Bilde. Das ist die religiös-ästhetische Weltansicht. Die Veranschaulichung oder Hypotypose der religiösen Ideeen ist Sache der religiösen Symbolik. Den drei religiösen Ideeen entsprechen drei religiöse Gefülsstimmungen: Begeisterung (getragen durch den Glauben an des Menschen ewige Bestimmung), Resignation (hervorgerufen durch das Schuldgefül, das vor dem Heiligen sich demütigt) und Andacht (auf deren Flügeln der menschliche Geist zu Gott selbst sich emporschwingt) *). Dieser Philosophie, welche die Bürgschaft einer künftigen großen philosopischen Revolution in sich trage, hat de Wette sich gefreut, ja sie für den Schlüssel der ganzen Theologie gehalten. „Sie glauben nicht, schreibt er 1812 an Fries, wie gute Dienste mir Ihre Philosophie bei meiner biblischen Dogmatik leistet. Ich finde die Ideeen über Religion überall anwendbar und überall verbreiten sie mir Licht". Er unterscheidet wie Fries drei Überzeugungsweisen. Zuerst das Wissen, das sich immer auf die Welt in Zeit und Raum und auf deren endliche, beschränkte und bedingte Verhältnisse bezieht und uns, bei allem Streben nach Einheit und Ganzheit, nur Stückwerk zeigt. Die zweite Überzeugungsweise ist der Glaube. Er fürt aus den Negationen heraus. Vor seinen ewigen Ideeen stürzt das materielle Gerüst der Körperwelt zusammen. Endlich findet die Ahnung, des Glaubens Tochter, die ewigen Ideeen wider in der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens. „Von der lieblichen Blume bis zum erhabenen Anblick der Gletscher, vom lächelnden Säugling bis zur Seelengröße eines Cato und Christus verkündigt uns Natur und Geist die Warheit und Wirklichkeit der ewigen Ideeen, dass etwas Höheres in den Dingen lebt, als was wir mit Begriff und Maß verfolgen und erreichen können". So wird die zeitliche Erscheinung zum Symbole des Ewigen. Aus Warheit und Schönheit oder aus Glauben und Gefül (Ahnung) besteht die Religion, und das ist die vollkommenste Religion, in welcher beide im richtigen Ebenmaß verbunden sind. Moses, der Herold der Warheit, hat zuerst den künen Gedanken ausgefürt, eine Religion aufzustellen, welche von der höchsten Idee der Andacht ausging und mit ernster Strenge die sittliche Natur des Menschen in Anspruch nahm. Aber da das Politische mit seiner Härte und seinem äußerlichen positiven Wesen vorherrschte, musste die Sittlichkeit sich in Legalität verlieren, eine abergläubige Überschätzung der Gebräuche des Kultus und ein Satzungswesen herauskommen. Da erschien Christus und brachte die Anbetung im Geist und in der Warheit. In ihm ist der Logos, welcher durch die Propheten als

*) Vgl. H. Holtzmann, Die Entwickelung des ästhetischen Religionsbegriffes (Zeitschrift für wiss. Theologie, 1876, S. 1).

durch ein Sprachrohr durchgegangen, Person worden. In ihm, dem erstgebornen Sone Gottes, erschien die Menschenwürde in ihrer waren Herrlichkeit. Hier lernt sich der menschliche Geist zuerst als Son Gottes fülen und als fähig, dem himmlischen Vater gleich zu werden. In seiner Lehre wie in seiner Geschichte kommen die religiösen Grundideeen, Begeisterung, Resignation und Andacht oder die Ideeen der Erlösung und Versönung, zum klaren Ausdruck. Aber die leichte irdische Hülle, welche das Christentum um seine reine geistige Lehre geschlagen, verdichtete und vergröberte sich in der Auffassung der Zeitgenossen und noch mehr durch die folgenden Geschlechter. Schon die Apostel legten das Göttliche in Jesus in seine geschichtlichen Verhältnisse und vergötterten seine Person. Die Idee der Offenbarung schlug bei ihnen in einen sinnlichen Begriff um. Wie Moses' Lehre im Buchstaben des Gesetzes festgehalten wurde, so fand man die ewige Warheit des Christentums eingeschlossen in den Schriften der Apostel. Kirchenmeinungen und Auktoritätsglauben machten die Warheit, die immer nur im Gemüte des Frommen leben kann, zu einem Äußerlichen. In der Unterdrückung der Warheitsliebe durch dogmatisches Auktoritätswesen und in der kirchlichen Verkörperung der Ideale des Reiches Gottes besteht das Wesen des Katholizismus. Der christliche Geist brach wider durch in der Reformation, deren Charakter christliche Warheitsliebe und Selbständigkeit der religiösen Überzeugung ist. Aber der Silberblick trübte sich bald wider. Man warf sich, gerade wie in der ersten christlichen Kirche, auf das Materielle und glaubte in ausgesprochenen Lehren die Warheit festzuhalten. Die religiöse Warheit wurde wider in die niedere Sphäre des Verstandes und der Sinnlichkeit herabgezogen. Dieser materielle Sinn, von jeher das Verderben der Theologie, hat uns die geistlose positive Dogmatik gebracht, und bringt uns jetzt eine geistlose gemeine Historie, welche den Frommen ärgert und den Gebildeten anekelt. Sollen durch letztere Dogmengeschichte und Dogmatik nicht in ein Narrenhaus verwandelt werden, so muſs die Geschichte Jesu ästhetisch behandelt, in idealer Bedeutung aufgefaſst werden. Die übernatürliche Erzeugung Christi ist die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion und der göttlichen Würde Jesu, seine Wunder versinnbilden die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens, den Berge versetzenden Glauben; sein Kreuzestod ist das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit; seine Auferstehung, das höchste Wunder der evangelischen Geschichte, one welches wir kein Christentum erhalten hätten, das Bild des Sieges der Warheit und der Unvertilglichkeit des Lebens; seine Himmelfart das Bild der ewigen Herrlichkeit, aber nach solchen Zeitbegriffen, welche heut zu Tage kaum noch dem Rohesten genügen; seine Widerkunft zum Gericht das Bild des Sieges der christlichen Kirche im ganzen. Ebenso muſs man bei den Dogmen — da jede religiöse Vorstellung bildlich ist — das Verständige ausscheiden und den ideal-ästhetischen Gehalt herausstellen, die wirklich in ihnen liegenden Ideeen aus den Banden der Verstandesbegriffe lösen und der ästhetischen Anschauung anheimgeben. Bei diesem Scheideprozeſs ergibt das Dogma vom göttlichen Ebenbild als Residuum die in die Vergangenheit verlegte Idee der Bestimmung des Menschen. Die Versönungslehre fällt ganz mit der Idee der Resignation zusammen, nach welcher sich der Fromme im Gefüle seiner Schuld vor der heiligen Allmacht beugt. Die Lehre von des heiligen Geistes Wirksamkeit ist eine schöne religiöse Ansicht, die in uns aufglühende Begeisterung zum Guten als Ausfluſs Gottes zu betrachten. Auch das Dogma von der Gottheit Christi soll kein (metaphysischer) Begriff, sondern eine ästhetische Idee sein: der fromme Christ ahnet und schaut in Jesu Alles übersteigender menschlicher Vollkommenheit die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber*). Allerdings ist die ideal-ästhetische Behandlung de Wetten nicht auf alle Dogmen anwendbar erschienen. Vielmehr die kirchliche Trinitätslehre, als nicht im Ein-

*) Über Dr. de Wette's ideal-ästhetische Behandlung der Lehre von Christi Person und Amt und symbolische Behandlung der Geschichte Christi. Von J. J. H. in L. (Evang. K.Z. 1839, Nr. 51—56).

klang mit der h. Schrift, ist mit vollkommenem Rechte zu antiquiren. Die Sendung des h. Geistes war eine Selbsttäuschung der Apostel, die Lehre von der Auferstehung des Leibes Herabwürdigung der Idee der Unsterblichkeit zu einem physikalischen Theorem. Im allgemeinen aber konnte er rühmen: es gibt kein Hauptdogma, das ich nicht, dessen waren geistigen Gehalt nach, mit voller Überzeugung unterschreiben könnte. Die Unterscheidung der verständigen und ideal-ästhetischen Überzeugung hat ihm so ungefär dasselbe geleistet, was den Hegelianern die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff *). Bei seinen Zeitgenossen hat die „wunderliche Procedur", die er mit der Dogmatik vornahm, keinen Anklang gefunden. Die Gläubigen entdeckten in dem Versuche, ideal-ästhetisch, also veredelt widerherzustellen, was der kritische Hammer zerschlagen, eine Phantasmagorie, De Wette's Theologie löse sich am Ende in einen leeren Seufzer auf. Von der Wissenschaft ward er in Anspruch genommen wegen seines unnatürlichen Dualismus (prästabilirten Disharmonie) zwischen Verstand und Gemüt, zwischen gläubigem Herzen und leugnendem Kopf (Baur, Dorner), und wegen seiner willkürlichen Auflösung der heiligen Geschichte und der kirchlichen Dogmen in ästhetische Ideeen, wodurch weder der den Begriff fordernden Wissenschaft genug getan, noch der positive Inhalt des Christentums als das notwendige Substrat für die ästhetischen Ideeen erwiesen wird **). Wenn ihm früherhin Verkennung des metaphysischen Gehaltes im Dogma zum Vorwurf gemacht wurde (W. Reuter), so lassen nunmehr Ritschl und Lipsius ein zukunftsvolleres Licht auf diese unmetaphysische Theologie fallen. Fragt man, was Fries selbst von der Anwendung seiner Philosophie auf die theologische Dogmatik gehalten hat, so antwortet de Wette: „Meine Versuche, den christlichen Dogmen eine ästhetische Bedeutung als ein ursprüngliches Recht widerzugeben, wollten Fries nicht recht einleuchten". Ihn störte das Interesse, welches de Wette an der kirchlichen Dogmatik, diesem Widerspiel der Ästhetik, nahm. De Wette, so meinte er, hätte das Ideal des heiligen Gottessones bloß ästhetisch behandeln sollen, one zu dogmatisiren über seine Möglichkeit in der Zeit. Nachmals hat de Wette eine freiere Stellung zur Fries'schen Philosophie eingenommen, und überhaupt nicht mehr einem philosophischen Systeme verkauft sein wollen. Doch ist nach solcher Abstreifung der Philosophie ihm nicht eine neue Triebkraft zu eigengearteter Gestaltung der Dogmatik gekommen. Seine letzte apologetisch-irenische Darstellung des christlichen Glaubens (1846), ein Werk „one Stil und Bedeutung" (Ritschl) erinnert an Schleiermacher. Wenn darin gelehrt wird, dass der Son auf dem Throne sitze zur Rechten des Vaters als sein Mitregent, ausgerüstet mit aller göttlichen Gewalt, zu gleicher Zeit aber im Abendmal gegenwärtig auf Erden sei, und dass hier unser Geist in ein Gebiet sich erhebe, wo seine Vermögen nicht ausreichen, so ist an die vormalige Stelle der ästhetischen Idee nunmehr das mysterium fidei getreten. — Allgemeineren Anklang hat de Wette als Ethiker gefunden. Als solcher hat er die auf den kalten kategorischen Imperativ gestellte, die Begeisterung als sittliche Triebfeder ausscheidende kantische Moral als Grundlage der christlichen Sittenlehre abgelehnt. „Der Grundfehler der kantischen Forschung über die Sittlichkeit lag darin, dass er das Gefül verkannte und fälschlich annahm, dass der Wille durch

---

*) Vgl. die ausfürliche „Kritik des de Wette'schen philosophisch-theologischen Systems" in E. G. Bengel's Archiv für die Theologie VII, 1, 1—74 u. VII, 2, 354—402; ferner F. Chr. Baur, Kirchengesch. des 19. Jahrh., S. 212 ff.; A. Mücke, Die Dogmatik d. 19. Jahrh., S. 58—64; W. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik IV, 513—524; A. Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 459—464.

**) So urteilt Baumgarten-Crusius: „Die Anwendung der Friesischen Lehren auf das Christentum, die de Wette, einer der wenigen waren und tüchtigen Theologen unserer Zeit, getrieben und durch sein Ansehen gefördert hat, würde, wenn sie allgemein würde, der geschichtlichen Bildung und der Wissenschaft sehr nachteilig sein: ja durch sie dem edleren Stoff der christlichen Dogmatik großes Unrecht geschehen, indem Legenden dieselben Dienste leisteten, dasselbe bedeuten könnten".

die Erkenntnis bestimmt werde. So ward seine Sittenlehre die Beute des Verstandes, und das Gefül und die Wärme und das Leben hatte daran keinen Teil. Der Kritizismus hat das Sittliche, indem er es von dem Grunde des Glaubens ablöste, um seinen konkreten Inhalt und seine lebendige Entfaltung gebracht. Aus dem von ihm gepflanzten moralischen Selbstgefül ist statt einer Erneuerung der Gesinnung nur ein verfeinerter Pharisäismus und eine beschränkte unlautere Selbstgefälligkeit entstanden". Er hat die Aufgabe der Ethik überhaupt mit Fries darein gesetzt: wie die Idee des Zweckes und Wertes an sich oder des absoluten Wertes in den natürlichen endlichen Verhältnissen des Menschen zu realisiren sei. Aber in den Mittelpunkt der christlichen Sittenlehre tritt das in Christus realisirte sittliche Ideal, und sie gipfelt in dem Gedanken der Nachfolge Christi am Kreuze. Durch Christum ist die sittliche Aufgabe gelöst nach allen Seiten, und für uns wird sie durch innige Gemeinschaft mit ihm, als unserem Lebenshaupte, lösbar. Er hat dem Verstande die reine Erkenntnis Gottes, dem Willen die ungetrübte Anschauung des Guten vermittelt, durch die Anschauung seines Todes unser Schuldgefül geweckt und verstärkt, aber zugleich das ermutigende Gefül der uns ursprünglich zukommenden sittlichen Würde angeregt und die Zuversicht auf die verzeihende göttliche Liebe befestigt. Indem aber der Gehalt der christlichen Sittenlehre durch Philosophie auf Prinzipien, das Besondere auf das Allgemeine zurückgefürt wird, reichen auch hier Vernunft und Offenbarung, Menschliches und Göttliches sich versönend die Hand.

Litteratur: D. Schenkel, De Wette und die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit, Schaffh. 1849; F. Lücke, W. M. L. de Wette, Hamb. 1850; K. R. Hagenbach, W. M. L. de Wette, Leipzig 1850 (zu dem hier S. 117—121 mitgeteilten Verzeichnis von De Wette's Schriften sind hinzuzufügen die Lynker'sche Rede: Vindiciae auctoritatis, qua Augustana Confessio praedita est, symb., Jen. 1806, wider abgedruckt in der Zeitschr. f. hist. Th. 1853, S. 644—651 und die „Einleitung in's N. T."). Derselbe in Bd. XVIII, 61—74 der 1. Aufl. dieser R.E.; Holtzmann in der Allgem. Deutschen Biographie V, 101 ff.; A. Wiegand, M. L. de Wette, Erfurt 1879 (woselbst noch weitere Litteraturangaben); R. Stähelin, W. M. L. de Wette nach seiner theol. Wirksamkeit und Bedeutung, Basel 1880; Lipsius, Zur Säkularfeier de Wette's (Protest. K.Z. 1880, Nr. 2).

G. Frank.

Wettstein, Johann Jakob, — weil er sich lateinisch nach dem Vorgange seiner Verwandten Wetstenius schrieb, auch meistens im Deutschen Wetstein geschrieben, — stammte aus einer schon seit mehreren Generationen in Basel ansässigen und berühmten Gelehrtenfamilie. Er wurde am 5. März st. vet. 1693 zu Basel geboren. Sein Vater, Joh. Rudolph W., geb. 1663, war damals Helfer und später Pfarrer und Antistes zu St. Leonhard in Basel. Im Jare 1706 wurde er, dreizehnjärig, Studiosus der Philosophie; unter seinen Lehrern waren die berühmtesten im Griechischen Samuel Battier (gest. 1744), im Hebräischen Johann Buxtorf (nicht „der Jüngere", der Anti-Capellus, der schon 1664 gestorben war, sondern ein noch jüngerer, vgl. Bd. II, S. 51), in der Mathematik Johann Bernoulli (der ältere, durch seinen Briefwechsel mit Leibnitz bekannt, gest. 1748). Vom Jare 1709 an studirte er darauf Theologie; in dieser waren seine Lehrer die Professoren Johann Rudolph Wettstein (geb. 1647, gest. 1711, nicht, wie immer gesagt wird, sein Onkel, sondern ein recht weitläufiger Verwandter), Samuel Werenfels (gest. 1740), Jakob Christoph Iselin (gest. 1737) und Johann Ludwig Frey (gest. 1759). Er zeichnete sich bald durch den Umfang und die Gründlichkeit seiner Studien aus; schon als Student begann er, besonders von Frey dazu angeregt, Arbeiten, die sich auf die neutestamentliche Textkritik bezogen. Durch den Bibliothekar Johann Wettstein, der auch sein Onkel genannt wird, aber vielleicht auch ein ferner stehender Verwandter war, erhielt er die Erlaubnis, die in Basel vorhandenen Handschriften des N. T. gr. zu vergleichen; er schrieb sich die Lesarten derselben an den Rand seines Exemplars der Ausgabe von Gerhard von Mastricht (Amsterdam 1711). Unter dem Vorsitze Freys

verteidigte er, als er sein Kandidatenexamen machte, im Jare 1713 seine Dissertation: De variis Ni Ti lectionibus, in welcher er nachzuweisen suchte, dass die Verschiedenheit der Lesarten der Göttlichkeit der hl. Schrift nicht widerstreite. Außer diesen Arbeiten beschäftigte ihn noch besonders die Erlernung des Syrischen und Chaldäischen sowie der Talmud. Im April 1714 trat er eine gelehrte Reise an; über Zürich, Bern, Genf und Lyon ging er nach Paris und von hier im August 1715 nach England. Überall durchforschte er auf Bibliotheken neutestamentliche Handschriften, so z.B. in London A, in Cambridge D^1 (vgl. Bd. II, S. 413 und 415) und viele andere. Von besonderer Bedeutung war für ihn, dass er, und zwar im Beginne des Jares 1716 zu Cambridge, die Bekanntschaft Richard Bentleys machte. Dieser scharfsinnige Kritiker, mehr als 30 Jare älter als W., hatte sich schon seit einigen Jaren auch eingehender mit der neutestamentlichen Textkritik beschäftigt (vgl. Scrivener, Introduction, 3. Aufl., S. 451 ff., und Gregory in den Prolegomenen zu Tischendorfs Octava I, S. 229 f., und die hier angefürte Litteratur); er nahm jetzt an W.'s Arbeiten ein lebhaftes Interesse. Nach W.'s eigener Angabe (vgl. in seinem N. T. gr. I, p. 153) wurde Bentley durch ihn veranlasst, selbst eine kritische Ausgabe des N. Test.'s besorgen zu wollen. W. teilte ihm u. a. seine in Paris entdeckten Lesarten des Codex Ephraemi (C, Bd. II, S. 415) mit und wurde darauf von Bentley bewogen, auf Bentleys Kosten nach Paris zurückzukehren, um diese Handschrift für ihn noch genauer zu vergleichen. Es ist bekannt, dass W. unter allen, die vor Tischendorf diesen cod. rescriptus zu lesen versucht haben, das meiste geleistet hat (vgl. Bd. XV, S. 674 unten). Bentley verschaffte damals W. eine Anstellung als Feldprediger bei einem Regiment Schweizer, das in holländischen Diensten sich in England befand, und bewirkte ihm zugleich einen mehrmonatlichen Urlaub, den er zur Fortsetzung seiner Arbeiten verwenden konnte. Erst im November 1716 begab sich W. zu seinem inzwischen nach Holland zurückgegangenen Regimente. Doch ließ ihm auch jetzt sein Amt Muße, seine Studien fortzusetzen. Im Juli 1717 ward W. nach Basel zurückberufen, um dort die Stelle des diaconus communis (d. h. eines Hilfspredigers, der in allen Gemeinden aushelfen musste) zu übernehmen. Nach drei Jaren ward er Helfer (Diakonus) zu St. Leonhard und damit Nachfolger und Kollege seines Vaters, der kurz vorher Pfarrer an derselben Kirche geworden war. Beide hatten ihre neue Stelle dem Lose zu verdanken, das im Jare 1718 für die Besetzung aller öffentlichen Stellen, auch der Ämter in der Kirche und an der Universität sehr gegen den Wunsch unseres W. eingefürt war (vgl. Wettsteins N. T. gr. I, S. 154). Den amtlichen Arbeiten, namentlich auch den von ihm erwarteten zalreichen seelsorgerlichen Besuchen in der Gemeinde, unterzog er sich mehr aus Liebe zu seinem Vater, als aus eigener Neigung; doch ward er bald einer der beliebtesten Prediger in der Stadt. So weit sein Amt es ihm gestattete, setzte er seine Studien fort; mit auswärtigen Gelehrten stand er in brieflichem Verkehr und erhielt Besuche von solchen; auf Freys Wunsch (a. a. O. S. 191) trieb er mit Studenten der Theologie neutestamentliche Exegese. In dieser Zeit fasste W. den Entschluss, selbst eine kritische Ausgabe des N. T. gr. zu veranstalten; auf die hierzu nötigen Vorarbeiten wandte er nun allen Fleiß. Das Verhältnis zu Bentley hatte sich, wie es scheint, völlig gelöst; mit den von diesem im J. 1720 (oder 1721? — nach anderen schon 1717?) veröffentlichten Grundsätzen („proposals for printing", vgl. Tischendorfs Prolegomena zur ed. VII. mai. p. 88 ss. und Gregory a. a. O. S. 231 ff.; vgl. auch Bd. II, S. 304) war W. nicht einverstanden. Außer W. und Bentley arbeitete in jenen Jaren auch Bengel (geb. 1687) an einer Ausgabe des N. T.'s (vgl. Band II, S. 423); für Bengel verglichen Iselin und Frey Handschriften auf der Baseler Bibliothek. Die Bentleysche Ausgabe ist bekanntlich nie erschienen; Bengel veröffentlichte im Jare 1725 als Zugabe zu seiner Ausgabe der sechs Bücher des Chrysostomus de sacerdotio eine Abhandlung „Prodromus Ni Ti gr. recte cauteque adornandi" und gab dann 1734 eine größere und eine kleinere Ausgabe der N. T. gr. heraus; der größeren ist der Apparatus criticus beigegeben, von welchem Burk 1763 eine vermehrte, zweite Ausgabe be-

sorgte (vgl. Bd. II, S. 296, wo aber statt 1724 zu lesen ist 1734). Wärend W. nun an seiner Ausgabe arbeitete, verbreitete sich das Gerücht, daſs er beabsichtige, durch dieselbe die Lehre von der Gottheit Christi zu bekämpfen; unter anderem gab Anstoß, daſs er offen ausgesprochen hatte, er habe sich überzeugt, der cod. Alex. lese 1 Tim. 3, 16 nicht θεός . . sondern ὅς ἐφανερώθη κτλ., und daſs er die Lesart θεὸς für falsch hielte. Es waren zunächst kleinliche Anläſſe, die ihn gegen Ende des Jares 1728 merken ließen, daſs Frey von seinen kritischen Arbeiten, die er doch bisher selbst begünstigt hatte, nichts mehr wissen wolle, und bald darauf, daſs auch Iselin sein Gegner geworden sei. Es mag dahingestellt bleiben, ob es dann durch Iselin und Frey betrieben ist oder auf andere Weise verursacht wurde, daſs im Juli 1729 auf der Tagsatzung zu Baden im Aargau eine Beschwerde darüber erhoben wurde, daſs der „Diakonus J. J. Wettstein von Basel die Ausgabe eines griech. N. T.'s vorhabe, welches nach dem Socianismo rieche"; dabei ward von den Baselern erwartet, daſs sie solchen Schaden rechtzeitig zu verhüten wüſsten. Die Einzelheiten des Prozesses, der darauf in Basel gegen W. eröffnet wurde, können wir hier nicht erzälen; Hagenbach hat den Verlauf desselben aus den Quellen in seiner hernach zu nennenden Abhandlung aus dem J. 1839 ausfürlich dargestellt; W. selbst berichtet darüber in seiner Ausgabe des N. T. gr. I, p. 193 ff. Daſs W., soweit textkritische Fragen in Betracht kommen, one Grund angegriffen ist, und daſs das Urteil seiner Gegner in diesen Dingen ein ungehöriges und gelehrter Theologen unwürdiges ist, wird heute nicht leicht jemand bezweifeln, wie denn auch die ganze Art des Verfarens gegen ihn leidenschaftlich und ungerecht war. Andererseits wird sich nicht leugnen lassen, daſs W. selbst durch manches, was er gesagt und getan hatte, nicht immer völlig unbegründeten Anstoß gegeben. Nach dem, was die Untersuchung wider ihn ergeben hat, kann jedenfalls nicht in Abrede gestellt werden, daſs er, namentlich in seinen Vorlesungen, Äußerungen getan hat, wie z. B. über die Person Christi, welche das kirchliche Bekenntnis bekämpften, und es macht keinen guten Eindruck, wie er sich dem gegenüber verhält. Waren doch überdies seine Ansichten bekannt. Daſs er gegen den Gebrauch des Liedes von Johann Heermann „O Jesu Christe, Gottes Son, du Schöpfer aller Dinge" wegen patripassianisch klingender Stellen Bedenken haben konnte, ist begreiflich (vgl. N. T. gr. I, p. 204); wenn er dann aber in einer von ihm zu kirchlichem Gebrauch herausgegebenen Liedersammlung statt „Liebster Jesu, wir sind hier" drucken ließ „Gott und Vater, wir sind hier" (vgl. Hagenbach a. a. O. S. 116) und änliche Änderungen mehr anbrachte, so werden wir uns nicht wundern, daſs er starken Widerspruch fand. Der bürgerlichen Obrigkeit lag dabei vor allem daran, daſs in dem kleinen State der kirchliche Friede um jeden Preis bewart bleibe; und so war denn trotz mancher Verteidiger, die W. fand, das vorläufige Ende des Prozesses dieses, daſs er am 13. Mai 1730 von dem „Rat der Dreizehn", d. h. von der Regierung, seines Amtes als Diakonus zu St. Leonhard „entlassen" ward. W. begab sich nun nach Amsterdam. Hier hatte ein Bruder des oben genannten Professor Johann Rudolph Wettstein, nämlich Johann Heinrich Wettstein (geb. 1649 in Basel, gest. 1726), eine Buchhandlung gegründet, die einen wolverdienten Ruf erlangt hatte; in ihr war u. a. im Jare 1711 die Ausgabe des N. T. gr. mit Zutaten von Gerhard von Mastricht erschienen. Schon Joh. Heinrich W. hatte sich mit unserm W. wegen einer neuen Ausgabe eines N. T. gr. in Verbindung gesetzt; nach seinem Tode hatten die Erben seines Geschäftes (seine Söne, denen später G. Smith beitrat) die Verbindung mit W. fortgesetzt und für ihren Verlag waren damals schon die ersten Bogen der neuen Ausgabe, welche W. herausgeben wollte, in Amsterdam gedruckt. Da diese Ausgabe nie erschienen ist, weil ihr Druck nicht lange danach sistirt wurde, so würden wir von ihr warscheinlich nichts wissen, wenn nicht der Conventus ecclesiasticus in Basel (vgl. Hagenbach a. a. O. S. 111) bei der gegen W. gefürten Untersuchung darauf bestanden hätte, daſs W. von seinem im Druck befindlichen N. T. ihm eine Probe vorlege. W. hatte ihm infolge davon die vier ersten Bogen, welche bis zum Anfang von Matth. 13 reichten, eingehän-

digt und der Konvent hat dann in seinem „theologischen Bedenken“, das in den gedruckten Akten des Prozesses wider W. veröffentlicht ist, nicht nur eine Beurteilung dieser Ausgabe gegeben, sondern auch den Abschnitt Matth. 1, 1 bis 2, 12 mit dem kritischen Kommentar abdrucken lassen; vgl. Acta oder Handlungen, betreffend die Irrtümer und anstößige Lehren H. J. J. W. [d. h. Herrn Johann Jacob Wettsteins] gewesenen Diac. Leonh. u. s. f. (Basel 1730, LXXII und 466 Seiten 4°), S. 48 ff. und S. 309 bis 313. Die Beurteilung des Konventes, in welchem sich vier Professoren der Theologie befanden, zeugt von einer doch auch für die damalige Zeit staunenswerthen Unfähigkeit, den Wert textkritischer Arbeiten zu verstehen; aber sie macht uns doch möglich, unter Hinzunahme des Abdruckes der ersten Seiten, uns eine Vorstellung von dem, was W. in dieser Ausgabe leisten wollte, zu machen. Das wichtigste ist, daſs die dem textus receptus vorgezogenen Lesarten in den Text selbst aufgenommen sind; unter ihnen befinden sich, so weit wir sehen oder von ihnen hören, beinahe nur solche, die heutzutage in allen kritischen Ausgaben Aufnahme gefunden haben (eine Ausnahme macht z. B. die Weglassung von καὶ δαιμονιζομένους Mt. 4, 24); die Anmerkungen, die wir, weil uns ein Schlüssel zu den Abkürzungen fehlt, nicht völlig verstehen können, sind nur textkritischer Art; in ihnen werden Versionen und Väter citirt und auf die vorhandenen Ausgaben und den außerbiblischen Sprachgebrauch Rücksicht genommen. — Als W. im J. 1730 von Basel nach Amsterdam zu seinen Verwandten gekommen war, ließ er dort noch im J. 1730 die Prolegomena, die er seiner Ausgabe des N. T. gr. hatte beigeben wollen, zunächst allein erscheinen und zwar one seinen Namen: „Prolegomena ad Novi Testamenti graeci editionem accuratissimam, e vetustissimis codd. mss. denuo procurandam, in quibus agitur de codd. mss. Ni Ti, scriptoribus graecis, qui No To usi sunt, versionibus veteribus, editionibus prioribus et claris interpretibus; et proponuntur animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum Ni Ti necessariae“ (Amsterdam 1730, apud R. et J. Wetstenios et G. Smith, 4 Bl. 201 S. 4°). Der Titel gibt den Inhalt vollständig an; im Vorwort, in welchem vom Verfasser in der dritten Person geredet wird, wird er als ein vir doctissimus, nec minori pietate, quam doctrina, bezeichnet; von der Ausgabe des N. T. selbst, die er vorhabe, „qualem et ipse et eruditissimus quisque iam dudum desiperaverant“, heißt es: in procinctu vero quum iam starent operae et iam pararetur editio, mora, quae differre coëgit, quod iam pene coeptum erat, aliunde est iniecta“. Was damals, im Jare 1730, den Weiterdruck seiner Ausgabe des N. T.'s verhindert hat, haben wir bisher nicht zu entdecken vermocht; wir möchten vermuten, daſs W. in der misslichen Lage, in welcher er sich nun befand, und nach den Erfarungen, die er gemacht, doch nicht für geraten fand, ein N. T. mit solchen Abweichungen vom textus receptus drucken zu lassen; vielleicht war auch seinen Verwandten der Mut vergangen, obgleich dies nach dem Vorwort zu den Prolegomenen, das doch in ihrem, der Verleger, Namen ausging, kaum anzunehmen scheint. Über diese Prolegomena, welche für die Geschichte der Textkritik von bedeutendem Interesse sind, weiteres zu berichten, müssen wir uns hier versagen; wir wollen nur erwänen, daſs W. die später von ihm eingefürte Bezeichnung der Handschriften mit großen lateinischen Buchstaben und arabischen Zalzeichen noch nicht anwendet, dagegen eine später von ihm wider aufgegebene Einteilung der griechischen Handschriften in vier Klassen, deren dritte diejenigen, qui a latinis librariis exarati sunt, und deren vierte die Minuskeln (?) umfaſst, vorgenommen hat. Als im J. 1731 Johannes Clericus, Professor der Philosophie am Remonstrantenkollegium zu Amsterdam, wegen seines Alters emeritirt wurde, wollten die Vorsteher der Brüderschaft der Remonstranten W. zu seinem Nachfolger erwälen; sie verlangten aber von ihm, daſs er vorher in einer gedruckten Schrift oder persönlich öffentlich vor dem Rate zu Basel sich von dem Verdachte, heterodoxe Ansichten zu hegen, reinigen solle. W. ging deshalb gegen Ende des J. 1731 wider nach Basel zurück und beschwerte sich über die Herausgabe der Akten, welche one die Censur zu passiren veröffentlicht waren. Es gelang ihm, sich in Betreff einiger häſslichen Verleumdungen seines Charakters in

denselben, wie z. B. dass er von Bentley ihm gegebene Gelder unterschlagen habe, glänzend zu rechtfertigen; auch war inzwischen die Stimmung der Regierung gegen ihn schon eine merklich andere geworden. Seine Sache ward neu untersucht, und das Ergebnis war, dass die Regierung am 22. März 1732 das frühere Urteil, one weiter auf W.'s Gegner zu hören, aufhob und erklärte, „dass der Diakonus W. eo ipso zu dem Predigtamt und der Verrichtung aller geistlichen Funktionen admittirt sei". W. predigte darauf wider in der Stadt, wie er angibt, sechzigmal, und teilte sogar in der Spitalkirche das Abendmal aus. Aber seine Feinde, namentlich Iselin und Frey, ruhten noch nicht; der Konvent wandte sich in einer neuen Eingabe gegen ihn an den Rat; als W. sich in Basel zu der erledigten Professur des Hebräischen meldete, wurde er von dem akademischen Senate für nicht wälbar erklärt; und als der Rat nun gar eine Eingabe W.'s an ihn vom Mai 1733, in welcher er sich sehr ungehalten über das Verfaren seiner Gegner aussprach, äußerst ungünstig aufnahm und die ihm im März 1732 erteilte Erlaubnis wider aufhob, hielt W. es für geraten, sich schleunigst wider nach Amsterdam zu begeben. Hier gestatteten ihm die Remonstranten jetzt, an ihrem Kollegium Vorlesungen zu halten; kaum hatte er aber damit begonnen, als ihm auch hier Hindernisse bereitet wurden. Der reformirte Kirchenrat hatte gegen seine Anstellung bei den Bürgermeistern Klage erhoben; außer W.'s Heterodoxien kam noch in Betracht, dass das remonstrantische Kollegium dem reformirten Athenäum keine Konkurrenz bereiten sollte. Nach langen Verhandlungen, über welche Böttger in der unten anzufürenden Abhandlung eingehend berichtet, ward am 21. Dezember 1733 bestimmt, dass W. remonstrantischen Studenten in der Philosophie und im Hebräischen Unterricht erteilen dürfe unter der Bedingung, dass er 1) keine socinianischen Ansichten äußere, 2) „sein vorhabendes griechisches Testament weder hier noch anderswo, es sei direkt, es sei indirekt, auf welche Weise es auch sein würde, herauskomme", 3) dass er Schriften nur unter der Aufsicht der Remonstranten herausgebe, und 4) dass er keine Apologie seiner Sache drucken lasse. W. fügte sich diesen Bedingungen. Wärend der Verhandlungen hatte er sich zur Professur der Beredsamkeit in Basel auf Drängen seiner dortigen Freunde gemeldet; als aber die Meldung nur angenommen wurde unter der Bedingung, dass er specimina einliefere, zog er sie zurück; im Jare 1734 wurde ihm nicht einmal gestattet, sich zur Professur der Ethik in Basel zu melden. Er ist fortan Professor am Remonstrantenkollegium in Amsterdam geblieben und schlug sogar die Professur der griechischen Sprache in Basel, als sie ihm im Jare 1744 durchs Los zu teil ward, aus. Im Jare 1745 machte er noch einmal eine Reise nach Basel, um seine betagte Mutter zu sehen; er ward dort nur mit ehrender Auszeichnung aufgenommen, obschon sein Hauptgegner Frey noch lebte. Im folgenden Jare ging er wärend der Sommerferien noch einmal nach England, um Handschriften des N. T.'s, namentlich eine syrische, zu vergleichen. Seine textkritischen Arbeiten hat er für sich wärend der ganzen Zeit in Amsterdam fortgesetzt, aber seine Ansichten über die wichtigsten dabei in Betracht kommenden Fragen, namentlich über den Wert der lateinischen Übersetzung und infolge davon der ältesten griechischen Handschriften, die er kannte, nach 1730 völlig geändert. Als er im Jare 1733 zum zweiten Male nach Amsterdam kam, ließen seine Verwandten gerade eine zweite Ausgabe des N. T. gr. von Gerhard von Mastricht drucken; mehr als die Hälfte war schon gedruckt; für das noch Übrige ward W.'s Hilfe erbeten. Er verbesserte eine Anzal Versehen in dem Variantenverzeichnisse und schrieb dann eine neue Vorrede zu der Ausgabe, die Amsterdam 1735 erschien. In dieser Vorrede, die er hernach auch in seiner großen Ausgabe (I, p. 178 ff.) abdrucken ließ und die natürlich one seinen Namen erschien, polemisirt er, one ihn zu nennen, gegen die kritischen Ansichten Bengels, dessen Ausgabe gerade erschienen war. W. wusste sich im Laufe der Zeit immer mehr Beschreibungen und Kollationen von Handschriften zu verschaffen, die er selbst nicht sehen konnte, und vervollständigte seinen kritischen Apparat außerordentlich, so dass in dieser Hinsicht die Verzögerung seiner Ausgabe dem Werte derselben sehr zu gute gekommen ist. Er unterhielt einen ausgebreiteten

gelehrten Briefwechsel; so unterhandelte er im Jare 1734 mit Johann Christoph Wolf in Hamburg über die Abtretung des Codex Fabri (Evg. 90, Act. 47, Paul. 14) an die Bibliothek der Remonstranten in Amsterdam; vgl. Delitzsch, Handschriftliche Funde, 2. Heft, S. 54 ff. Wann und wie er von der Einhaltung der ihm im J. 1733 auferlegten Bedingungen seiner Anstellung, namentlich von der zweiten, befreit ist, vermögen wir leider nicht zu sagen; doch zeigt die allerdings erst in den Jaren 1751 und 1752 erfolgte Ausgabe seines N. Test.'s, dass es geschehen sein muss. Sie erschien nach etwa vierzigjäriger Vorbereitung unter dem Titel: Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum mss., editionum aliarum, versionum et patrum necnon commentario pleniore ex scriptoribus veteribus hebraeis, graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii, Amstelaedami ex officina Dommeriana 1751 und 1752, 2 Bände Folio, in sehr schönem, aber nicht immer korrektem (vgl. z. B. den Text Apostelgesch. 1, 1) Druck. Wie schon der Titel sagt, konnte W. auch jetzt noch nicht wagen, die von ihm bevorzugten Lesarten in den Text selbst aufzunehmen, wie er es früher gewollt hatte. Der Text ist wesentlich derjenige der Elzevirausgabe von 1624, resp. 1633, doch mit Verbesserung einiger Druckfehler und einigen stephanischen Lesarten. Die von Wettstein bevorzugten Lesarten stehen zwischen dem Text und dem ausfürlichen Variantenverzeichnis; die Verläßlichkeit dieses letzteren ist von Michaelis u. a. ungebürlich in Zweifel gezogen, obschon Fehler in den vielen tausend minutiösen Angaben natürlich vorkommen. Der Hauptwert der Ausgabe liegt in den ausfürlichen Prolegomenen und in dem sachlichen Kommentar; beide zeugen von außerordentlichem Fleiß und großer Belesenheit. Der Kommentar bringt sachliche und sprachliche Vergleichungen aus der klassischen und jüdischen Litteratur, die noch heute eine reiche Fundgrube bieten; sie lassen, one dass es ausgesprochen wird, die Neigung W.'s zu rationalistischen Erklärungen merken, so dass Tregelles mit Recht von ihnen sagt, while some parts are useful, others are such, as only excite surprise at their being found on the same page as the text of the N. T. (Account of the printed text, p. 76). Die Prolegomena enthalten auch einen ausfürlichen Bericht über W.'s Leidensgeschichte, vor allem aber eine ungemein wertvolle und in dieser Ausfürung bisher nie versuchte Aufzälung sämtlicher W. bekannt gewordenen Handschriften und zwar im 1. Teil für die Evangelien, im 2. vor den betreffenden Abschnitten des Textes für die Paulinen, für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe (die Apostelgeschichte ist vor den kathol. Briefen gedruckt, weil sie sich mit diesen meistens in den Handschriften zusammen befindet) und für die Offenbarung. Wettstein hat selbst über hundert Handschriften, etwaige Teile derselben Handschrift nach der eben angegebenen Vierteilung besonders gerechnet, verglichen, andere haben andere für ihn verglichen. Er hat bekanntlich die noch übliche Bezeichnung der Handschriften in dieser Ausgabe zuerst eingefürt, die trotz ihres großen Mißstandes, da dasselbe Zeichen bei den verschiedenen Textteilen eine andere Handschrift bedeuten kann, nicht leicht wider wird aufgegeben werden (man hilft sich bekanntlich jetzt durch kleine Ziffern bei den Buchstaben und unterscheidet so z. B. D^1 und D^2, u. s. f.; vgl. auch Bd. II, S. 413 ff.). Dem zweiten Teil des Werkes sind hinzugefügt animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum Ni Ti necessariae, S. 851 bis 874, und eine Abhandlung de interpretatione Ni Ti, S. 874 bis 896, ferner indices u. s. f. bis S. 920, und schließlich als besondere Zugabe die beiden Briefe des Clemens nach einer syrischen Handschrift, über deren Wert W. sich täuschte. — W. starb nicht lange nach Vollendung dieser Arbeit am 9. März 1754 unverehelicht; seine Mutter und Frey überlebten ihn. Frey verfolgte ihn noch nach seinem Tode; als Jakob Krightout seine zum Andenken an W. gehaltene Rede hatte drucken lassen, ließ Frey eine epistola an ihn erscheinen (Basel 1754), in welcher er seine alten Vorwürfe gegen W. leidenschaftlich erneuerte, was Krightout zu einer Antwort Anlass gab; vgl. Hagenbach 1839, S. 75. Die prolegomena und animadversiones u. s. f. gab Semler neu heraus mit eigenen Anmerkungen, prolegomena, Halle 1764, libelli ad crisin et

interpretationem N. T., Halle 1766. Einen Abdruck der ganzen Ausgabe unternahm A. Lotze, doch erschienen nur die prolegomena, Rotterdam 1831, 4°. Hingegen veranstaltete der gelehrte Londoner Buchdrucker W. Bowyer eine Ausgabe des N. T.'s, in welcher er die von Wettstein unter dem Text empfohlenen Lesarten in den Text aufnahm und was W. tilgen wollte, in Klammern einschloss, London 1763, zwei Bände klein 8°, und hernach wider abgedruckt; vgl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 5. Ausgabe, II, S. 146. Über W.'s kritische Grundsätze, in denen sich von 1730 bis 1750 der heute bei den Textkritikern fast allgemein angenommenen Ansicht gegenüber ein Rückschritt nachweisen läßt, vgl. Scrivener und Tregelles in den schon angefürten Werken.

Aus der reichen Litteratur über W. heben wir hervor: Chaufepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, IV (1756), p. 683 ff. Ferner besonders drei Aufsätze in der Zeitschrift für die historische Theologie, im Jahrgang 1839, Heft 1, S. 73 ff., von Hagenbach; Jahrgang 1843, Heft 1, S. 115 ff., von L. J. van Rhyn; Jahrgang 1870, Heft 4, S. 475 ff., von Heinrich Böttger; die beiden letztgenannten handeln speziell von W.'s Erlebnissen in Holland. Athenae Rauricae, Basel 1778, S. 379 ff. Hagenbach, Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer, Basel 1860 (Festschrift), S. 45. **Carl Bertheau.**

Whately, Richard, Erzbischof von Dublin, war am 1. Februar 1787 in London geboren, wo sich seine Eltern vorübergehend aufhielten. Sein Vater hatte eine Präbende in Bristol und hier erhielt er sein Vorbildung bis zum Abgang auf die Universität Oxford. Er trat in das Oriel College ein, welches, nachher so berühmt als Pflanzschule des Traktarianismus, damals einen ganz anderen Charakter hatte. Es war das erste Kollege in Oxford, in welchem eine freiere Richtung und ein reges wissenschaftliches Streben sich zeigte. Es dankte seinen Aufschwung hauptsächlich Copleston, dem nachmaligen Bischof von Llandaff, der viele Jare als Fellow und von 1815 bis 1828 als Vorstand des Kollege einen Kreis hervorragender Schüler und Anhänger um sich sammelte, zu welchen außer Whately dessen etwas jüngerer Zeitgenossen Keble, Thomas Arnold, Milman und später J. H. Newman und Pusey gehörten.

Whately entwickelte sich nicht rasch. Bei aller Wissbegierde und eisernem Fleiß sah er sich doch anfänglich von vielen Studiengenossen überflügelt. Erst 1810 trat er in die vorderen Reihen, als er die Preisaufgabe „Was waren die Künste des Friedens, in welchen die Alten den Neueren nachstanden?" gewann. Das Jar darauf wurde er zum Fellow von Oriel gewält. Wärend er aber nur langsam sich die Anerkennung seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit anbante, hatte er durch seinen scharf ansgeprägten Charakter von Anfang an eine Stellung unter seinen Genossen gewonnen. Er war eine kräftige, biederbe Natur, voll Warheitsliebe und Rechtlichkeit, aber rücksichtslos und im höchsten Grade formlos. Disputiren war seine Leidenschaft, sei es, dass er im Ernst eine Sache verfocht oder nur um zum Widerspruch zu reizen oder den Gegner zu verblüffen, Paradoxen aufstellte. Wenn er, sagt ein Zeitgenosse, den Kopf zurückgeworfen, schweren Trittes in der Halle des Kollege einherschritt, war es, als wolle er allen Widerspruch niedertreten, wie der Elephant das Gestrüpp. Er hatte viel Mutterwitz und ließ ihn frei spielen, gleichgiltig, ob er verletze oder nicht. Zallose gute und schlechte Witze werden von ihm erzält, meist eigene, aber auch viele traditionäre, die sich als herrenlose ihm anhängten. Bewunderer seiner Originalität fand er viele, aber Freunde hatte er wenige; denn die meisten fürchteten ihn, und die er verletzt hatte, zogen sich zurück.

In seiner Stellung als Fellow hatte Whately die vollste Muße für wissenschaftliche Arbeiten und die beste Gelegenheit, seine Kenntnisse zu verwerten. Einen Einblick in den Gang seiner Studien gewärt sein Commonplace Book (aus seinem Nachlass von seiner Tochter herausgegeben), eine Art Tagebuch, in welchem er von 1810 an Gedanken und Bemerkungen über Verschiedenes auf-

zeichnete — ein Skizzenbuch, aus dem er später manches Blatt herausnahm, um die flüchtigen Umrisse auszufüren. Man sieht darin ganz den Mann, der er von Jugend auf bis ins Greisenalter war, kein origineller, schaffender Kopf, aber einer, der über alles selbständig denkt, sorgfältig prüft und, was damals Wenige wagten, auch theologische Fragen ernstlich untersucht und durchaus nach Erkenntnis der Warheit ringt, dabei lieber mit Wenigem, aber Sicherem sich begnügen will, als etwas stehen lassen, bloß weil es allgemein angenommen oder zweckmäßig ist. Andererseits widerte ihn nichts so an, als die destruktive Tendenz des Humeschen Skeptizismus, der manchen als die Spitze der Philosophie erschien. Er untersuchte dessen Prinzipien und legte seine gefärliche Tendenz bloß in der Broschüre „Historic Doubts relative to Napoleon Buonaparte, 1819. — Es war seine erste Schrift, die auch die populärste geblieben ist. Eine wissenschaftliche Widerlegung des Humeschen Skeptizismus ist es nicht und will es nicht sein. Whately wollte nur den Humeschen Grundsatz, daſs kein Zeugnis genügen könne, um die Wunder zu beweisen, in der Anwendung auf unbestrittene Tatsachen ad absurdum füren, und dies ist ihm in seiner humoristischen Weise vortrefflich gelungen. Um diese Zeit fing er auch an, Beiträge in die „Edinburgh Review“ zu liefern. Whately hatte schon einen bedeutenden Einfluſs in Oxford gewonnen, namentlich unter den Studirenden, auch waren ihm widerholt Predigten vor der Universität und im Jare 1822 die Bampton lectures übertragen worden, als er infolge seiner Verheiratung (1821), die ihn zum Aufgeben seines Fellowship's nötigte, eine Pfarrei in Halesworth, Suffolk, annahm, one jedoch den Verkehr mit Oxford zu vernachlässigen. Als Pastor war er tätig und zeigte sich freundlich und allezeit hilfebereit gegen seine Pfarrkinder. Seine Predigten waren meist in populärem Tone gehalten. Eine Frucht seiner theologischen Studien aus dieser Zeit sind seine „Essays on the difficulties in the Writings of St. Paul“, in denen er die Schwierigkeiten in der Schrift anerkennt und zu heben sucht, besonders aber bei der Erwälungslehre verweilt, die er im anticalvinistischen Sinne auffaſst. Um diese Zeit erschien auch eine anonyme Schrift „Letters on the Church by an Episcopalian“, in welcher die Unabhängigkeit der Kirche verlangt wurde und die großes Aufsehen erregte. Sie wurde allgemein Whately zugeschrieben, und dieser hat dem nie direkt widersprochen. Es war diese Schrift, welche Newmann den ersten Gedanken an eine Neugestaltung der Kirche eingab.

Whatelys Abwesenheit von Oxford war von kurzer Dauer. Er wurde im Jare 1825 zum Präsidenten von St. Albans Hall erwält. Hier trat er bald mit seiner Hauptschrift „The Elements of Logic“ 1825 hervor, ein Buch, das ihm in England und Amerika einen großen Namen gemacht hat und in beiden Ländern fast allgemein als Lehrbuch eingefürt worden ist. Das Studium der Logik war in Oxford seit Locke fast ganz vernachlässigt worden. Dieses wider zu Ehren gebracht zu haben, ist Whatelys Verdienst. Die Anregung dazu hatte er von Copleston empfangen und Vieles in seinem Werke benutzt, was er aus dessen Vorlesungen und Gesprächen darüber in sich aufgenommen. Bei der Ausarbeitung stand ihm Newman zur Seite, der auf kurze Zeit Vicepräsident von St. Albans und dazumal Whately sehr befreundet war.

Whately hat in seinem Werke zwar weder ein neues System aufgestellt, noch auch den Fortschritt in dieser Wissenschaft in anderen Ländern beachtet, vielmehr die aristotelisch-scholastische Logik wider zu Grunde gelegt, aber diese durch klare Auseinandersetzung und treffliche Erläuterungen anziehend zu machen gewuſst. So viel sich auch gegen diese Logik einwenden läſst (vergl. Sir W. Hamiltons scharfe Kritik in der Edinburgh Review 1833), so hat sie doch einen großen Einfluſs auf die Behandlung verschiedener Disziplinen ausgeübt und zu weiteren Forschungen (G. C. Lewis und Mansell) angeregt. In einem anderen Schriftchen — Essay Lessons of Reasoning — suchte Whately die Logik populär zu machen.

Auf diese Logik und im engen Anschluſs daran folgte Whatelys Rhetorik (Elements of Rhetoric 1828) ebenfalls ein sehr geschätztes Buch, und dann seine

Vorlesungen über Nationalökonomie. Es war ihm nämlich im J. 1830 die Professur für diese Wissenschaft übertragen worden — damals noch etwas so neues, dass er ihre Berechtigung namentlich religiösen Bedenken gegenüber dartun muste. Über diesen Studien versäumte Whately jedoch die theologischen nicht. Er ließ eine Schrift über die Irrtümer des Katholizismus (Errors of Romanism) erscheinen, die mit großer Mäßigung und tiefer Menschenkenntnis geschrieben ist und noch heute als beste Schutzschrift gegen die römische Kirche gilt. Hat er sich aber hiermit viel Dank erworben, so zog er sich auch wider viele Feinde zu durch eine Broschüre über den Sabbath, welche der in England herrschenden Auffassung des Sonntags entgegentrat.

Whately hatte sich durch seine Schriften einen bedeutenden Namen gemacht und durch seine Lehrgabe auch als Docent sich ausgezeichnet; und obwol er manchen Strauß zu bestehen hatte, auch mit seinen kirchlich- und politisch-liberalen Ansichten ziemlich isolirt stand, so schien er doch nirgends sich wol zu fülen, als in dem akademischen Berufe, und für kein anderes Amt sich so zu eignen.

Wie groß war daher das Erstaunen, als im Herbst 1831 Whatelys Erhebung zum Erzbischof von Dublin in Oxford vernommen wurde. Es war fast unerhört, dass ein Geistlicher vom Katheder unmittelbar auf einen Erzstul erhoben wurde. Man konnte nicht begreifen, wie die Regierung es wagen mochte, statt eines Iren einen Engländer, statt eines Konservativen einen Liberalen, einen, der der Trennung der Kirche vom Stat das Wort geredet, nach Irland zu senden, wo alles aus den Fugen zu gehen schien. Und das Schlimmste war, dass Whately im Geruch der Heterodoxie stand. Einmütig wurde gegen diese Wal protestirt. Die Prälatenbank, der Bischof von Exeter an der Spitze, erhob sich gegen ihn, von den Kanzeln und von der Presse wurde der verderbenbringende Schritt der Regierung beklagt und verdammt. Ebensowenig konnten es Whatelys Freunde begreifen, wie er seine hohe und einflussreiche Stellung auf der Universität aufgeben möge, um einen verlorenen Posten zu besetzen, statt des gefeierten Lehrers eine kirchenfürstliche Null zu werden; wie er, der aufrichtigste Mann, eine Stellung annehmen könne, welche nur mit Gründen zu verteidigen war, die er bei Anderen sicher würde verdammt haben. Denn bei all der idealen Auffassung der anglikanischen Kirche in Irland als einer Missionskirche, konnte man sich doch nicht verhehlen, dass sie solchen Beruf in der Tat nie erfüllt habe, und dass ihr bester Rechtstitel der Grundsatz sei: cujus regio, illius religio. Aber eben die abnorme Stellung der irischen Kirche schien den paradoxen Mann zu reizen, und gewiss auch die Hoffnung, auf einem ausgedehnten, wenn auch noch so schwierigen Berufsfelde seine Kräfte zum Wole seiner Mitmenschen in großartigem Maßstabe verwenden zu können — ein Wunsch, den er selbst seine Hauptleidenschaft nennt und lange mit sich herumgetragen hat (s. Commonplace Book z. J. 1818).

Man kann sich die Aufnahme denken, die Whately in Dublin fand. War ihm schon ein böses Gerücht vorangegangen, so tat er auch Jare lang gar nichts, um das Vertrauen der Geistlichkeit zu gewinnen. Auch im erzbischöflichen Talar blieb er unverändert der witzige, derbe, unbekümmerte Fellow. Statt salbungsvoller Ansprachen und väterlicher Ratschläge bekamen die Geistlichen, wenn sie im erzbischöflichen Palast sich einfanden, Witze zu hören; logische Fallen wurden ihnen gestellt, und wenn sie darein gingen, wurden sie tüchtig ausgelacht. — Auch das äußerst unbekümmerte formelle Wesen des Erzbischofs fiel unangenehm auf. Man konnte z. B. den hochwürdigen Herrn gemütlich seine Thonpfeife rauchend und auf den Sperrketten, die seinen Hof abgrenzten, sitzend oder hemdärmelig im Garten arbeitend finden. Doch das waren nur Nebensachen und von keinem Belang dem Anstoß gegenüber, den seine theologischen Ansichten der Geistlichkeit gaben. Hatte er diese schon zuvor durch seine liberalen Anschauungen und besonders durch seine Ansicht über den Sabbath und die Prädestination gegen sich eingenommen, so erweiterte sich die Kluft durch die rücksichtslose Art, mit der er fortfur, Schwierigkeiten hervorzusuchen, Gegengründe gegen den Glauben aufzu-

stellen, one sie, wie man glaubte, ernstlich zu widerlegen, und wol am meisten durch seinen offen ausgesprochenen Widerwillen gegen die Einseitigkeiten der evangelischen Richtung, gegen die fanatische und doch oberflächliche Weise, in der der Katholizismus in Bausch und Bogen verdammt wurde, und gegen die Proselytenmacherei, in der Viele die Hauptaufgabe der anglikanischen Kirche in Irland sahen. Da konnte er wol manchmal einen eifrigen Proselytenmacher aufs Korn nehmen, ihm die Gegengründe, die ein Katholik aufstellen würde, harscharf vorhalten und ihn auffordern, dieselben ebenso scharf zu widerlegen, und den Armen so in die Enge treiben, dass er kleinlaut abzog. Und als wäre es damit nicht genug gewesen, so rief er zur Zeit der Cholera im Jare 1832 einen Sturm der Entrüstung hervor, als er sich gegen die Totenbettreue und die Wirksamkeit des Sakraments bei Sterbenden, was von der letzten Ölung der katholischen Kirche wenig verschieden sei, aussprach und sogar es für unnötig erklärte, dass die Geistlichen sich der Gefar der Ansteckung aussetzten! Whately war so ganz das Gegenstück seines Vorgängers, der nicht bloß in religiösen Anschauungen mit seinem Klerus harmonirte und jeden Anstoß vermied, sondern auch äußerst zuvorkommend und herablassend gegen seine Geistlichen war und der Würde des Kirchenfürsten nie etwas vergab.

In friedlichen Zeiten wäre gewiss ein änlicher Mann viel mehr am Platze gewesen, als Whately. Aber Irland befand sich dazumal in der gefärlichsten politischen und kirchlichen Krisis. Wol war kurz zuvor durch die Katholikenemanzipation eine wichtige Konzession gemacht worden, aber wie diese nur als Abschlagszalung angesehen wurde, das zeigte die Repealagitation und der blutige Zehntenkampf. Durch beide war die Existenz der bischöflichen Geistlichen und der Kirche selbst gefärdet. Die Regierung musste weitere versönliche Schritte tun, und Whately war ganz der Mann dazu, ihr dabei die Hand zu bieten. Er war kein Parteimann. Gerecht und billig nach allen Seiten, ruhig und besonnen, aber fest und sicher ging er seinen Weg, völlig unbekümmert um das Urteil Anderer. Er stimmte für die Reduzirung der 30 Bistümer auf 12, so heftig auch die englischen Prälaten dagegen protestirten, und ebenso für die Übertragung der Zehntpflicht von den armen katholischen Pächtern auf die wolhabenden meist protestantischen Grundbesitzer. Obwol er den Rechtsbestand der anglikanischen Kirche aufrecht halten wollte, so hielt er doch Billigkeit und Mäßigung den Katholiken gegenüber für das wichtigste Erfordernis, trotz der Unzufriedenheit der evangelischen Partei und der Orange Loge, welche seit dem Jare 1828 sich neu organisirt hatte und immer größere Teilnahme unter dem protestantischen Adel fand. Auf seiner Pfarrei Stillorgan machte er keinen Unterschied in der Unterstützung katholischer und protestantischer Familien. Auch fand er es nur zweckmäßig und billig, die Heranbildung katholischer Geistlicher im Lande selbst zu fördern, und stimmte deshalb für die Maynoothbill. Sein Ziel war, ein solches Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken herzustellen, wie es sich sonst in paritätischen Ländern findet und auf gegenseitige Achtung gegründet ist. Deshalb war er auch entschieden gegen Proselytenmacherei, zumal wenn sie äußere Vorteile als Lockmittel gebrauchte. Wie war er nicht entrüstet über jenen abenteuerlichen Kreuzzug, den anfangs der fünfziger Jare 100 Prediger verschiedener Denominationen nach Irland machten, um, jeder durch 100 Predigten, das katholische Land für das Evangelium zu erobern. Er sah darin nicht bloß einen unbefugten Eingriff in die Diözesanrechte, ein offenes Misstrauensvotum gegen die angestellten Geistlichen, von deren Missionsberuf man ja sonst so viel zu rühmen wusste — das Unreife und Verkehrte des ganzen Plans war ihm in der Seele zuwider, zumal da sich herausstellte, dass einzelne Protestanten die Rolle des Katholiken übernommen, um sich scheinbar von dem Prediger bekehren zu lassen. Nein, von einem blinden Bekehrungseifer hoffte und wollte er keine Evangelisirung Irlands. War solche zu hoffen, so konnte sie nach seiner Ansicht nur auf dem Wege gründlicher Belehrung und klarer Überzeugung geschehen, und das Mittel dazu war die Volkserziehung. Ob ihm jenes Ziel als erreichbar

vorgeschwebt, soll hier nicht erörtert werden, aber als nächste und allerwichtigste Aufgabe, um das tiefgesunkene Land wider zu heben und ein besseres Einvernehmen zwischen Protestanten und Katholiken anzubanen, erschien ihm die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder in Volksschulen. Die englische Regierung hatte schon vorher den Versuch einer Volkserziehung auf Grund religiöser Gleichstellung gemacht, aber der Widerstand seitens der Bischöfe und Geistlichen war zu mächtig gewesen; auch hatte sich niemand gefunden, der die Sache energisch in die Hand genommen hätte. Da war nun Whately ganz der Mann auf den Platz. Er warf sich mit aller Kraft und Liebe auf die hochwichtige Sache. Zwanzig Jare lang war er die Seele der Erziehungskommission. Er regelte und überwachte nicht nur das Schulwesen, sondern verfasste auch die meisten Schulbücher, alle ausgezeichnet durch Einfachheit und Klarheit. Selbst die Sprüche auf dem Umschlage der Schreibhefte hat er ausgewält. In öffentlichen Reden und zalreichen Broschüren entwickelte und verteidigte er das noch neue und hart angefochtene System der Nationalerziehung. Selbst das Misstrauensvotum, das ihm die irischen Protestanten gaben, als die Sache vor das Parlament zur Untersuchung kam, machte ihn nicht irre. Hatte er sich doch das Vertrauen der Katholiken erworben und war mit dem katholischen Erzbischof Dr. Murray fortwärend im besten Einvernehmen gewesen. Mit Zustimmung des letzteren waren drei kleine religiöse Schriftchen eingefürt worden: „Einleitende Lectionen über das Christentum“ (Introductory Lessons on Christian Evidences, — ein Werkchen, das in sieben Sprachen übersetzt und in zallosen Auflagen verbreitet worden ist); ferner „Lectionen über die Wahrheit des Christentums“, sowie eine kleine Liedersammlung, — alle sorgfältig so gehalten, dass sie den Katholiken keinen Anstoß geben konnten und doch die Grundlehren des Christenthums enthielten. Die Sache nahm einen erwünschten Fortgang; im Jare 1851 gab es über 4800 Nationalschulen mit mehr als einer halben Million Kinder. Aber der Tod Dr. Murrays gab der Sache einen gewaltigen Stoß. Im Jare 1850, demselben Jare, in welchem die römische Kurie es wagte, in England 12 Bistümer zu errichten, war in Irland Dr. Cullen zum Erzbischof von Armagh und apostolischen Delegaten ernannt worden. Unter seinem Vorsitz wurde eine Synode in Thurles gehalten und unmittelbar darauf ein Aufruf an die Katholiken zur Gründung einer katholischen Universität erlassen, wobei die Erziehungsfrage zur Erörterung kam. Es wurde geltend gemacht, die Erziehung könne nicht in weltliche und geistliche getrennt werden, sie sei ein Ganzes. Zugleich wurde ein Angriff auf die Musterschulen und Queen's Colleges gemacht. Nach Murrays Tode versetzte der Papst Cullen nach Dublin. Und nur zu bald musste Whately, der auf jene Angriffe in einem öffentlichen Vortrage geantwortet hatte, erfaren, wie rasch in aller Stille die ultramontane Richtung um sich gegriffen hatte. Bei dem Besuche einer Musterschule fand er, dass jene drei Bücher troß der Verordnung gar nicht eingefürt waren. Er klagte deshalb bei der Erziehungskommission, aber diese strich in Whatelys Abwesenheit einfach jene Schriften aus der Liste der Schulbücher. Whately erklärte hierauf seinen Austritt aus der Kommission. Später kam die Sache vor das Haus der Lords, wo Whately sich bitter beklagte, dass jene Bücher, die einstimmig von der Kommission angenommen worden und als zum System der Nationalerziehung gehörig betrachtet werden müssten, verworfen worden seien. Es wurde ihm erwidert, dass die Kommission eben so gut das Recht habe, Bücher abzuschaffen als einzufüren. Zudem hatte sich die Mehrzal der Episkopalen längst gegen jene Bücher erklärt, weil sie die spezifischen Lehren des Protestantismus nicht enthalten, und schon 1840 die kirchliche Erziehungsgesellschaft gegründet. Die Nationalschulen bestanden freilich fort, aber mit völlig getrenntem Religionsunterricht, also mit Ausmerzung des Elementes, das Whately als das Wesentliche des Systems angesehen hatte. Das Misslingen seines Lieblingsplans war für Whately der schwerste Schlag, der ihn bisher getroffen hatte. Bis an sein Ende hat er ihn nicht verschmerzt. Und doch hat dieser Streit mit der katholischen Partei, in welchem Whately das Opfer der ultramontanen Umtriebe geworden zu sein schien, viel dazu beigetragen, ihn in der Ach-

tung der Episkopalen und der Protestanten überhaupt zu heben und ein freundliches Verhältnis zur evangelischen Partei herzustellen.

Whately hatte sich seine Stellung Schritt für Schritt erkämpfen und ein volles Maß von Hass, Misstrauen und Verleumdung tragen müssen. Auch das hat man ihm vielfach zum Vorwurf gemacht, dass er sich von Schmeichlern und Stellenjägern leiten lasse. Aber der edle Kern seines Wesens leuchtete doch immer heller durch die rauhe Schale hindurch. So rücksichtslos er auch gegen seine Geistlichen erschien, so hatte er doch ein warmes Herz für sie. Er hatte sie und andere Familien in den Zeiten des Zehntenkampfes und der Hungersnot reichlich unterstützt und in der Stille unendlich viel Gutes getan. Wie schön stach seine Uneigennützigkeit gegen den Nepotismus einiger anderen Prälaten ab, die als Häupter der evangelischen Partei galten! Whately hat nie reiche Pfründen den Seinigen gegeben. Alles, was er tat, war, dass er seinem Sone, einem verdienten und sehr tüchtigen Geistlichen, eine Pfarrstelle mit mittelmäßigem Einkommen in Dublin gab. Allmählich hatte sich auch ein billigeres Urteil über seinen theologischen Standpunkt Ban gebrochen. Man sah doch, dass er kein so schlimmer Ketzer sei, dass es ihm wenigstens mit allem, was er als seine Überzeugung aussprach, völlig Ernst sei. Und bei aller Milde, die er gegen die Katholiken an den Tag legte, wusste man doch, dass er der Letzte sein würde, ihrem System zu huldigen. In einer Zeit, wo die Flut des Traktarianismus hoch ging und auch einige englische Bischöfe mit sich zu reißen drohte, konnten sich die irischen Episkopalen rühmen, in ihrem Erzbischof den tüchtigsten Bekämpfer dieser Richtung zu haben. Die Geistlichen waren in so vielen Punkten anderer Ansicht als ihr Erzbischof. Und doch konnten sie viel von ihm lernen, one ihrer Überzeugung etwas zu opfern. Er gab bei so manchen Gelegenheiten (Visitationen, Ordinationen 2c.) treffliche praktische Winke und allezeit eine höchst belehrende Überschau über die kirchlichen Zeitfragen. Seine Pünktlichkeit in Amtsgeschäften war musterhaft. Allerdings waren diese keine große Last. Seine Provinz umfasste in 6 Diözesen nur etwa 200,000 Episkopale, so dass auf eine Diözese nicht so viele Kirchenmitglieder kamen, als auf eine Pfarrei in London. Auch das konnte das gute Einvernehmen nur erhöhen, dass seine Frau und Töchter sich mit Eifer woltätiger Anstalten annahmen, Armenschulen gründeten und die kirchliche Katholikenmission unterstützten, wenn auch Whately sich selbst dabei nicht beteiligte. Doch, zur allgemeinen Freude, interessirte er sich später für eine Gesellschaft zur Unterstützung der vom Katholizismus Übergetretenen, und ging einmal als Vertreter derselben nach Birmingham. Nicht zu vergessen ist, dass er sich auch durch öffentliche Vorträge, z. B. in Jünglingsvereinen, populär machte und durch Beteiligung bei der irisch-statistischen Gesellschaft, sowie durch Gründung eines Lehrstuls für Nationalökonomie in Dublin sein allgemeines Interesse für die Hebung Irlands an den Tag legte. Er war nicht bloß Kirchenfürst, er gehörte überhaupt zu den ersten und angesehensten Männern des Landes. Hatte er doch in Abwesenheit des Lord-Lieutenants vorübergehend auch dessen Stelle versehen. Es fürt uns dies auf Whatelys vielseitige Tätigkeit außerhalb seines nächsten Berufs.

Alle wichtigen Fragen in Stat und Kirche, in der Erziehung und in der Wissenschaft fasste er ins Auge. Als Vertreter der irischen Prälatenbank ist er öfters im Hause des Lords gewesen und zu vielen Kommissionen hinzugezogen worden. Teils in seinen Reden im Parlament, teils in Broschüren hat er seine Ansichten über die verschiedensten Zeitfragen ausgesprochen und dabei immer seinen unabhängigen und freisinnigen Standpunkt behauptet. So sprach er sich bei der vielbewegten Frage über Revision der Liturgie für zweckmäßige Änderungen im einzelnen aus, eben so für Verbesserung der autorisirten Bibelübersetzung, für die Aufhebung des Verbots einer Heirat mit der Schwester der verstorbenen Frau, für Judenemancipation, wie früher für liberale Behandlung der Katholiken.

Er hatte viel statsmännische Tüchtigkeit. Schon in Oxford hatte er sich eingehend mit allen Fragen des Statshaushaltes beschäftigt und Vorlesungen

über Nationalökonomie gehalten. Ein großes Verdienst und viele Anerkennung erwarb er sich durch die Reform des Armenwesens, zu der er mit seinem früheren Kollegegenossen Senior den Plan entwarf. Ferner hat er sich mit dem Transportationssystem genau bekannt gemacht und auf dessen Aufhebung angetragen, da es im einzelnen äußerst ungerecht und im allgemeinen verfehlt sei, sofern es von Verbrechen nicht abschrecke. Denn nur das letztere sah er als den Zweck der Strafe an, nicht auch Genugtuung für das Gesetz und Besserung der Sträflinge. Aus gleichem Grunde hat er sich auch gegen die Todesstrafe ausgesprochen.

So vielseitig und gleichmäßig tüchtig zeigt sich Whately, dass es schwer sein möchte zu sagen, in welcher Eigenschaft er am meisten Berühmtheit erlangt hat, ob als Logiker oder Theologe, als Gelehrter oder Praktiker, als Kirchenmann oder Statsmann und — nicht zu vergessen: als Schriftsteller oder als echt englisches Original.

Doch nur als Theologen haben wir ihn hier noch näher in's Auge zu fassen:

Whatelys theologischer Standpunkt ist im wesentlichen der des rationalen Supranaturalismus. Insbesondere schließt er sich an Paley an, dessen Evidenzen und Moralphilosophie er herausgegeben hat. Jedoch hat er auch hier die Selbständigkeit seines Denkens bewart, vieles schärfer und richtiger bestimmt und sich von Paleys Nützlichkeitsprinzip in der Moral losgesagt, wärend er dessen Horae Paulinae als unübertroffenes Meisterwerk anerkennt. Ein schöpferischer Theologe war Whately nicht. Er hat nie ein größeres Werk unternommen, dagegen in zalreichen Abhandlungen, Universitätspredigten, Ordinations- und Pastoralreden die wichtigsten Punkte und besonders die Zeitfragen vorgenommen. Es würde zu weit füren, sie alle aufzuzälen. Die wichtigsten sind: „Essay I. II. III. Serie“; — „The Kingdom of Christ“; — „Thoughts on the Sabbath“; — „Scripture Doctrine concerning the Sacraments“; — „View of the Scripture Revelation respecting a future state“. — Alle Abhandlungen sind in dem meisterhaften Essaystil, in klarer bündiger Sprache geschrieben und der Gegenstand nüchtern und unparteiisch behandelt. Direkte Polemik vermeidend, hat Whately doch immer die Gegner verschiedener Art, besonders die Traktarianer, im Auge und bekämpft sie mit ruhiger Würde und logischer Schärfe. So wenig Whately eine theologische Schule begründet hat, so hat doch die Art seines Denkens auch auf die englische Theologie einen großen Einfluss ausgeübt. Man denke nur an die bekannten Männer der breitkirchlichen Richtung.

Versuchen wir es, Whatelys so vielfach angefochtene Ansichten kurz darzulegen. Was zunächst das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung betrifft, so sagt er: „Man hält die Vernunft für stark genug, eine Warheit zu entdecken, weil, nachdem eine Lehre durch die Offenbarung unserem Glauben vorgehalten worden ist, die Vernunft die Warscheinlichkeit derselben sieht. Und so geschieht es, dass ein System sogenannter natürlicher Religion mit der Beute der Offenbarung ausstaffirt wird — ein System, wie es der Mensch für sich nie hätte aufstellen können. Und diese natürliche Religion wird nun von Manchen zum Maßstab gemacht, um die Aussagen der heiligen Schrift darnach zu prüfen, was nichts anderes ist, als wenn man ein Original nach einer inkorrekten Kopie verbessern wollte“.

„Was die Vernunft selbst entdecken kann, ist nicht geoffenbart. Was von ihr nicht entdeckt werden kann, aber auch nicht im Widerspruch mit ihr steht, dafür genügt die Bestätigung durch einzelne Stellen der Schrift. Was aber gegen die Vernunft ist, muss aufs stärkste bezeugt sein, um Gegenstand des Glaubens werden zu können“. — „Die Vernunft muss selbst anerkennen, dass es im Rate des Höchsten Vieles geben müsse, was über den Bereich der Vernunft gehe. Allerdings muss alles, was den Begriffen der Vernunft zuwider ist, mit der äußersten Behutsamkeit angesehen werden. Ist es aber klar und entschieden in der Schrift ausgesprochen, so muss es angenommen werden, und es ist eben zu dem Zweck da, den Glauben zu prüfen.“

Diese und viele änliche Aussprüche zeigen deutlich, wie Whately das Recht und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung anerkennt, aber auch dem Denken seine Stellung wart. „Die Sache der Warheit überhaupt“ — hatte er schon in seiner Logik gesagt — „und nicht am wenigsten die religiöse Warheit gewinnt durch alles, was gesundes Denken fördert und die Entdeckung von Trugschlüssen erleichtert“. Innerhalb des von der Offenbarung umschlossenen Gebietes ist die Vernunft angewiesen, die Warheit zu finden und Falsches oder Unsicheres auszuscheiden. Aber in das metaphysische Gebiet darf sie sich nicht wagen, nicht nach den letzten Gründen fragen. So sagt Whately z. B. über den Opfertod Christi: „Warum das unschuldige Blut Christi für die Erlösung der Menschen vergossen werden muſste, wissen wir so wenig, wie Abraham wuſste, warum ihm Gott die Aufopferung seines Sones befohlen; auf diese Frage Warum? gibt es nur die Antwort: weil die Schrift sagt, daſs es geschehen ist unter tatsächlichen Umständen, sofern nämlich die Juden Jesum verwarfen und kreuzigten. Wir haben aber kein Recht, zu sagen, daſs sein Tod unter der entgegengesetzten Voraussetzung der allgemeinen Anerkennung Christi notwendig gewesen wäre. Man vgl. 1 Kor. 2, 8; Apg. 3, 17.“ — Es kommt also alles auf das äußere Zeugnis an, das gleich einem strengen, wenn auch unverstandenen Gebot Unterwerfung fordert. Eine Vermittelung für das Denken, eine Überzeugung mittelst tieferen Erforschens der Schrift wird weder verlangt noch versucht. Whately ist darin der echte Jünger der alten Evidentialschule. Der Glaube ist nichts anderes als ein Schluſs, der aus historischen Prämissen gezogen wird. Und dann ist es freilich die wichtigste Aufgabe, die Evidenzen, durch die der Glaube vermittelt wird, zum Gemeingut der Christen und den Jungen wie den Alten mundgerecht zu machen, wie das Whately als seine besondere Aufgabe angesehen hat. Er sah aber nicht, wie das weder praktisch noch wissenschaftlich genügen kann, und wie er selbst auf halbem Wege stehen blieb, wenn er das Zeugnis der heiligen Urkunden als unmittelbar sicher annahm, statt zuvörderst auf deren Ursprung und Komposition zurückzugehen.

Den Inhalt der Schrift betreffend, macht er zunächst geltend, daſs dieselbe keine spekulativen, sondern praktische Warheiten und zwar in populärer Sprache enthalte. „Die Bibel“ — sagt er schon in seiner Logik — „ist nicht ein Gesetzbuch, sondern ein System der Motive und Prinzipien“. Er unterscheidet sodann zwischen dem religiösen oder eigentlichen Offenbarungsinhalt und den anderen Bestandteilen (historischen, naturgeschichtlichen u. s. w.), welch letzteren er nur relativen Wert zuschreibt, daher auch die Wissenschaft, durch sie unbehindert, ihren eigenen Weg gehen könne. Der religiöse Inhalt aber hat absoluten Wert. Er ist göttlich eingegeben, entweder wörtlich oder nur dem Inhalt nach. Dabei wird großes Gewicht gelegt auf die leitende und bewarende Tätigkeit des heil. Geistes. Daſs z. B. die heil. Schrift keine Formularien enthält, wie Glaubensbekenntnis, Katechismus, Liturgie, daſs Paulus von den Ältesten in Antiochien und nicht von den Aposteln ordinirt wurde, ist der speziellen Vorsehung des heil. Geistes zugeschrieben. Und so tritt derselbe auch überall belehrend ein, wo ein Miſsverständnis möglich wäre, wo aber etwas nicht näher bestimmt ist, muſs die nächstliegende Auffassung genommen werden. Damit ist schon Whately's Interpretationsprinzip ausgesprochen. „Man muſs“ — sagt er — „die Schrift nicht bloß für sich und im Zusammenhang studiren, sondern auch überall die Worte so fassen, wie sie die Personen, an welche sie zunächst gerichtet waren, verstehen konnten — außer wenn die triftigsten Gründe dagegen sprechen. Wol mag, was jener Zeit als die nächstliegende Auffassung erschien, uns als die entferntere dünken, oder umgekehrt, aber doch ist diese Auffassung die allein richtige, und bewart uns davor, daſs wir nicht das Bildlichgeredete wörtlich, das Wörtlichgemeinte bildlich verstehen. Was sich den ersten Christen als der nächste Sinn bot, muſs das Richtige sein, denn sonst würde der heil. Geist oder die inspirirten Apostel dem Miſsverständnis vorgebeugt haben (das argumentum ex silentio, das er überhaupt gar oft anwendet). Um nun aber die Auffassung der Apostel und ersten Christen zu ermitteln, müssen teils die Umstände, unter denen

etwas gesagt wurde, teils ihre vorhergehende Erziehung in der Gesetzreligion und ihre daher stammenden Begriffe und Anschauungen über heilige Gebräuche u. s. w. in's Auge gefaſst werden. So kann man zu dem ursprünglichen Verständnis der Schriftworte gelangen. Eine infallible Autorität für die Schrifterklärung gibt es nicht, es bedarf auch keiner solchen. Die heil. Schrift erklärt sich selbst und ist die höchste und völlig genügende Autorität für die Kirche wie für den Einzelnen. Auch die scheinbaren Widersprüche schaden ihrem Ansehen nicht; sie sind da, um zum Forschen zu reizen, und heben sich bei sorgfältiger Vergleichung.

Es ist unnötig, auf die Mängel in den obigen Auseinandersetzungen hinzuweisen, vielmehr soll nur daran erinnert werden, wie zu der Zeit, da Whately zuerst mit dieser Anschauung über die Schrift und deren Erklärung auftrat, der starre Inspirationsbegriff und die Gewonheit, aus der Schrift nur dicta probantia herauszuziehen one alle Rücksicht auf den Zusammenhang, das herrschende war. Whately war einer der ersten, die es wagten, die Schrift nach historisch-grammatischen Prinzipien auszulegen. Doch hat er diesen Grundsatz nicht immer rein zur Anwendung gebracht, sondern bei Herausstellung des Lehrgehaltes der Schrift durch seine praktisch-sittliche Anschauung beeinflussen lassen. Um nun die Lehren zu erwänen, in denen er entweder von der Lehre seiner Kirche oder den herrschenden Ansichten abwich, so war es hauptsächlich seine Erwälungslehre, wodurch er zuerst Anstoß gab. „Die Erwälung“ — sagt er — „ist in der alttestamentlichen Ökonomie ganz arbiträr, aber sie bezieht sich dort nicht auf Individuen, sondern auf das ganze Volk. Sie hat die Segensverheißungen zum Inhalt, die Allen im Volke nahe gebracht werden, damit sie sie durch Gehorsam verdienen. Ebenso sind im neuen Bunde alle Mitglieder der christlichen Kirche berufen und auserwält aus allen Völkern zur ewigen Seligkeit, sofern ihnen das Evangelium gepredigt und die Gnadenmittel geschenkt werden. Es hängt aber von ihnen ab, ob sie dieselben zu ihrer Seligkeit benutzen. In Beziehung auf den Einzelnen bestimmt Gottes Vorherwissen nicht notwendig sein Tun. Es bezieht sich also die Erwälung auf die Ermöglichung des Heils, nicht dessen Erlangung — außer in der einen Stelle: „Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwält“, wo auf die vorausgeblickt wird, welche die Heilsmittel zu ihrer Seligkeit benutzt haben“.

Seine Christologie hat Whately ausfürlicher dargelegt in der Schrift „The Kingdom of Christ“. Für die Gottheit Christi spricht das Zeugnis des ganzen Neuen Testaments, am stärksten das Selbstzeugnis Jesu. Daſs er sich Gottes Son in einem viel höheren Sinne genannt, als dieser Name im Alten Bunde verstanden wurde, ist außer Frage. Auch seine Feinde faſsten es so, daſs er sich die Gottessonschaft im eminenten Sinne beilege. Am wichtigsten aber ist Christi Zeugnis vor dem Synedrium und Pilatus. Nicht daſs er sich als Messias bekannte, sondern daſs er sich Gottes Son nannte, wurde ihm als Blasphemie angerechnet. Um den Anspruch, den er auf göttliche Ehre macht, dreht sich die Frage über seine göttliche Sendung und die Warheit des Christentums. Er hat sich aber entschieden als Gottes Son bekannt, und dies für Blasphemie zu erklären, würde unendlich mehr Schwierigkeit haben, als seine Berechtigung dazu anzuerkennen. Steht aber die Gottessonschaft durch die Selbstaussage Christi und das Zeugnis der Schrift fest, so ist die Incarnation als ein außerordentlicher Akt der Offenbarung, als „Manifestation der göttlichen Natur an die Menschen“ anzusehen, um 1) die Gottheit unserem Verständnis näher zu bringen, und 2) ein vollendetes Vorbild menschlicher Vollkommenheit zu geben. — Hierin findet Whately die wesentliche Bedeutung der Menschwerdung. Er hält zwar die Lehre vom Opfertod Christi fest, weil die Schriftstellen dafür so klar und zalreich seien, weil die ersten Christen den Tod Christi entschieden so ansahen, und weil der heil. Geist dieser Auffassung im Falle des Irrtums sicher entgegengetreten wäre. Aber wenn der Tod Christi, wie Whately sagt (s. oben), nur unter gewissen Umständen stattgefunden hat, so fällt die schlechthinige Notwendigkeit des Versönungstodes weg. Ganz änlich ist es bei der Rechtfertigungslehre. Auch da hält

Whately fest, dass nach Paulus der Tod Christi der Grund unserer Erlösung sei, er will aber nichts von einer justitia imputata wissen, sondern legt alles Gewicht auf das sittliche Moment. Die christliche Offenbarung ist ihm wesentlich eine Offenbarung der Warheit im Wort und Vorbild Christi. Nach der anderen Seite ist das Christentum eine sociale Religion, das Reich Christi eine bestimmte Gesellschaft, deren Mitglieder zugleich anderen Gesellschaften angehören können; damit ist die Lösung der Frage über das Verhältnis von Kirche und Stat gegeben. Die Grundverfassung dieser Gesellschaft hat Christus selbst gegeben, aber die Ausfürung der Anordnungen Christi fällt dieser Gesellschaft, d. h. der Kirche zu. Sie hat, wie jede Gesellschaft, ihre Beamten mit dem Recht, Regeln aufzustellen, Mitglieder aufzunehmen und auszuschließen. Dies ist das Schlüsselamt, dessen Gewalt, zu binden und zu lösen, sich nicht auf Sündenvergebung bezieht, sondern nur auf Kirchenbußen. Das Wesentliche nun, das in der Schrift enthalten ist, hat allgemeine Geltung, das Untergeordnete, was der Selbstbestimmung des Kirchenregiments überlassen ist, hat nur relative Gültigkeit. Dem gegenüber gibt es aber auch Solches, was von der christlichen Gemeinschaft als ihr fremdartig, schlechterdings auszuschließen ist, wie weltliche Macht, Opferkultus, Opferpriester, die Uniformität der ganzen Kirche und päpstliche Oberhoheit. Auch die Autorität der allgemeinen Konzilien ist nicht durch die Schrift gerechtfertigt, vielmehr die Unabhängigkeit der einzelnen Kirchen von einander im Neuen Testament gezeigt (namentlich durch die Ordination des Paulus). Somit gibt es auch keine Appellation von einer Kirche an die andere, z. B. die primitive, sondern nur an die Schrift. Die apostolische Succession, sofern sie die Geistesmitteilung fortleiten und die Wirksamkeit der Sakramente gewärleisten soll, ist ganz ungenügend. Denn wenn auch z. B. bei 50 Gliedern in der Kette der Succession in jedem einzelnen Falle die Warscheinlichkeit, dass sie rite vollzogen sei, wie 99 : 1 wäre, so sieht man doch leicht, wie mit jedem Glied jene Warscheinlichkeit schwinden würde. Die rechte apostolische Succession ist das Festhalten an den apostolischen Prinzipien.

Den Grundsatz, auf die den Jüngern nächstliegende Auffassung zurückzugehen, hat Whately besonders auf die Lehre von den Sakramenten angewendet. Es lag den Aposteln am nächsten, die Taufe, analog der Beschneidung, als Aufnahmeritus anzusehen. Aus der alttestamentlichen Praxis musste sich ihnen die Kindertaufe von selbst als das richtige ergeben, außer wenn es ihnen ausdrücklich verboten wurde. Und ebenso selbstverständlich war es, dass die Eltern beim Darbringen der Kinder die Verpflichtung übernahmen, sie den Lehren und Bräuchen ihrer Gemeinschaft gemäß zu erziehen. Die Sündenvergebung in der Taufe kann sich nicht auf Tatsünden oder Sündhaftigkeit beziehen, sondern sagt nur aus, dass die Getauften nicht mehr Kinder des verdammten Adam oder Kinder des Zorns seien, sondern Gottes Kinder, die die Verheißung der Sündenvergebung und Geistesmitteilung haben. Die Taufe ist also die Versetzung aus dem Zustande der Verdammnis in den Zustand der Gnade; und Widergeburt (die fälschlich mit Bekehrung und Erneuerung zusammengeworfen wird) ist die Ausstreuung eines Samens, aber nicht die Frucht.

Auch für das Abendmal ist die apostolische Auffassung maßgebend. Die Jünger mussten die Einsetzungsworte bildlich verstehen. Denn sie konnten nicht vermuten, dass Christus buchstäblich seinen Leib in seinen Händen halte. Hätten etwa die Jünger nach dem Tode des Herrn das Abendmal auf die Weisung des heiligen Geistes eingesetzt, so wäre es vielleicht möglich gewesen, dass Etliche an eine wunderbare Wandlung der Substanz gedacht hätten. Aber wie um eine solche Vorstellung zum Voraus abzuschneiden, hat Christus den Ritus selbst eingesetzt. Also sind Brot und Wein nur Symbole — oder vielmehr Symbole von Symbolen, da Christus (Joh. 6) seinen Leib und Blut für Zeichen des lebendig machenden Geistes erklärt. So verstanden es die Apostel. Wäre das falsch gewesen, so hätte Christus sie belehrt, wie so oft, z. B. über den Sauerteig der Pharisäer. Übrigens ist die Wandlungslehre nicht aus falscher Schrifterklärung

entstanden, sondern aus menschlicher Lehre, die die Kirche als infallible Fürerin hinstellen wollte.

Es ist kaum nötig zu bemerken, wie Whately bei Allem, was er über Kirche und Sakramente sagt, die Traktarianer im Auge hat, deren romanisirendes System den nüchternen Logiker ebenso zurückstieß, wie ihre nonnatural interpretation sein sittliches Gefül empörte.

In Betreff der künftigen Dinge hat Whately den Satz durchgefürt, daſs erst Christus Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht habe. Die alten Philosophen haben kein Wissen, höchstens eine Ahnung von der Unsterblichkeit gehabt. Überhaupt kann die Philosophie weder die Wirklichkeit noch die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit beweisen. Denn das Argument von der Vergeltung hat one die Erklärung über die Entstehung des Übels wenig Wert, und die Perfektibilität beweist im besten Falle nur ein künftiges Dasein, aber keine Unsterblichkeit. Auch im Alten Testamente war eine Offenbarung darüber nicht gegeben. Erst in der Makkabäerzeit tritt der Glaube an ein Fortleben deutlicher hervor und mag bei den Juden im Verkehr mit anderen Völkern angeregt worden sein, worauf sie dann nach Beweisen dafür in ihren heiligen Schriften suchten. Aber der einzige feste Grund der Unsterblichkeit ist die ausdrückliche Verheißung derselben als einer freien Gnade Gottes durch Christum. Bei der Auferstehung, welcher ein Zwischenzustand vorangeht, ist nicht an die Herstellung jedes Atoms zu denken, was auch keine Bedeutung hat, da der Leib des Menschen einem steten Wechsel unterworfen ist.

Zum Schlusse ist noch Whatelys Ansicht über den Sabbath zu erwänen. Daſs er „Gedanken über den Sabbath" nicht bloß zu hegen, sondern zu publiziren wagte, ist ihm nie verziehen worden. Aber der ehrliche Forscher konnte sich mit der herkömmlichen Begründung der Sonntagsfeier nicht befriedigt fülen. Denn, das sind kurz seine Gedanken, es sei inkonsequent zu sagen, das mosaische Gesetz sei zwar im übrigen aufgehoben, aber gelte noch für den Sabbath; ebenso unrichtig sei es, dieses Gebot unter die moralischen zu zälen. Doch gesetzt, es wäre noch gültig, so hätten wir kein Recht, den Sabbath auf einen anderen Tag zu verlegen, oder es so auszubeuten, daſs eben ein Tag aus sieben gefeiert werden müsse. Nicht minder falsch sei die Behauptung, der Sabbath sei im Paradies eingesetzt worden. Moses spiele bei der Erzälung der Schöpfungsgeschichte für die Israeliten, die das Sabbathgebot hatten, begreiflicherweise darauf an, sage aber nicht, daſs es Adam gegeben worden sei. Christus selbst habe den Sabbath gebrochen, aber seinen Jüngern keinen bestimmten Befehl über die Sabbathfeier gegeben, es sei demgemäß der Kirche überlassen worden, den Tag des Herrn so gut wie andere Feste einzusetzen.

Fassen wir zum Schlusse noch einmal Whatelys Bild in's Auge, so erscheint er als ein Mann aus Einem Gusse. Der Grundzug seines Wesens ist Warheitsliebe, die sich ebenso in seiner Aufrichtigkeit, seinem unbeugsamen Rechtssinn, wie in dem Streben offenbart, alles auf's genaueste zu erforschen und gründlich zu verstehen. Er nahm nichts auf bloße Autorität hin an, sondern ließ nur das gelten, was er selbst klar erkannt hatte. Was ihm aber einmal als Warheit feststand, das hielt er unerschütterlich fest, unbekümmert um die Folgen, das sprach er unverhohlen und rücksichtslos aus. Niemand war weniger Parteimann als er, und kam er einmal in irgend einer Sache mit einer Partei in Berürung, so war er der unbequemste Genosse, denn bei der geringsten Meinungsverschiedenheit konnte er neutral werden und gar auf die gegnerische Seite sich stellen. Andererseits ließ er auch den Gegnern allezeit Gerechtigkeit widerfaren. Aber nichts war ihm so in innerster Seele zuwider als Unwarheit in irgend einer Form, Zurückhalten der Warheit, pia fraus, Unentschiedenheit und Unklarheit. So war er nicht bloß über das traktarianische Treiben entrüstet, sondern auch wolgemeinte Absichten konnten ihn mit der Halbheit und Hohlheit einer Sache nicht versönen, wie er denn über die halbreifen Plane der Evangelischen Allianz und mancher Bekehrungsgesellschaften tadelnde und beißende Worte geredet hat.

Als sicherste Fürerin zur Warheit und zur Aufdeckung von Halbheiten und Irrtümern in Wissenschaft und Leben galt ihm die Logik. Sie beherrscht sein Denken und ist ihm das Maß aller Dinge. Er hat sie auf allen Gebieten zur Anwendung gebracht und in allen Kreisen heimisch zu machen gesucht. Es war freilich eine ebenso große Täuschung, wenn er hoffte, den Schulkindern Logik und den Bauernknechten Nationalökonomie beibringen zu können, als wenn er meinte, dass Evidenzen notwendig zum Glauben füren müssen. Gerade in der Theologie tritt die Einseitigkeit seiner formalen Logik am stärksten hervor, und der Mangel an spekulativem Denken hat ihm das Eindringen in den tieferen Sinn und Zusammenhang der Dogmen unmöglich gemacht. Und wie ihm überhaupt der Sinn für das Erhabene fehlte, zeigen seine Anmerkungen zu Bacon's Essay's, die er herausgab. Aber innerhalb der richtigen Grenzen hat ihm die Logik die Dienste getan, die er von ihr erwartete. Sie hat seinem Stiele den präzisen, klaren, körnigen Ausdruck verliehen, der ihn zu einem Muster englischer Prosa macht, ihn zur scharfen Untersuchung und Scheidung unklarer Begriffe und Redensarten gefürt, wodurch er ebenso der englischen Sprache überhaupt (vgl. seine Synonymen) wie der englischen Theologie genützt hat. Sie hat ihm die Meisterschaft in Widerlegung irrtümlicher Ansichten und falscher Systeme gegeben und überhaupt seinen Blick für Beurteilung aller Fragen in Wissenschaft und Leben geschärft. Von der Höhe seines logischen Standpunktes herab schaute er mit ruhiger Besonnenheit auf das bewegte Leben und rastlose Parteitreiben. Er ließ sich durch keinen Glanz blenden, durch keine Verwirrung entmutigen. Über alle wichtigen Fragen der Zeit hatte er ein wolerwogenes, besonnenes Urteil, dem auch seine Gegner die Achtung nicht versagen konnten. Er hat oft, was kommen musste, klar vorausgesehen, wärend es Anderen noch verborgen blieb, wie bei den Traktarianern, und dadurch eine Berühmtheit als Prophet erlangt.

Die Waffe der Logik hat Niemand mit solcher Gewandtheit und Lust gefürt wie er. Im Collegesal wie auf dem Erzstul, an der heiteren Tafel wie im Amtszimmer hatte er sie zur Hand und brauchte sie in Ernst und Scherz — als wollte er das Schwert nie in die Scheide stecken, damit es nicht verroste, als fände er im Spiel mit dieser Waffe die angenehmste Erholung von seinen ernsten, angestrengten Studien. Allerdings hat er Viele damit verletzt und zurückgetrieben. Der Kreis seiner Freunde war nicht groß. Aber die, welche seinen Wert kannten, wie z. B. Arnold, hielten treu zu ihm, und er nahm sich ihrer aufs treueste an, wie bei der Verteidigung Ren Hampden's. Whatelys ganzes Auftreten erinnerte lebhaft an Johnson, auch darin, dass seine Originalität nicht naiv, sondern bewusst war. Unerschöpflich in witzigen und barocken Einfällen, wie jener, erheiterte er ganze Gesellschaften, aber neben ihm konnte Niemand zum Worte kommen. Am liebsten sah er einen gewälten Kreis in dem gastfreien erzbischöflichen Palast um sich. Da sprühte es mit Witzen und Geistesfunken. Aber im Gewand des Scherzes wurde manche Warheit, manch trefflicher Wink gegeben. So liebte er es, eine Anekdote auf ein Blatt aufzuschreiben und seinem Nachbar zu geben, der sie in der Stille seinem Nebenmann erzälen musste, und so fort, bis sie den Kreis durchlaufen und in fast unkenntlicher Form von dem letzten in der Reihe laut erzält wurde, worauf der Erzbischof das Original vorlas und es leicht hatte, eine Nutzanwendung auf Tradition u. s. w. zu machen. Wie gesucht Whately's Gesellschaft war, lässt sich denken. Fürchtete er aber bei einer Einladung die Absicht, ihn zum Glanzpunkt der Gesellschaft zu machen, so kam er nicht oder blieb stumm. So einmal, als der König von Belgien ihn zu sich lud. Es war nichts aus ihm herauszubringen und die Stimmung wurde peinlich. Nur beim Gehen sagte er: „Ew. Majestät hat allen Königreichen auf Erden den meisten Schaden getan“. Nach einem Moment größter Bestürzung der Hofleute fur er fort: „Weil Sie die Leute den Segen einer konstitutionellen Monarchie gelehrt haben“.

An jedem Ort nnd zu jeder Zeit war Whately derselbe — unbekümmert und formlos im höchsten Grade. Eine Anekdote ist charakteristisch. Ein Fremder fur einmal auf einem Dampfschiff über den irischen Kanal. Auf dem Hinterdeck ge-

warte er einen geistlichen Würdenträger inmitten von Klerikern, die ihn ehrfurchtsvoll umstanden. „Wer ist dieser hohe Geistliche?“ fragte er. „Das ist der katholische Erzbischof von Dublin,“ — „Und wer jener dort auf dem Räderkasten, die Beine übereinandergeschlagen und die Cigarre im Mund?“ „Das ist der protestantische Erzbischof von Dublin.“ — War Whately's Gleichgültigkeit gegen Äußerliches mehr oder minder bewusst, so finden sich andererseits in seinem Wesen auch unbewusste Paradoxen. Er, der klare Denker, war doch oft leichtgläubig und hielt viel auf Mesmerismus, Clairvoyance, Phrenologie, Tischrücken und Geisterklopferei. Wärend er sich selbst nur durch gute Gründe überzeugen ließ, konnte er sich verletzt fülen, wenn Andere seine Gründe nicht sogleich evident fanden. So gleichgültig er sonst gegen Urteile Anderer war, so empfänglich zeigte er sich wider für das Lob eines kleinen Anhangs, dessen Meinung eigentlich nur das Echo seiner Worte war und die er doch wider wie eine unabhängige Autorität zur Bestätigung seiner Ansichten anfürte. Ein Verfechter der persönlichen Freiheit in religiösen Dingen, hat er doch — auf Grund leichtfertiger Übertreibungen des Klosterzwangs — für die Regierungsinspektion der Klöster gestimmt. Und ebenso, obwol er gegen die Ecclesiastical Title Bill (welche den öffentlichen Gebrauch bischöflicher Titel den englischen Katholiken verbietet) seine Stimme abgab, so verlangte er, nachdem die Bill durchgegangen, dass sie auch auf Irland ausgedehnt werde. Er, der sich durch nichts von der Erfüllung seiner Pflicht abhalten ließ, hat doch einmal seinen Geistlichen geraten, die Sterbebetten der Cholerakranken nicht zu besuchen. — Solche Inkonsequenzen sind der Tribut, den auch der strenge Logiker und charakterfeste Mann der menschlichen Schwachheit zollte und der ihm teuer genug zu stehen kam, da diese vereinzelt dastehenden Schwächen von seinen Gegnern über Gebür betont wurden. Es sind Schatten, die das ware, edle Wesen des Mannes kaum verdunkeln. Uneigennützig, wie Wenige, hat er seine Mittel für gemeinnützige und woltätige Zwecke verwendet — auch hierin nach festen Grundsätzen handelnd. Er hat nie einen Pfennig einem Bettler gegeben, aber Hunderte von Pfunden, um eine Familie zu retten; da ließ er sich denn immer eine Handschrift geben, aber des Inhalts, dass der Empfänger die Summe einmal an andere Hilfsbedürftige zurückbezale. Über 50,000 Pfd. St. sind von ihm für woltätige Zwecke ausgegeben worden — und zwar in aller Stille.

Sein Gefül verschloss er meist in seiner Herzenskammer. Aber wie schön trat es dann hervor, wenn er z. B. bei dem Tode seiner Freunde ein tröstendes Wort an die Hinterbliebenen richtete. Im Jare 1860 verlor er seine Frau, die ihm eine treue Lebensgefärtin gewesen war. Als die Stunde ihrer Auflösung nahte, setzte er sich auf die Treppe vor ihrer Türe und weinte wie ein Kind. Auch sein religiöses Gefül verschloss er. Aber Arnold, der wol am tiefsten in sein Herz hineingeschaut, nannte ihn einen eminently holy man.

Whately hatte sich einer ungemein kräftigen Gesundheit, die er durch äußerst einfache, regelmäßige Lebensweise erhielt, bis ins hohe Alter zu erfreuen. Zuletzt aber unterlag er einer qualvollen Krankheit, die er mit Mannhaftigkeit und christlicher Ergebung trug. Als man ihn einige Tage vor seinem Tode damit zu trösten suchte, dass seine Geisteskräfte noch ungeschwächt seien, erwiderte er: Redet mir nicht davon, es gibt jetzt nichts mehr für mich, als Christus allein.“ — Er starb am 8. Oktober 1863. Seine Leiche wurde am 15. Oktober in der Kathedrale zu Dublin beigesetzt.

Vgl. über Whately's Leben: Fitzpatrick, Memoirs of R. Whately, 1864. Eine Anekdotensammlung. Life and Correspondence by E. Jane Whately (s. Tochter) 1866, 2 Vol.; populäre Ausgabe 1868. **C. Schoell.**

Whiston, William, als Theologe ein Hauptverfechter des Arianismus in England, als Mathematiker ein Schüler Sir Isaac Newton's, ein sehr fruchtbarer aber exzentrischer Schriftsteller, war geboren in Norton, Leicestershire 1667. Nachdem er 1694 seine Studien in Cambridge beendet hatte, trat er in nähere Verbindung mit Newton und wurde aus einem Cartesianer ein Anhänger des

Systems Newton's. Auf die Prinzipien des letzteren ist denn auch sein Erstlingswerk, das er als Kaplan des Bischofs von Norwich 1696 schrieb, basirt: „a new theory of the earth, from its original to the consummation of all things“. Obgleich dasselbe in Keill einen beachtenswerten Gegner fand, gewann es doch eine schnelle Verbreitung (6. Aufl., London 1755), und begründete den Ruf des Verfassers, dem auch Locke darüber Anerkennung zollte. Nach kurzer, aber eifriger Amtsfürung als Pfarrer von Lowestoft in Suffolk wurde er 1703 Newton's Nachfolger in der Lucasianischen Professur der Mathematik in Cambridge. In diese Zeit fallen seine Schriften „Über die Chronologie des Alten Testaments und die Harmonie der vier Evangelisten“ 1702, „Essay on the Revelation of St. John“ 1706, „The accomplishment of Scripture prophecies“ 1708, womit zu vergleichen die spätere Schrift: „The literal accomplishment of Scripture prophecies“ *) 1724; Sermons and Essays 1709; sowie eine Reihe von Schriften über Geometrie, Astronomie und Arithmetik, darunter 1710: „Praelectiones Physico-Mathematicae, sive Philosophia clarissimi Newtoni Mathematica illustrata“, die bald ins Englische übersetzt wurden, und durch die Whiston sich das Verdienst erwarb, zuerst das System Newton's populär gemacht zu haben.

Schon um's Jar 1708 scheint Whiston durch seine Studien im Urchristentum auf arianische Ansichten geleitet worden zu sein. Er schrieb damals eine Abhandlung über die Constitutiones Apostolicae des Clemens Romanus, um zu beweisen, daſs die arianisch-eusebianische Lehre in den zwei ersten Jarhunderten die allgemein herrschende war, und daſs jene Schrift „das heiligste der kanonischen Bücher des Neuen Testamentes“ sei. Obgleich der Druck dieser Abhandlung in Cambridge vom dortigen Kanzler nicht gestattet wurde, kam Whiston doch von da an in den Geruch der Heterodoxie, und dies um so mehr, als er mit dem ihm eigentümlichen, sich leicht überstürzenden Enthusiasmus sogleich für seine antitrinitarischen Entdeckungen Propaganda zu machen suchte troz der Warnungen seiner Freunde. So wurde er 1710 nach vorangegangenem Verhör von seiner Professur abgesetzt, und siedelte nach London über, wo er teils von der Unterstützung seiner Freunde (darunter auch die Königin Karoline, Gemalin Georg's I.) teils von seiner fleißigen Feder lebte. 1711—1712 legte er seine Forschungen über das Urchristentum nieder in dem Werk: „Primitive Christianity revived“ 5 Bde., davon der erste in der historical preface die Gründe seiner Abweichung von der Trinitätslehre auseinandersetzt (vgl. hierzu die anonymen Gegenschriften: „Considerations on Mr. Whiston's historical preface“ und „Primitive Christianity vindicated“ 1712), und die Gründe seiner Verbannung von Cambridge, sowie die Maßregeln der Convocation gegen ihn beleuchtet; er enthält außerdem noch die Briefe des Ignatius griech. und engl. und die Apologetik des Eunomius; Bd. II enthält die Const. Apostol. des Clemens griech. und engl.; Bd. III die oben genannte Abhandlung darüber; Bd. IV eine Darstellung der Lehrmeinungen der zwei ersten Jarhunderte über Trinität und Menschwerdung Gottes in den eigenen Worten der Väter (wobei er sehr einseitig überall Arianismus sieht) und das 2. Buch Esras; Bd. V die Recognitiones des Clemens. Wie wenig echt kritischen Geist er bei solchen Studien an den Tag legte, mag daraus erhellen, daſs er nicht nur den apostolischen Konstitutionen gleiche Autorität mit den vier Evangelien **) zu-

*) Wir erwänen in dieser Beziehung nur, daſs Whiston den Anfang des millennium noch vor das Jar 1766 setzt, und den baldigen Wideraufbau des Tempels durch die Juden prophezeit. Da er in den Siegen Prinz Eugen's einige Weissagungen der Offenbarung erfüllt sah, so überreichte er demselben bei seiner Anwesenheit in England im Jare 1712 ein Exemplar des Ess. on the Rev. mit einer darauf hinweisenden Dedikation, worauf der Prinz erwidert haben soll, er habe nicht gewuſst, daſs er die Ehre habe, dem St.-Johannes bekannt gewesen zu sein, dem Verfasser übrigens 15 Guineen übersandte.

**) Vgl. hiegegen die neueren Untersuchungen, z. B. Krabbe, Über den Ursprung und Inhalt der apost. Const. des Clem. Rom., Hamburg 1829; Drey, Neue Untersuchungen über die Const. und canones der Apostel, Tübingen 1832 u. A. (s. Art. Apost. Konstit.).

schreibt, sondern allmählich die Entdeckung machte, dass auch der Brief an Diognet, die zwei Briefe des Clemens an die Korinther, der Hirte des Hermas, die Briefe des Barnabas u. s. w. dem neutestamentlichen Kanon beigefügt und die Zal der Schriften desselben von 27 auf 56 (!) erhöht werden müsse (vgl. die Liste am Schlusse des „Primitive New Testament in English“ 1745, wo er die Titel „der übrigen, dem christlichen Volk bis jetzt noch nicht bekannten Bücher des Neuen Testaments“ angibt). Desgleichen bereichert er den alttestamentlichen Kanon mit einer Reihe von Apokryphen, wie das Buch Baruch, der Brief Baruch's an die neun Stämme, das zweite Buch Esra's, das Buch Henoch, die Testamente der zwölf Patriarchen u. s. w., wärend dagegen dem hohen Lied die Kanonizität abgesprochen wird.

In Verbreitung seiner antitrinitarischen Ansichten vom Urchristentum war er so eifrig, dass er eine kleine Gesellschaft „for promoting primitive Christianity“ bildete, die aber nach einigen Jaren wider erlosch, da sich die vorsichtigeren Arianer, wie Dr. Clarke u. A. nicht anschließen wollten. Unter Whiston's vielen Schriften und Abhandlungen von derselben Tendenz nennen wir noch: die Briefe an den Earl of Nottingham über die Ewigkeit des Sones Gottes und des heiligen Geistes, 6. Aufl. 1721; „The primitive Eucharist revived“, eine Geschichte der Lehre und Praxis der zwei ersten Jarhunderte in Betreff der Eucharistie in den eigenen Worten der Väter 1736; „The sacred history of the Old and New Testament“, von der Erschaffung der Welt bis Konstantin, 6 Bände, London 1745; „The primitive New Testament“, in 4 Teilen, enthaltend eine Übersetzung der Evangelien und Apostelgeschichte nach dem Codex des Beza, die Briefe Pauli nach dem Manuskript von Clermont, der katholischen Briefe nach der Ausgabe des alexandrinischen Codex von Dr. Mill; The liturgy of the church of England reduced nearer to the primitive standard, 2. Auflage 1750. Von seinen übrigen Schriften sind noch hervorzuheben: „Historical Memoirs of the life of Dr. Sam. Clarke“ 1730, ferner eine sehr brauchbare und geschätzte, ja noch immer unübertroffene Übersetzung des Josephus „the genuine works of Flavius Josephus in English“ nach der Havercamp'schen Ausgabe, mit acht Abhandlungen über dahin einschlagende Gegenstände, 1736 und seitdem sehr oft wider aufgelegt; durch sie hat er sich am meisten bekannt gemacht; endlich die von ihm selbst verfasste Lebensbeschreibung „Memoirs of the life and writings of Mr. Will. Whiston, written by himself“ drei Bände, London 1749—1750, worin sein geistreiches, feuriges, aber unstetes und exzentrisches Wesen sehr getreu gezeichnet ist. Neben allem dem setzte er auch seine mathematischen Studien bis an sein Ende fort.

Von 1712 an hatte sich Whiston baptistischen und millennarischen Ansichten zugeneigt, war aber dennoch in der anglikanischen Kirche geblieben bis 1747, wo ihn das Verlesen des von ihm so sehr gehassten athanasianischen Glaubensbekenntnisses in der Kirche am Trinitatisfest zum Austritt bewog. Er versuchte nun eine baptistische Gemeinde in seinem eigenen Haus zu stiften, für die er eine eigentümliche Liturgie (2 Ausg. 1750) schrieb, die ihn aber nicht überlebt zu haben scheint. — Bei allen Wunderlichkeiten dieses enthusiastischen Geistes, bei dem die Phantasie das kritische Urteil bedeutend überwog, kann man doch der [illegible] Offenheit (selbst der Königin Karoline gegenüber) und Warheitsliebe des Mannes, der durchaus seiner Überzeugung gemäß lebte und handelte, und vom [illegible] Aussprechen des einmal als richtig Erkannten sich durch keinerlei äußere Rücksichten abhalten ließ (wenn er sich von vielen damaligen Gesinnungsgenossen vorteilhaft unterschied), seine Anerkennung nicht versagen. Er gewann übrigens trotz seiner Gelehrsamkeit nicht vielen Einfluss auf seine Zeit. Zwar berichtet Menken schon 1710 in einem Brief an Dr. Hudson in Oxford, dass Whiston's Schriften großen Lärm in Deutschland verursachten, aber in England schenkten ihm selbst die Gelehrten nicht vollen Beifall. Wol wurde um genannter Eigenschaften willen manches jugendliche Herz zu ihm hingezogen, aber sie erkannten doch meist bald das Schiefe und Einseitige seiner Behauptungen und das Gefährliche seiner Tendenzen, und wenn sie dann von ihm abfielen, so ergoss er sich in Invektiven

über sie ergehen, die zeigen, welch' ungemein hohe Meinung er von seinen Entdeckungen hatte, und wie wenig er sich für irrtumsfähig halten konnte.

Er starb, ein 85järiger Greis, in London 1752. Das Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften s. am Schlusse seiner Memoirs of Dr. Clarke (3. Aufl.). Über sein Leben vergleiche die genannte Lebensbeschreibung von ihm selbst, ferner „Biographia Britannica“, Band VI, 2. Theil (London 1747); Whitaker's History of Arianism; Dallaway's Life of Bishop Rundle S. 31 ff. **Christlieb.**

Whitby, Daniel, Doktor der Theologie, geboren in Rushden, Northamptonshire, 1638, Fellow des Trinity-College in Oxford 1664, prebendary von Salisbury 1668, starb als Rektor von St. Edmund's in Salisbury 1726.

Mehr noch als durch seine große Gelehrsamkeit zeichnete sich Whitby aus durch den auffallenden Wechsel seiner Ansichten. Erst tat er sich hervor durch Streitschriften gegen Rom, z. B. gegen die Anbetung der Hostie 1679, wobei er sich zum Teil an Stillingfleet anschloss. Wir können diese Schriften übergehen; s. die Aufzälung derselben in Chalmer's General Biographical Dictionary (die der Cyclop. Bibliograph. von Darling ist hierin lückenhaft). Den ersten Anstoß erregte er durch einen Versuch zur Widergewinnung der Dissenters für die Kirche in der Schrift „The Protestant Reconciler, humbly pleading for condescension to Dissenting Brethren in things indifferent etc., London 1683. Er fordert darin auf, in allen unwesentlichen Dingen um des Friedens willen den Dissentern nachzugeben, und zeigt, wie unrichtig es ist, dergleichen zu gesetzlichen Bedingungen der Kirchengemeinschaft zu machen. Für so liberale Anschauungen war die Zeit nicht reif. Wärend Whitby von Seiten der Dissenters mehrfachen Dank erntete, erhoben die Hochkirchlichen in vielen Gegenschriften ein solches Geschrei gegen den neuen Friedensstifter, dass sogar die Universität Oxford sich bewegen ließ, die Schrift Whitby's feierlich zu verdammen und durch den Universitätsmarschall öffentlich verbrennen zu lassen. Auf dieses hin nötigte der Bischof von Salisbury, dessen Kaplan Whitby damals war, den Verfasser zu einem sehr demütigenden Widerruf, worin er namentlich Abbitte tat für die zwei am meisten angegriffenen Sätze, 1) dass es nicht gesetzlich ist für die Oberen, irgend etwas im Gottesdienst anzubefehlen, was die frühere Sitte nicht verlangt; 2) dass die Pflicht, den schwachen Bruder nicht zu ärgern, unvereinbar ist mit der Autorität, die Menschen sich geben wollen in Aufstellung von Gesetzen über unwesentliche Dinge. Whitby ging in seiner Retraktation so weit, noch in demselben Jar einen zweiten Teil des Reconciler zu schreiben, darin er die dissentirenden Laien auffordert, in volle Gemeinschaft mit der Kirche zurückzutreten, und alle Einwürfe der Nonkonformisten gegen die Gesetzmäßigkeit ihrer Unterwerfung unter die Rechte und Konstitutionen der Kirche zu widerlegen sucht.

Darauf folgte 1684 „Ethices compendium in usum academicae juventutis“, (3. Auflage 1713) und nach der Revolution von 1689 einige Traktate zu Gunsten des neuen Huldigungseides. Whitby's wichtigstes Werk, das auch für die Gegenwart noch von einiger Bedeutung ist, „die Frucht 15järiger Studien“, ist sein Kommentar über das Neue Testament „A paraphrase and commentary on the New Testament“ 1703, 4. Aufl. 1718, in zwei Bänden, wovon dem ersten eine Abhandlung examen variantium lectionum Joh. Millii in Nov. Test.“, dem zweiten eine Chronologie des Neuen Testaments angehängt ist, sowie eine Abhandlung über das millennium. Das Werk wurde seitdem oft gedruckt; es gilt immer noch als sehr brauchbar, und wurde dem Gesamtkommentar über das Alte und Neue Testament einverleibt, zu dem Patrick die historischen und poetischen Bücher des Alten Testaments, W. Lowth die Propheten, Arnald die Apokryphen, Whitby das Neue Testament, Lowman die Offenbarung lieferten (neueste Ausgabe, London 1822, 6 Bände, 4°). Whitby steht hierin noch ganz auf dem Standpunkt der älteren orthodoxen Exegetenschule. Gegen das Ende seines Lebens urteilte er aber selbst darüber also (s. „Last Thoughts“): „Als ich meinen Kommentar über das Neue Testament schrieb, ging ich — zu eilig, ich gestehe es — auf dem von anderen orthodoxen Auslegern breit getretenen Pfade dahin. Jetzt

bin ich völlig überzeugt, daſs der konfuse Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, an den ich damals glaubte, ein Ding der Unmöglichkeit und voll der gröbsten Absurditäten und Widersprüche ist". Dieser bedeutende Umschwung seiner Ansichten erhellte schon aus der „dissertatio de S. Scripturarum interpretatione secundum patrum commentarios" 1714, worin er die Schrift als die einzige regula fidei geltend macht, sich aber dabei von der Autorität der Kirchenväter, die meistenteils sehr inkompetente Schriftausleger und unsichere Fürer in theologischen Kontroversen seien, ganz lossagt (s. eine Rezension dieser Schrift in den „Nouvelles de la république des lettres", Amsterdam 1717, 38. Bd.).

Die Brücke zum Arianismus wurde für ihn der Arminianismus. Zu letzterem scheint er weniger durch exegetische Studien als durch den Einfluſs des Deismus, besonders durch die deistischen Angriffe auf die Lehre von der Erbsünde, hingefürt worden zu sein (vgl. das Vorwort seiner Schrift „A discourse concerning Election" etc.). Er begann nun eine Reihe von Angriffen auf die calvinische Lehre von arminianischem Standpunkt aus. Wir nennen hierbei nur die zwei Hauptschriften 1) „Four discourses" London 1710, worin er hauptsächlich zu zeigen sucht, daſs die Worte Pauli, Röm. IX, nicht auf eine persönliche Erwälung oder Verwerfung gehen können, und daſs die calvinische (damals von Dr. John Edwards verteidigte) Lehre von einem aeternum et absolutum decretum Dei falsch und gotteslästerlich sei, indem sie Gott zum Urheber der Sünde mache. 2) „A discourse concerning Election and Reprobation" etc. etc., jetzt meist kurz „On the five points" betitelt, worin er a. von den Begriffen electio und reprobatio und ihrer schriftgemäßen Bedeutung; b. von dem Umfang der Erlösung; c. von der Gnade Gottes und ihrem Verhältnis zur menschlichen Tätigkeit; d. von der Freiheit des Willens; e. von der perseverantia sanctorum handelt. Hieran schloſs sich 1711 eine Abhandlung „De imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum", s. hierüber, wie über die five points die Rezension in Le Clerc's Bibliothèque ancienne et moderne, Band IX (Januar bis Juni 1718) S. 120 ff. und 281 ff.

Bis dahin galt Whitby als „orthodoxer Arminianer". Als aber Clarke 1712 „The Scripture doctrine of the Trinity" veröffentlichte, neigte er sich alsbald dessen arianischen Ansichten zu, und schrieb die oben genannte Abhandlung de Script. interpret. sec. patrum comment., hauptsächlich um zu zeigen, daſs die Kontroverse über die Trinitätslehre nicht nach den Aussprüchen der Väter, der Konzilien oder der kirchlichen Tradition entschieden werden könne. Hierüber verwickelte er sich in eine Kontroverse mit Dr. Waterland, in der es sich hauptsächlich um die Frage handelte, ob die antenicenischen Väter in ihrer Schriftauslegung der Ansicht Clarke's günstig seien (Whitby) oder nicht (Waterland; vgl. Chalmers a. a. O.). Bei diesen Ansichten blieb Whitby bis an sein Ende, one jedoch in der Ausübung seines kirchlichen Amtes beläſtigt worden zu sein. Dies erhellt aus den kurz nach seinem Tod von Dr. Sykes herausgegebenen Ὕστεραι φροντίδες, or the last thoughts of Dr. Whitby, London 1727. Darin zieht er Alles zurück, was er (besonders in seinem Kommentar) zur Verteidigung der Dreieinigkeitslehre geschrieben hatte.

Der kleine, schmächtige Mann ging zeitlebens so ganz und gar auf in seinen Studien, daſs er für die Dinge um ihn her kein Auge gehabt und in weltlichen Angelegenheiten oft eine merkwürdige Unwissenheit an den Tag gelegt haben soll. Sein Charakter wird übrigens von Zeitgenossen sehr günstig geschildert; vgl. außer seiner Lebensskizze von Dr. Sykes in den o. g. last thoughts über ihn noch Anthony Wood in Athenae Oxonienses II; Burnet's (Bischof von Salisbury) History of his own time (neue Ausg., Oxford 1833); Birch's Tillotson; Dioney's life of Sykes, S. 133. **Christlieb.**

Whitfield, s. Methodismus, Bd. X, S. 681.

Wichern, Johann Hinrich, (geb. zu Hamburg am 21. April 1808, gest. zu Horn, Kirchgemeinde Hamm, bei Hamburg am 7. April 1881) „der Vater der inneren Mission", „ein religiöser Charakter und praktischer Sozialreformer ersten

Ranges", „der größte christliche Philanthrop des modernen Deutschlands", „der Mann, von dessen Auftreten ein neuer Abschnitt in der Geschichte christlicher Liebestätigkeit datirt". Mit diesen und änlichen Worten hat man in den Nekrologen unmittelbar nach Wicherns Tod der Bedeutung des Mannes gerecht zu werden versucht. Jedenfalls ist damit eine vollwichtige Anerkennung des Großen, was er geleistet, ausgesprochen. Sehen wir zuerst zu, auf welche Weise sich die Persönlichkeit Wicherns herausgebildet hat, um ein für seine Aufgabe geeignetes Werkzeug zu sein.

Wichern ist in kleinbürgerlichen Verhältnissen, als der älteste von 7 Geschwistern, geboren. Sein Vater — so sprachbegabt, dass er 7 neuere Sprachen wesentlich durch Selbststudium erlernte, daneben musikalisch — war erst Schreiber, dann Kompagnon eines Notars und öffentlicher Translator. In seiner Kindheit blieb Wichern nicht one lebhafte Empfindung des Druckes, welcher durch die französische Fremdherrschaft auf der Vaterstadt lastete. Die „Gelehrtenschule des Johanneums" gab ihm die wissenschaftliche Vorbildung. Sie stand damals unter der Direktion des Dr. th. und phil. Gurlitt, eines Mannes von trefflicher Begabung und großen Verdiensten um die Regeneration der ganz herabgekommenen Anstalt. Der rationalistischen Denkweise, welche Gurlitt unter seinen Schülern zu pflanzen und zu pflegen suchte und nach außen in den kirchlichen Kämpfen mit scharfer Polemik vertrat, hielten bei Wichern der einfach fromme Sinn des Elternhauses, der Kirchgang bei gläubigen Pastoren (Rautenberg, John, Strauch) und auch manche freundschaftlichen Beziehungen, wie z. B. zu einem grübelnden „Stillen im Lande" aus der Schule des Görlitzer Jakob Böhme, ein wirksames Gegengewicht. Der Tod des Vaters brachte für Wichern persönlich, sowie für die Familie einen überaus herben Verlust. Denn im Jugendleben Wicherns bildet das pietätvolle und doch so herzenswarme Verhältnis zu seinem Vater einen der köstlichsten Züge, und die Mutter sah sich mit ihrem Kinderhäuflein in große Bedrängnis in Bezug auf das äußere Fortkommen versetzt. Die Notwendigkeit neben dem Schulbesuch und den Schularbeiten auch noch eine größere Anzal Privatstunden zu geben ließ Wichern häufig bis Nachts 2 Uhr am Studirtisch sitzen, eine Überanstrengung, welche zwar für die Energie des Jünglings rühmlich Zeugnis ablegt, aber wol auch den Grund legte zu einem heftigen Kopfweh, das Wichern zeitweilig sehr lästig war und ihn später um so weniger verließ, als er sich sein Leben lang übermäßige Arbeitsanstrengung zumutete. Die Übernahme der Lehrerstelle an einer Privatschule von Pluns in Pöseldorf bei Hamburg gab zwar reichlicheren pekuniären Ertrag als Privatstunden, erprobte und stählte auch Wicherns Kraft im Unterricht ganzer Klassen und in der erziehlichen Einwirkung. Aber er musste deshalb doch vorzeitig, wenn auch mit guten Zeugnissen versehen, das Johanneum verlassen und daneben bestand die Gefar, dass er sich von der Praxis fesseln lasse und das theologische Studium, wonach doch sein Herz brennend verlangte und das allein die rechte Unterlage für seine weitergreifende Wirksamkeit abgeben konnte, gar nicht erreiche. So machte er sich dort nach einiger Zeit los, zog wider nach Hamburg und verlebte hier noch bis zum Abgang auf die Universität eine schöne, reich ausgefüllte, wenn auch von manchen Sorgen bewegte Zeit. Seiner Mutter war er eine treue Stütze, im Verkehr mit gleichgesinnten Freunden fand sein für Freundschaft erschlossenes Herz Befriedigung, durch den Besuch des akademischen Gymnasiums, das eine Mittelstellung zwischen dem Johanneum und der Universität einnahm, vervollständigte er seine Kenntnisse und konnte endlich, nachdem es ihm gelungen war, einige Stipendien und anderweite Freundesunterstützung zu erlangen, im Herbst 1828 die Universität Göttingen beziehen. Hier fand er alte Freunde wider, so Pehmöller, Huther, Mönckeberg und gewann neue dazu: Krabbe und Münchmeyer. Von den Professoren zog ihn vor allen Lücke an, auch bei Dahlmann, Planck und Ewald hörte er Vorlesungen. Hatten schon seine bisherigen Fürungen ihn früh gereift, ihm die ernstesten Lebensfragen nahe gerückt und zu selbständigem Wesen verholfen, so benutzte er nun seine Zeit aufs beste, um seinem tiefen Wissensdrang zu genügen und der mit wärmstem und persönlichstem Interesse erfassten Durch-

arbeitung der theologischen Probleme sich hinzugeben. Dabei gewann alles Wissenschaftliche für ihn eine praktische Spitze und Bedeutung. Briefe und Tagebücher bezeugen die ernste Selbstzucht und das innerliche Glaubensringen des Jünglings. Für „studentisches“ Treiben blieb bei solcher Seelenstimmung weder Lust noch Zeit, wol aber für frischen und fröhlichen Freundesverkehr, kleine Ausflüge und Reisen. Als Resultat seines wolausgenutzten dreisemestrigen Aufenthaltes in Göttingen ergab sich ihm — wesentlich Dank der Fürung Lückes — die Harmonie von Glauben und wirklicher Wissenschaft, die Gewissheit, dass man mit dieser nicht zu brechen nötig habe, wenn man es mit jenem halten wolle. Von Göttingen begab sich Wichern nach Berlin, um seine Studien zu vollenden. Hier bot ihm Neander am meisten, dessen Herzensfrömmigkeit, in der Geschichte wurzelnde Anschauungen und Wertschätzung der christlichen Persönlichkeit ihm besonders sympathisch waren. Es kam zu einem näheren Verkehr Wicherns mit Neander und dadurch zu mancherlei anderen folgenreichen Beziehungen, so zu Baron v. Kottwitz und Dr. Julius. Auch Schleiermachers Vorlesungen besuchte Wichern fleißig und Zeitlebens bewarte er diesem Lehrer seiner Jugend eine dankbare Pietät, wenn auch nähere persönliche Bande fehlten. An Hegel schätzte er die geistige Kraft und die Geistesgymnastik, welche ihm seine Vorträge boten; aber es fehlte denselben der warme belebende Hauch. An Ritters geographischen Vorlesungen hatte er große Freude. Von besonderer Förderung war für Wichern die in dieser Zeit häufig von ihm erbetene Predigtleistung. Schon als Schüler des akademischen Gymnasiums hatte er von der einem solchen zustehenden Erlaubnis, in den Hamburger Landkirchen zu predigen, Gebrauch gemacht und seine erste Predigt über das Gleichnis vom ungerechten Haushalter in der Kirche zu Hamm gehalten. Auch in der Göttinger Zeit hatte er mehrmals die Kanzel bestiegen. Nun aber bot sich ihm durch persönliche Beziehungen häufiger in Spandau Gelegenheit, das Wort Gottes zu verkündigen. Er schrieb darüber seiner Mutter: „Ich erfare es, wie förderlich mir das Predigen ist, für meine Erkenntnis, wie für meinen Wandel: der Sinn und der Ernst des Evangeliums tritt mir näher und greift mir tiefer in's Herz, wenn ich es selber vor der Gemeinde bekenne. Und ich hoffe mit meines Gottes Hilfe, wie im Erkennen, so im freien Bekennen fortzuschreiten und wenn es mir einst vergönnt sein wird, in der Vaterstadt das Wort Christi zu verkündigen, kein Neuling mehr, sondern gerüstet zu sein“. Von Berlin aus war es ihm auch einmal vergönnt, die Herbstferien in hervorragend geistig bewegter und fruchtbarer Zeit bei den Seinigen zu verleben. Kirchliche Kämpfe bewegten damals Hamburg, deren hervortretende Kräfte einerseits der kirchlich-positive Gönner Wicherns Senator Hudtwalker, andererseits der rationalistische in der Wal seiner Worte nicht gerade skrupulöse Hauptpastor Wolff waren. Der in diesen Kämpfen und sonst offenbar werdenden traurigen kirchlichen Lage gegenüber wurden in dem gläubigen Freundeskreis mancherlei Gedanken an positive Gegenwirkung gegen das Verderben erwogen und teilweise verwirklicht, so durch Herausgabe des „Bergedorfer Boten“ unter Redaktion von Pluns (1830—1846 erschienen). Als Wichern nach Vollendung seiner Studien wider ganz nach Hamburg zurückkehrte, bestand er zunächst sein theologisches Examen. Als Thema der schriftlich einzureichenden Arbeit erhielt er: de coena domini; als Predigttext Gal. 2, 20, dem er den Hauptsatz entnahm: Die Warheit, dass der Glaube das Leben hat, 1) was für ein Glaube es ist, der das Leben hat, 2) was für ein Leben es ist, das der Glaube hat. Hauptpastor Rambach, der Hymnolog, und jener Fanatiker Hauptpastor Wolff waren seine Examinatoren. Er erhielt das Prädikat „gut“ bestanden. Unmittelbar auf das Examen folgte die Unterschrift der lutherischen Symbole. Über den Sinn, in welchem er sie vollzog, äußerte er sich selbst vorher dahin: „Wenn meine Unterschrift bezeugen soll, dass ich in allen wesentlichen Stücken mit meinem Glauben ganz und voll auf dem Grunde der heiligen Schrift, der ökumenischen und der Bekenntnisse der Reformatoren stehe und dass ich in ihrem Geiste predigen und lehren und was ich predige und lehre mit Gottes Hilfe durch meinen Wandel bestätigen will, — ist das der Sinn meiner Unterschrift, dann kann ich sie mit gutem Ge-

wissen geben. Wenn ihr Sinn aber wäre, dass ich durch sie an jeden Buchstaben der Bekenntnisschriften gebunden sein soll, dann könnte und würde ich sie nicht geben". Mit der vollzogenen Unterschrift war er Candidatus Reverendi Ministerii und nun war ihm die Tür zu irgend welcher kirchlichen Wirksamkeit event. zum Pastorenamt geöffnet. Es beginnt damit der zweite Abschnitt in Wicherns Leben, derjenige, in welchem die ihn charakterisirenden Ideeen gleichsam aus ihm herausgeboren wurden und ihre erste Gestalt in der Welt der Wirklichkeit erhielten. Das Werkzeug war in der Persönlichkeit Wichern's bereitet. Nun treten die Anfänge seines Lebenswerkes hervor. Es sollte diese zweite die schöpferische Periode im Leben Wichern's werden.

Schon im bisherigen Abschnitt des Werdens und Wachsens finden wir bedeutsame Anklänge an die spätere Wirksamkeit, und wie es stets besonderen Reiz hat, von der Oberfläche des Erscheinungslebens hinabzusteigen in die Tiefen, wo im Keim die ersten Zellenbildungen die Zukunft präformiren, so gewären auch diese Spuren im Leben Wichern's, welche in leisen Anfängen Zukünftiges andeuten, mehr als gewönliches Interesse. Schon das wird man als eine segensreiche Fügung ansehen dürfen, dass Wichern in Hamburg geboren, hier auch für sein Lebenswerk den Naturboden finden sollte. Die Verhältnisse der reichen, alten, freien Reichsstadt müssen jedem, der sie kennt, dafür besonders günstig erscheinen. Auch die Herkunft aus kleinbürgerlichen, mit der Not des Lebens aus persönlicher Erfarung vertraut machenden Verhältnissen war eine Grundlegung und Vorschule für sein Wirken unter Armut und Elend aller Art. Die Zeit seiner jugendlichen Entwicklung fiel zusammen mit dem siegreichen Vordringen des wiederwachten Glaubenslebens, sein Wollen und Arbeiten gehörte gleichsam einer emporflutenden Welle, nicht einer abwärts dem Versanden und Versiegen zueilenden Strömung an. Doch ließen es ihm die noch der kirchlichen Entwicklung entgegenstehenden Mächte nicht leicht werden, sich durchzuringen. Es war ein erkämpfter, erarbeiteter, geistiger Standpunkt, von welchem aus er operirte, und ein deshalb um so fester und gewisser inne gehaltener. Schon in der Zeit, welche Wichern bei Pluns als Lehrer zubrachte, tauchte in Gesprächen der beiden der Gedanke an eine Erziehungsanstalt für arme Kinder auf, welche Wichern in Anlehnung an das Pluns'sche Pensionat leiten sollte. Auch reichte in jene Tage schon die Kunde von Graf Adelbert v. d. Recke-Volmarstein und seinen Bestrebungen in Düsselthal. Wärend Wichern das akademische Gymnasium besuchte, verkehrte er wie ein Son mit dem an demselben wirkenden Historiker Prof. Hartmann, einem Freunde und Berater der Amalie Sieveking; und auch zu dieser selbst trat er in nähere Beziehungen, indem er ihr sprachkundige Dienste tat beim Studium der Tholuck'schen Kommentare, ein Umgang, aus dem nur Anregungen günstigster Art für sein späteres Leben sich ergeben konnten. Dass die Fragen, welche diesen Kreis praktisch interessirten, bereits tatsächlich in ihm gezündet hatten, beweist der Umstand, dass der Jüngling in jenem oben erwänten Freundeskreis einst einen Vortrag hielt über die sittliche Verwilderung der Jugend auf Grund der von ihm in Hamburg gemachten Erfarungen. Steht nicht auch in einem brieflich entwickelten Lebensprogramm, in welchem „Lehre und Tat, Tat und Lehre" wie die beiden Centren in der Ellipse hervortreten, der Mann des Wittenberger Kirchentages vor unseren Augen? In Baron von Kottwitz zälte er eine der Hauptpersönlichkeiten aus dem Kreis der Vorläufer der J. M. zu seinen väterlichen Freunden und Leitern, der sowol für sein innerstes Leben als für die Arbeit unter den Armen und Elenden von wesentlicher Bedeutung war. In Dr. Julius, dem früher jüdischen, dann zum Katholizismus übergetretenen Philanthropen trat ihm die wissenschaftliche Seite der betreffenden Aufgaben nahe. Dessen Vorlesungen über Gefängniskunde las er mit Interesse, und auf seine Anregung sah er die Kopf'sche Erziehungsanstalt in Berlin. Senator Hudtwalker erwog gerade wärend jener von Wichern in Hamburg zugebrachten Herbstferien die Errichtung einer änlichen Anstalt in Hamburg und die Gründung einer Gesellschaft zur Verbreitung christlichen Sinnes; freilich blieben das damals nur Gedanken — aber wurden sie nicht später im Rauhen Haus und im Verein für J. M.

verwirklicht? — Von solchen und änlichen Anregungen war also schon die Bildungszeit des jungen Kandidaten erfüllt, welcher nun seine ersten Schritte im praktischen Wirken tun sollte. Den Unterhalt des Lebens muſste er sich auch jetzt wider, nach dem Aufhören der Stipendien, durch Stundengeben erwerben. Zur Ausübung einer direkten Tätigkeit für's Reich Gottes diente ihm aber ein doppeltes Arbeitsfeld: die Sonntagsschule und der Besuchsverein. Die Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg — die erste derartige Einrichtung in Deutschland — war im Jar 1825 durch den später zum Baptismus übergetretenen Buchhändler W. Oncken und P. Rautenberg begründet worden. Aus Verhältnissen heraus erwachsen, die den englischen änlicher waren als an andern Orten in Deutschland, trug auch diese Sonntagsschule ein Gepräge, das mit der englischen in ihrer ersten Formation unter Robert Raikes viel Änlichkeit hatte: man wollte einen Ersatz der Wochenschule schaffen und lehrte deshalb ebensowol Lesen wie Religion. Jede einzelne Schule hatte einen „Oberlehrer", unter dessen Anleitung und Verantwortlichkeit die freiwilligen Hilfskräfte arbeiteten. Wichern wurde Oberlehrer an derjenigen zu St. Georg, und zwar als solcher von den übrigen Mitwirkenden gewält auf Grund einer Predigt nach Joh. 10, 1—11, welche Wichern im Spinnhaus (Detentionshaus) über das Thema hielt: „Welche sind es, die zu der waren Gemeinde des Herrn gehören?" — ein feuriges, lebensvolles Zeugnis aus Glauben in Glauben. Wichern griff nachdrücklich in den ganzen Organismus der Sonntagsschule ein, Lehrer und Kinder spürten die feste und frische Initiative seiner Hand. Selbst Amalie Sieveking bot sich als Lehrerin an. Die Sache blühte auf. Man bedurfte ein neues größeres Lokal. Am Jaresfest, im Schneideramthaus gehalten, wurde der Plan einer großen Versammlung vorgetragen. Wichern war der Hauptsprecher. In späterem Alter sagte er jener Stunde gedenkend: „Nur zweimal in meinem Leben habe ich das sichere, mich übermannende Bewuſstsein davon gehabt, daſs Gott mir in außerordentlichem Maße die volle Kraft des Wortes verlieh: das erste Mal bei jener Sonntagsschulfeier im Hamburger Schneideramthause, das zweite Mal bei meiner Rede über die innere Mission auf dem ersten Wittenberger Kirchentage". Der gewünschte materielle Erfolg wurde erreicht. Die gleichzeitig ausgesprochene Bitte um Meldung von Lehrkräften hatte u. A. den Erfolg, die erste Bekanntschaft Wichern's mit Amanda Böhme, seiner nachmaligen Gattin, zu vermitteln. — Das zweite Arbeitsfeld war der Besuchsverein, dessen Mitglied Wichern wurde. Hier verband sich die bisher schon durch ihn sporadisch geübte Besuchstätigkeit bei Kindern, Armen, Kranken mit der Arbeit gleichgesinnter Freunde aus allen Ständen und wurde so ein Hauptmittel für ihn zur eindringenden Kenntnis großstädtischen Elends. Zu alledem fügt sich eine reichliche Verkündigung des göttlichen Wortes in regelmäßigen Bibelstunden (Petrus- und Johannisbriefe), häufigen Predigten und Missionsstunden. — Aus dieser mannigfaltigen praktischen Arbeit ergab sich nun unmittelbar und wachstümlich der erste Schritt zu dem besonderen Lebenswerk Wicherns. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Kinderanstalt des Rauhen Hauses. Das schreckliche Kinderelend, dessen Zeugen die Mitglieder des Besuchsvereins auf allen ihren Liebeswegen sein muſsten, trieb zu dem Gedanken an Errichtung eines Rettungshauses. One besondere Verabredung wurde Wichern von Anfang an als der persönliche Träger der Sache angesehen. Von dieser ersten betr. Sitzung bis zur nächsten bewegten die Gedanken daran mächtig sein Inneres. In steigender Klarheit arbeitete sich der ganze Plan, die Aufgabe und Gliederung der Anstalt heraus. „Noch in hohem Alter erinnerte sich Wichern dessen in Dankbarkeit, wie wichtig in diesen Erwägungen ihm die Konsequenzen wurden, welche aus Schleiermachers ethischer Auffassung der Individualität, ihrer Berechtigung und erziehlich zu leitenden Entwicklung, — welche Konsequenzen aus seiner tiefen Auffassung der Familie sich ihm für die Anstaltserziehung ergaben" — eine vorbildliche Weise, wie theologische Gedanken und Studien in den Dienst der praktischen Arbeit gezogen werden können und müssen, beschämend für den banausischen Betrieb, welcher sich, als eminent „praktisch" gepriesen, hie und da in der Reichsgottesarbeit breit macht. Eine Kolonie Häuser mit ihren Kinder-

familien sollte es werden; aber bis es zum ersten Hüttlein kam, ging es noch durch Höhen und Tiefen der Hoffnung und des Fehlschlagens hindurch, bis endlich ganz unvermutet der Syndikus Karl Sieveking, dem Wichern seinen Plan auseinandersetzen durfte, ein freigewordenes Häuslein nebst Grundstück zu dem Zweck darbot: Ruge's Haus in Horn (Kirchgemeinde Hamm), sogenannt nach dem plattdeutschen Namen seines früheren Bewoners, dessen Übertragung in's Hochdeutsche die Bezeichnung Rauhe's Haus (= Rauhes Haus) ergab, späterhin tausendfach dahin misverstanden, als ob der Name etwas mit einer „rauhen" Behandlung der in ihm zu erziehenden misratenen Kinder zu tun habe. Nun wurde ein Verwaltungsrat gebildet und das Projekt durch eine öffentliche Versammlung im Sal der Börsenhalle in's Publikum eingefürt. Wichern war auch hiebei der Hauptredner. Sein Wort fand begeisterten Widerhall; in wenig Wochen waren über 6000 Mark gezeichnet und am 31. Oktober 1833 zog Wichern mit Mutter und Schwester in das Rauhe Haus ein; am 8. November wurden die ersten drei Knaben aufgenommen, bald waren es zwölf. Damit war das Samenkorn einer reichen Entwicklung gelegt. Im Lauf der Jare fügte sich ein Haus an's andere und die Gedankenlinien des ersten Planes erfüllten sich immer mehr mit realem Inhalt. Die nächstfolgenden Kinderhäuser waren verbesserte Repetitionen der Einrichtungen der ersten. Bald wurden auch Mädchen aufgenommen und in abgesonderten Häusern unter weiblicher Leitung an Leib und Seele gepflegt und erzogen. Manche dieser Häuser wurden allein von den im Rauhen Haus vorhandenen Personalkräften, Kindern und Erwachsenen, gebaut, bei andern leisteten dieselben wichtige Hilfsdienste. Eine Vorsteherwonung, zugleich gemeinsamen ökonomischen Zwecken dienend, wurde errichtet, und nun konnte Wichern auch an die Verheiratung mit seiner oben schon erwänten Braut, der Tochter des Direktors einer Feuerversicherungskasse, denken. Die Hochzeit fand am 29. Oktober 1835 statt, Rautenberg vollzog die Trauung. Wichern hatte an seiner Lebensgefärtin eine gleichgesinnte Seele gefunden; sie ging ganz mit ihm in der Förderung seiner Arbeiten auf, fürte den Hausstand der Anstaltsfamilie, die Kasse und die Bücher. Die Ehe war — um dies gleich hier vorweg zu nehmen — mit 9 Kindern, 4 Sönen und 5 Töchtern gesegnet. Einer der Söne, Johannes, wurde der Nachfolger des Vaters in der Leitung der Anstalt. Ein bedeutenderes Ereignis im äußeren Wachstum des Rauhen Hauses war die Erbauung eines eigenen Betsales, der in den täglichen Andachten und bei allen Festen die Anstaltsgemeinde samt den teilnehmenden Freunden vor Gottes Angesicht vereinigte. Bei diesen Bauten bewärte sich überall Wicherns praktische Begabung in Ausfürung der erziehlichen und sinnigen Gedanken, welche ihn bei der Konzeption leiteten, eine Bewarheitung des Ausspruchs: „Erziehungskunst und Baukunst sind Blutsverwandte". Richtfeier und Einweihung waren köstliche von Poesie, Gesang und fröhlichem Leben erfüllte Feste. Die Anlage einer Buchdruckerei erfüllte den dreifachen Zweck, manchen Knaben eine Tätigkeit besonderer Art zu gewären, Überschüsse in die Kasse der Kinderanstalt fließen zu lassen und endlich auch durch die hier gedruckten Sachen der Ausbreitung der im Rauhen Hause vertretenen Gedanken und Bestrebungen Vorschub zu leisten. Das letzte Glied in dem Ausbau der Kinderanstalt ist die Einrichtung des Pensionats, in dem Knaben aus besser situirten und gebildeten Familien, mit denen ihre natürlichen Erzieher nicht fertig werden konnten, eine angemessene Leitung und Ausbildung erhalten. — Mit der Arbeit zur äußeren Förderung der Sache gingen die Anstrengungen zur inneren Leitung und gedeihlichen Erziehung der Kinder Hand in Hand. Dieser Aufgabe musste Alles dienen: Arbeit und Unterricht, Gesang und Spiel. Das irgend Mögliche wurde selbst getan und allein besorgt von den im Haus vorhandenen Kräften, namentlich den Kindern. Durch Arbeit zur Arbeit erziehen war gleich von Anfang an Grundsatz, und derselbe wurde angewandt ebensowol auf die gewönlichen Garten- und Hausarbeiten, wie auf das Flicken des Zeugs, die Herstellung von Holzpantoffeln, die Errichtung der Bauten. In allem suchte Wichern erziehliche Motive zur Geltung zu bringen. Er lebte mit den Kindern. Die Macht des Gesanges, der im Rauhen Hause bis heute sorg-

same Pflege findet, wurde alsbald erkannt und verwertet. Von der eingehenden Sorgfalt, hingebenden Treue und individuellen Berücksichtigung, welche Wichern den einzelnen Kindern und den kleinen Dingen des Anstaltslebens widmete, gibt das ausfürliche Tagebuch Nachricht (aus den ersten fünf Jaren 9 starke Foliobände!). — Eine Art Probe auf die in dem Lauf der Jare konsolidirte Anstaltsverfassung und den wirksamen Gesamtgeist des Hauses machte die Schöpfung Wicherns in den Schreckenstagen des großen Hamburger Brandes (1842) durch. Das Rauhe Haus selbst war von Flüchtenden überschwemmt, es beherbergte und verköstigte Wochen lang etwa 30 fremde Personen; und etwa 20 der Hausgenossen arbeiteten Tage lang pflichteifrig, gehorsam und one in Exzesse zu geraten in der brennenden Stadt, wo es Not tat. Sechs Kinder von Brandbeschädigten fanden dauernde Aufnahme.

Dass Wichern alle die Arbeit, welche ein allmählich so groß gewordenes, mannigfach verzweigtes Ganze erforderte, nicht allein tun konnte, liegt auf der Hand. Schon durch die prinzipiell wichtige räumliche Trennung der einzelnen Gruppen und deren Unterbringung in verschiedene Häuser war eine größere Anzal von helfenden Kräften nötig, als bei kasernenmäßiger Ansammlung wol der Fall gewesen wäre. Vor Wichern's Geistesauge stand deshalb gleich von Anfang an neben der Kinderanstalt und ihr eingegliedert das Gehilfeninstitut (die spätere Brüderschaft). Er hatte im Besuchsverein und als Oberlehrer der Sonntagsschule Männer aus allen Ständen kennen gelernt, welche einige Stunden ihrer Zeit den Bestrebungen zur Ausbreitung des Reiches Gottes, dem Dienst der Armen, Kranken, Kinder widmeten. Wie, wenn sich nun manche entschlössen, alles das berufsmäßig zu tun! Die praktische Arbeit eines Gehilfen in einer Anstalt, wie sie im Rettungshaus geplant wurde, wäre die beste Vorschule; zweckmäßig gestalteter Unterricht müsste sich damit verbinden, an Stellungen, in welchen die jungen Männer nachher selbständig wirken könnten, würde es nicht fehlen, denn in allen Reichsgottesarbeiten verlange man nach tüchtigen, erprobten, kundigen Persönlichkeiten. Das waren Wichern's Gedanken. Aber so sympathisch der Plan der Kinderrettungsanstalt in dem ihm befreundeten Kreis aufgenommen und so warm er gepflegt wurde, die Idee des Gehilfeninstituts fand zuerst fast gar kein Verständnis, ja bei einigen entschiedene Abweisung. Wichern ließ sich bestimmen, vorläufig der Öffentlichkeit gegenüber mit diesen Wünschen zurückzuhalten, eine Nachgiebigkeit, welche später manche lähmende Folgen hatte. Freilich gehörte zur Erfassung des Planes der Brüderschaft, wie er damals im Keim schon vorhanden war, mehr weit- und tiefblickende Einsicht und zu seiner Ausfürung mehr Mut, als wol die meisten der Vorstandsmitglieder zur Verfügung hatten. So musste denn Wichern, der die hohe Bedeutung der Sache erkannt hatte und der auch in der praktischen Arbeit gar nicht vorwärts kommen konnte, one Anbanung und Pflege dieser eigentümlichen Institution, von Fall zu Fall handeln, jeden Fortschritt in der Angelegenheit dem Verständnismangel und der Widerwilligkeit seiner sonstigen Mitarbeiter erst abgewinnen — ein leidiges Geschäft, das viel Kraft verschlang, und bei dem es ihm oft sauer wurde den Humor zu behalten. Sein Glaube an die Notwendigkeit und Durchfürbarkeit seines Brüderschaftsplanes ließ ihn auch die nötige Geduld anwenden, um stufenweise vorwärts zu kommen. Gehilfen musste er haben zur Bewältigung der täglichen Arbeit, deren Zal bestimmte wol der Vorstand, aber in Auswal, Anstellung, Entlassung, Verwendung und Ausbildung derselben war Wichern ungehindert. Nur die Fruchtbarmachung der Einrichtung für weitere Kreise wurde durch die vorstandsseitig beschränkte Zal, wenn nicht ganz gehindert, so doch sehr gehemmt. Wichern erkannte, dass die Brüderschaftssache in den von auswärts um's Rauhe Haus gesammelten Kreisen ihren Nährboden und ihre Pflege finden musste. Man erbat von ihm Ausbildung solcher Gehilfen für auswärtige Anstalts- und Vereinstätigkeit; ein gegen Kostgeld gestatteter Aufenthalt im Rauhen Hause sollte sie für ihre künftige Tätigkeit ausrüsten. Das konnte man nicht abschlagen. Es wurden eine ganze Anzal solcher festen Freistellen für Gehilfen oder Brüder geschaffen. Damit war freie Ban geworden. Die Aufnahmebedingungen lauteten:

Der Aspirant muſs 20—30 Jare alt sein, ernst christlicher Gesinnung, unbescholtenen Wandels, die nötige geistige Begabung haben, Fertigkeit in einem Handwerk, oder im Landbau, oder doch Willigkeit sich dieselbe anzueignen, Einwilligung der Eltern, kräftige Gesundheit, Befreiung vom Militärdienst, er muſs unverheiratet und unverlobt sein und es wärend seines Aufenthaltes in der Anstalt bleiben, willigen Gehorsam gegen die Hausordnung versprechen 2c. — Als eine Art Zweiganstalt richtete man unter dem Namen „Agentur des Rauhen Hauses“ eine Buchhandlung ein, deren Überschüsse der Brüderanstalt zu gut kommen sollten, wie diejenigen der Druckerei in die Kasse der Kinderanstalt flossen. Indessen stand jede dieser Einrichtungen unter einem eigenen Vorstand. Nur so war deren Gründung überhaupt möglich gewesen. Auf die Dauer war dieser Zustand unhaltbar und es gelang Wichern, unterstützt von den vor aller Augen liegenden Resultaten der einzelnen Zweige eine organische Verfassung des Ganzen durchzusetzen: ein Verwaltungsrat als oberste Behörde mit Sektionen für die verschiedenen Abteilungen.

Damit war in der Anstaltsentwickelung ein gewisser Abschluſs erreicht und in der gleichen Richtung wol noch eine quantitative Vermehrung der Häuser, Kinder, Brüder, auch ein Ausbau der Einzeleinrichtungen möglich, aber eine innere wesentliche Weiterentwickelung des Rauhen Hauses konnte nicht mehr beabsichtigt sein. Doch umschloſs das Rauhe Haus eine Bildung, welche über sich selbst hinauswies. „Es liegt im Prinzip unserer Anstalt ein um sich greifendes Element, das die lokalen Grenzen seiner Natur nach überschreitet“ so bezeichnete Wichern einst die Brüderanstalt. In der Tat trug sie „ihrer Natur nach keinen lokalen Charakter, sondern war von territorialen Grenzpfählen unbeschränkt. Reichte sie doch bald mit zalreichen Fäden in eine Reihe deutscher und außerdeutscher Kirchengebiete. Es waren die schöpferischen und treibenden Grundgedanken der inneren Mission, die, in ihr verkörpert, jenes um sich greifende Element bildeten“. Schon längere Zeit hatte man sich in den Kreisen, welche für praktisch-christliche Arbeit an den Notständen des Volkes den Tatbeweis der Willigkeit und Kraft fürten, daran gewönt, diese Tätigkeit unter dem Gesichtspunkt der Mission anzusehen. Denn die Gesinnungen, Zustände, Verhältnisse, in welche man bei dieser Arbeit Blicke tat, waren den heidnischen nur zu änlich, ja schreckhafter als diese, weil sie sich als Abfall von bereits besessenem Heil, als Heruntersinken von bereits innegehabter Stufe, als Stumpfheit gegen die so nah von Kanzel und Altar sich ergießende Botschaft des Evangeliums darstellte. So hatte sich Joh. Falk und Chr. H. Zeller ausgesprochen; solche Gedanken wurden im Kottwitz'schen Kreis laut. Auch in Wicherns Umgebung hatten dieselben bereits Aussprache gefunden, z. B. in dem 5. Sonntagsschulbericht von Rautenberg (1830): „Was hindert uns, gleich unsern Brüdern in London, Glasgow, New-York und mehreren großen Städten Englands und Nordamerika's Missionare zu werden für das mehr als heidnische Elend in unseren Mauern?“ Aber noch fehlte es an der Prägung des bestimmten Namens und vor Allem an der weitschauenden, energischen, barmherzigen, kirchlichen Tat, welche durch den Missionsgesichtspunkt gefordert war. Da hielt Lücke seinen Vortrag: „Die zwiefache innere und äußere Mission der evangelischen Kirche, ihre gleiche Notwendigkeit und notwendige Verbindung“ und ließ denselben im Rauhen Hause 1843 drucken. Damit war das Wort getroffen, der Name geprägt und zugleich in den litterarischen Verkehr gebracht durch eine höchst achtbare Stimme. Ungefär gleichzeitig und unabhängig davon redete man aber auch im Rauhen Hause von der hier gemeinten Tätigkeit als von „inländischer Mission“, bald darauf unter Fallenlassen der hier noch mit hereinspielenden territorialen Grenze von „innerer Mission“, wobei nun die kirchliche Grenze das Entscheidende war. Viel wichtiger als der Name war die Sache, deren man sich nur durch Arbeit, Tätigkeit, Praxis bemächtigen konnte. Zur Arbeit aber gehörten Herzen und Hände. Und in seiner Brüderschaft besaß Wichern eine Anzal solcher Persönlichkeiten, welche durch Eine Schule gegangen, mit diesen Anschauungen geistig genärt, nicht one Erfarung und Übung bereit waren, an den Aufgaben der inneren Mission mitzuarbeiten, ein

Hebel, viel zu klein um den ganzen Felsen zu bewegen, aber doch ein Hebel zu manchem Einzeldienst geschickt und als Vorbild verwendbar. — Mit der Herausbildung dieses dreifachen: der Kinderanstalt als Unterlage und unmittelbares Arbeitsfeld, der Brüdersache als Werkzeug, der inneren Mission als Kraftquelle und Leitgedanke für das genannte Werkzeug, sowie für andere, welche sich von ihm wollten inspiriren lassen, — war ein Ganzes erwachsen, das warlich für die geistige Schöpferkraft seines Trägers ein rühmliches Zeugnis ablegte. Damit schließt denn auch die zweite, wichtigste, weil schöpferische Epoche im Leben Wicherns, die Zeit, welche ihn als einen Großen im Reich Gottes erscheinen läßt und seinen Namen der Geschichte der Kirche in unserem Jarhundert als einen der bedeutendsten einschreibt.

Dem folgenden Abschnitt im Leben Wicherns fiel die Aufgabe zu, den gewonnenen Schatz von Ideeen und Erfarungen auszubreiten, dem geistigen Leben der Zeit einzubauen und damit in demselben wirksam werden zu lassen. Diese Reihe von Jaren bietet ein Bild sehr bewegten Lebens und ist äußerlich angesehen von größerem Interesse als das bisher Geschilderte. Jedoch ist die Bedeutung eines Menschen für die kirchliche Gesamtentwickelung — und um diese handelt es sich hier doch vor Allem — nicht von der bunten Fülle seiner Erlebnisse abhängig, sondern davon in wie weit es ihm gegeben ist ein Stück des göttlichen Reichsplanes in der Menschenwelt Leben und Tat werden zu lassen. So angesehen war die zweite Periode in Wicherns Leben ungleich wichtiger als die jetzt zu überblickende dritte, bei deren Darstellung wir uns deshalb auch auf die Hauptdaten beschränken können. — Der Ausbreitung seiner Lebensgedanken diente es zunächst, daſs das Rauhe Haus von solchen, welche sich für die christliche Liebestätigkeit interessirten, je länger desto häufiger besucht wurde. Das dort scheinende Licht konnte nicht verborgen bleiben und so wallfartete Hoch und Niedrig, der einfache Mann des Volkes und der Gelehrte, der Pastor und Philanthrop dorthin, und das hier Gesehene und Gehörte war ein wichtiges Reiseerlebnis, vielfach ein Samenkorn, das in fernem Erdreich später Früchte trug. Von mächtiger Wirkung waren andererseits auch die Reisen Wicherns. Für ihn waren es zugleich Ernte- und Satgelegenheiten. Er lernte Land und Leute, Persönlichkeiten und Verhältnisse kennen, knüpfte Verbindungen an, die seiner Sache und dem Rauhen Hause nützlich werden muſsten. So viel er aber auch einnahm, er gab reich und überreich aus, in persönlichen Anregungen, durch Gespräche mit den Familien, deren Gast er war, durch Beratungen über Anstalts- und Vereinsgründung und Leitung, namentlich aber durch Vorträge von mächtig zündender Kraft. In immer weiterem Umkreis bewegten sich seine Reisen, zuerst mehr in der nächsten Umgebung: Holstein, Mecklenburg, Hannover, später in ganz Preußen und im übrigen Deutschland, ja über dessen Grenzen hinaus. Sorgsam kaufte er dabei die Zeit aus, der Reisewagen wurde zum Studirzimmer, in dem von neuen Erscheinungen der Theologie, zu deren Lektüre er zu Hause schwer kam, Einsicht genommen wurde; ausfürliche Briefe in die Heimat fixirten die Eindrücke und Erlebnisse und machten die zu Hause geblieben, sonderlich seine Gattin, zu Genossen seiner Wanderungen. Hauptsächlich um für die Zeiten der Abwesenheit genügende Vertretung zu haben, sowie für manche Detailarbeit, bestellte er den Kandidaten Theodor Rhiem der von 1846—1850 theologischer „Oberhelfer“ im Rauhen Hause gewesen war, von letztgenanntem Jar an als Inspektor. — Um Anregungen auch dahin zu tragen, wohin sein mündliches Wort nicht reichte und zugleich um ein Archiv zur Niederlegung der gemachten Erfarungen zu gewinnen, begründete Wichern die „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause“ (1845 ff.; mit popul. Beiblatt 1850 ff.). Die lange Reihe der Jargänge bis heute enthält eine reiche Fülle von Material zur Geschichte, Theorie und Praxis der inneren Mission und ist unentbehrlich für jeden, der sich mit den einschlagenden Fragen näher befassen will. Viele Aufsätze, namentlich in früheren Jaren, stammen aus Wichern's Feder, andere von Freunden und Mitarbeitern abgefaſst, sind von ihm inspirirt oder doch in seinem Sinn und nach seinen Grundanschauungen geschrieben. (Eine Sammlung der hier und anderwärts zerstreuten Aufsätze Wi-

cherns wäre ein verdienstliches Unternehmen). — Weit mehr aber als durch alles dies wurde Name und Werk Wichern's durch den ersten Wittenberger Kirchentag, dem dann eine ganze Anzal änlicher Versammlungen folgten, mitten hinein in das Tagesinteresse und unter die Augen aller christlich angeregten Kreise gestellt. Die Revolution des Jares 1848 hatte die Abgrundstiefen des Volkslebens aufgedeckt. Dem gegenüber schien eine Einigung der positiv-christlichen Kräfte geboten. Namen besten Klanges luden zu einer in Wittenberg abzuhaltenden Versammlung ein. Vom Abend des 20. September an strömten Hunderte aus allen Teilen Deutschlands in der Lutherstadt zusammen. Das im Vordergrund stehende Thema war die Gründung eines Evangelischen Kirchenbundes. Aus diesen kirchenpolitischen Bauplänen ist nichts geworden. Ja selbst der Kirchentag ist nach einer Reihe von Jaren von der Bildfläche verschwunden. Von Anfang an hatten die lutherischen Fürer nicht mitgetan, weil sie den Kirchenbund nur als eine neue Erscheinungsform der Union ansahen; je länger desto mehr hielten sich die lutherisch gerichteten fern und der Kirchentag wurde eine Versammlung, auf der im wesentlichen die Anschauungen der positiven Union zum Ausdruck kamen, bis er erlosch. Nur mit Mühe hatte Wichern auf dem ersten Kirchentag für die Angelegenheiten der inneren Mission eine Stelle im Programm erobert. In der Ausfürung aber hatte gerade diese Sache einen vor allem Anderen durchschlagenden Erfolg. Wichern hielt seine berühmte und gesegnete Rede, welche grundlegend geworden ist für die Ausgestaltung der inneren Mission in Deutschland. Auf dem dunkeln Hintergrund der Zeitereignisse und der Gesamtschuld zeichnete er in großen Zügen die wichtige Arbeit der Liebe, welche aus Sünde und Elend herausfüre. Er sagte: „Es tut Eines not, daſs die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit anerkenne: die Arbeit der inneren Mission ist mein! daſs sie ein großes Siegel auf die Summe dieser Arbeit setze: die Liebe gehört mir wie der Glaube. Die rettende Liebe muſs ihr das große Werkzeug, womit sie die Tatsache des Glaubens erweiset, werden. Diese Liebe muſs in der Kirche als die helle Gottesfackel flammen, die kund macht, daſs Christus eine Gestalt in seinem Volke gewonnen hat. Wie der ganze Christus im lebendigen Gottes*worte* sich offenbart, so muſs er auch in den Gottes*taten* sich predigen, und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Taten ist die rettende Liebe". Freudige Zustimmung antwortete ihm aus der Versammlung. Das Wort war den Anwesenden wie die Lösung eines Rätsels, nach der sie selbst gesucht, die sie aber nicht gefunden: wie nämlich die heilende Hand an die Wunden des Volks zu legen sei. Von da an bildeten die Kongresse für innere Mission einen integrirenden Teil der Kirchentage, bis sie von 1874 an, nach dem Aufhören des Kirchentags als selbständige Verhandlungen auftraten. Wichern ist bis zu den sein Ende vorbereitenden Leidensjaren auf allen Kirchentagen erschienen, ein Herold der inneren Mission, zu ihrem Werk aufrufend, Weg und Ziel für die Lösung ihrer Aufgaben zeigend. Man hat es im Interesse der inneren Mission (resp. ihrer Einfürung in die lutherischen Kreise) bedauert, daſs diese Kongresse mit so bestimmt ausgeprägten kirchen-politischen Versammlungen, wie die Kirchentage, eng verknüpft waren und dadurch allen denjenigen der Besuch derselben verleidet wurde, welche die Ziele dieser nicht billigen konnten. Die fast unerwartet geschehene Entstehung des Kongresses auf dem ersten Kirchentag gibt für das Zusammengehen beider die geschichtliche Erklärung. Jedenfalls entsprach aber auch diese Gemeinsamkeit den theologischen und kirchlichen Anschauungen Wichern's. Er selbst nennt sich einmal gelegentlich einen „reformirten Lutheraner". Sein Platz innerhalb der kirchlichen Richtungen dürfte ihm in den Reihen der positiven Union anzuweisen sein, soweit überhaupt ein solch eigenartiger Mann mit dem Maßstab gewönlicher Parteischablone gemessen werden kann. Eine ganz änliche Stellung und Entwicklung eignete auch dem „Centralausschuſs für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche", dessen Anfänge gleichfalls im ersten Kirchentag liegen. Wichern war zwar später erst der Vorsitzende, aber von Anfang an dessen Seele, und die Tätigkeit des Ausschusses bestand wesentlich darin, „Wichern'sche Gedanken mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu realisiren". Unter den Mitgliedern desselben sind vornehmlich v. Bethmann-

Hollweg und v. Mühler zu nennen. Außer in der Abhaltung der Kongresse hat sich der Centralausschuſs durch Anstellung von Reisepredigern, welche für die innere Mission Propaganda machen, zu ihr anregen und für sie Verständnis wecken sollten, durch Erforschung und Darstellung bestimmter Notstände, Sammlung von Material als Unterlage für praktische Arbeit, Unterstützung oder Inangriffnahme einzelner Arbeiten der inneren Mission, wie Predigt unter den Hollandsgängern rc. betätigt. Eine tiefer greifende Tätigkeit dieser Vereinsbildung war natürlich von dem Vorhandensein der geistesmächtigen und seine ganze Kraft dieser Sache hingebenden Persönlichkeit Wicherns abhängig, wie ja Vereine überhaupt nur so lange Bedeutendes schaffen, als sie Folie, Werkzeug rc. bedeutender Persönlichkeiten sind. — Das weite Wirkungsfeld, in das sich Wichern seit dem Kongreſs und inmitten des Ausschusses gestellt sah, wurde ihm Anlaſs und Aufforderung zur Aufstellung eines etwas weiter ausgefürten Programms, das er in der Schrift entwickelte: Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, eine Denkschrift an die deutsche Nation im Auftrage des Centralausschusses für die innere Mission verfaſst von J. H. Wichern, Hamburg 1849. Hier finden wir die Grundlinien der inneren Mission, ihres Arbeitsfeldes und ihrer Organisation mit genialer Hand entworfen, ein Aufriſs zu welchem sich die übrigen Darlegungen Wicherns in einzelnen Artikeln, Vorträgen, Referaten nur wie Vorstudien oder detaillirte Ausfürungen verhalten. Er hat nicht wenig drucken lassen, ungehobene Schätze liegen noch in seinem handschriftlichen Nachlaſs vor, aber seine gesamte Autorschaft stand im Dienst der Einen großen Sache der inneren Mission. — Eine Anerkennung für seine vielfachen der Kirche geleisteten Dienste war es, daſs ihn die theologische Fakultät zu Halle im Jare 1851 zum Doktor der Theologie honoris causa ernannte. — Gleichfalls eine Anerkennung seiner Bedeutung, zugleich aber eine wesentliche Änderung seiner ganzen Lebensstellung war es, daſs König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, der schon früher Wichern mehrfach förderlich näher getreten war und dessen Gedanken von der Aufgabe des States und der Kirche sich vielfach mit denjenigen Wichern's berürten, diesen im Jare 1857 als Oberkonsistorialrat und Mitglied des Oberkirchenrats und vortragenden Rat im Ministerium des Innern für die Angelegenheiten der Strafanstalten und des Armenwesens nach Berlin berief. Den Winter brachte er fortan in Berlin, den Sommer im Rauhen Hause zu. Nominell und rechtlich wurde zwar damit seine Stellung zum Rauhen Hause nicht geändert, tatsächlich war dies aber dennoch und zwar in einschneidender Weise der Fall. Wie hätte dies auch anders sein können! Der Vorsteher einer Anstalt, dessen Wirkung zu drei Vierteln auf den Impulsen beruhte, die unmittelbar von seiner Persönlichkeit ausgingen, ist durch Organisationen, Stellvertreter und Briefe nicht zu ersetzen. Namentlich mag es mit Rücksicht auf die Brüdersache und speziell die Brüderschaft des Rauhen Hauses bedauert werden, daſs Wichern ihr nicht mehr so viel Zeit und Kraft widmen konnte wie früher. Zu deren innerem Aufbau wäre die unmittelbare und unausgesetzte Einwirkung einer solchen geistigen und geistlichen Potenz, wie Wichern, unzweifelhaft sehr segensreich gewesen. — Freilich erwuchsen auch durch die neue Stellung des Vaters der inneren Mission und der Brüderschaft diesen beiden Institutionen neue Einflüsse und Arbeitsfelder. Auch sonst bot sich Gelegenheit zu segensreichem Tun, namentlich im Bereich des Gefängniswesens wie bei mancherlei Einzelentscheidungen der hohen Stats- und Kirchenbehörden. Die Gründung des Johannisstifts bei Berlin (1858), eines Seitenstücks und einer Repetition des Rauhen Hauses, schien das Untervfand neuer weitgreifender auch unmittelbar missionirender Tätigkeit werden zu können. Allein der Boden war doch hier ein anderer. Auch lassen sich lebensvolle Schöpfungen, aus Jaren der Kraft und der ersten Liebe geboren und unter Arbeit und Gelingen, Sorge und Freude wachstümlich entstanden, nicht zu anderen Zeiten, an anderen Orten und unter anderen Umständen einfach widerholen. Dazu kam, daſs zwar manche Tür dem Mitglied der obersten unirten Kirchenbehörde Preußens sich auftat, daſs aber gerade einem solchen sich auch manche, namentlich von Seiten der konfessionell lutherisch Gerichteten, erst recht verschloſs. Mit Recht oder Un-

recht werde hier nicht entschieden — tatsächlich erschien die innere Mission unter der Beleuchtung und Empfehlung der Union, das war für deren Wirkung und Ausbreitung mancher Orten ein entschiedenes Hemmnis. Endlich brachten die hohen Ämter auch Schmerzen eigner Art mit sich. Zwar Gegnerschaften und Angriffe wie die Holtzendorffs („die Brüderschaft des Rauhen Hauses, ein protest. Orden im Statsdienst" 2. Aufl. 1861) und Schenkels („die kirchliche Frage und ihre Lösung" 1862) waren nicht allzuschwer zu verwinden. Aber Wichern war kein Mann des grünen Tisches, der wortreichen Debatten, der unfruchtbaren Akten, der rein formellen und bureaukratischen Behandlung der Dinge; er war eben weit mehr als nur ein Rad in dem wolaufgezogenen Uhrwerk der Statsmaschine. So gabs Gelegenheit genug zu Unmut und Verstimmungen. — Auf's schönste entfaltete sich dagegen Wichern's Gabe und Kraft, als die drei Kriege von 1864, 1866 und 1870 ihm zur Aufforderung wurden, die Felddiakonie einzurichten, freiwillige Liebeskräfte zu wecken und im Anschluss an die statlichen, resp. militärischen Einrichtungen zu organisiren. Da bewegte er sich in seinem eigensten Element und richtete Großes aus. Die Wogenschläge bewegter Zeiten erprobten und stärkten seine Fähigkeiten. So gerne hätte er den Segen der ernsten Gottesfürungen im Jare 1870/71 von seinem Volk eingeerntet gesehen. In der sog. Oktoberversammlung 1871 in Berlin trat er für die Mitarbeit der evangelischen Kirche zur Lösung der socialen Frage, der brennendsten Frage der Gegenwart, auf. Aber schon war seine Kraft gebrochen. Mühsam las, der sonst so gewaltig redete, seine schriftlich konzipirte Rede ab. Ein kurzes Aufflammen des alten Feuers ließ ihn noch einmal auf dem letzten Kirchentag in Halle (1872) auftreten. Mit Beginn des Kultusministeriums Falk war seines Bleibens nicht mehr in Berlin. Er zog sich ins Rauhe Haus zurück, um den Lebensrest der Schöpfung seiner Jugend, seinen Kindern und Brüdern zu widmen. Aber die Zeit des Wirkens war vorüber. Es begann eine siebenjärige Leidenszeit, deren Spuren sich in Körper und Geist immer tiefer eingruben. Der Herr fürte seinen Knecht in gewaltige Tiefen. Doch hielt er sich mit letzter Kraft an seinen Heiland, sein Wort und seine Gnade. Als er am 7. April 1881 gestorben war, fanden die Seinen auf einem schon länger geschriebenen Blatt den Ausdruck seiner Glaubens- und Demutsgesinnung: „Wenn Gott es beschlossen hat, mich zu sich zu nehmen, so sollt ihr, meine Lieben, wissen, dass mein einziges Gebet ist, dass ich selig werde, dass ich zu ihm komme und Friede in ihm finde. Ich habe mich zu Ihm immer bekannt, aber in großer Schwachheit. Er wird mir aber meine Sünden vergeben, — darauf geht all meine Hoffnung um seiner Liebe und Liebestat willen, um seines auch für mich vergossenen Blutes willen. Er wolle mich dort mit allen, die ich lieb gehabt, vereinen, wie er Johannes 17 gebetet!" — Im Schatten der Kirche zu Hamm liegt der Gottesmann begraben.

Werfen wir noch einen Blick auf seine Persönlichkeit und sein Lebenswerk im ganzen. In der besten Kraft seiner Jare, also etwa um die Zeit des ersten Kirchentages, war Wicherns „volles starkes Har bereits gebleicht . . . In seinen großen blauen Augen lag eine stille Gluth; sie konnten leuchten im milden Glanz herzlicher Freundlichkeit oder fröhlichen Humors; sie konnten Blitze schießen, welche die erstorbene Scham zum Leben erweckten und die Schamlosigkeit hinwegscheuchten; sie konnten flammen und lohen in heiliger Begeisterung und in zürnendem, je und dann zu leidenschaftlicher Heftigkeit gesteigerten Eifer. Um seinen Mund spielte ein Zug, der von energischem, tatkräftigem Wollen sprach. . . Er war groß von Gestalt, seine Haltung war etwas gebeugt und sein Gang etwas schleppend. Gleichwol hatte seine äußerlich schlichte Erscheinung etwas Aristokratisches, und wenn er hochaufgerichtet auf der Tribüne stand und mit feuriger Beredsamkeit von dem sprach, deß sein Herz voll war, hatte sie etwas Gebieterisches, Imperatorisches. Seinem Porträt hat er die Unterschrift gegeben: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat". Damit will er mit seiner Liebespredigt und Liebesarbeit sich voll und laut zum Christenglauben und zur Christenhoffnung bekennen und sich gleichermaßen vom trotzigen Unglauben wie vom verzagten Kleinglauben lossagen. Aber man wird durch diesen Walspruch un-

willkürlich auch daran erinnert, dass er schon durch seine natürliche Ausrüstung zum Siegen und Herrschen angelegt war. Sein Lebensgang, der ihn zum Schöpfer und monarchischen Leiter des Rauhen Hauses gemacht hat, war ganz dazu angetan, diese natürliche Anlage zu entwickeln und auszubilden. Er stand mit seiner Person und Individualität im Dienste Gottes und in der Zucht seines Geistes. Aber dass seinem natürlichen Menschen ein Zug zum Gewaltsamen, Despotischen innewonte, kam bei allem Ernst der Selbstbeherrschung und bei aller Nüchternheit des Wandels, doch je zuweilen in dem olympischen Zorn zu Tage, zu dem ihn, zumal wenn er leidend war, Nachlässigkeit in Befolgung seiner Anordnungen oder auch Widerspruch gegen seine Lieblingsüberzeugungen reizen konnte" (Krummacher). Diesem aus persönlicher Bekanntschaft stammenden Bild entsprechen im Grunde die gleichfalls aus eigener Kunde heraus entworfenen Züge, welche unmittelbar nach Wicherns Tode der Nekrolog des „Hamburgischen Korrespondenten" von seinem Standpunkte aus zeichnete, wobei immerhin manches auf Rechnung des Zeitungsstils kommen mag. „Den urteilslosen Massen, die sich zu allen Zeiten von Schlagworten beherrschen lassen, galt der Mann, der mit der christlichen Forderung der Bruderliebe wirklich Ernst gemacht und die Schranken des überkommenen Konfessionalismus in freisinnigster Weise durchbrochen hatte, zeitlebens für einen „Mucker und Pietisten", — das strenge Kirchentum sah in ihm einen Sektirer, der die Bedeutung des „Amtes" außer Augen setzte und selbstgewälte, nicht ganz unbedenkliche Wege ging. Diese Urteile zu versönen ist Wicherns Sache nie gewesen. Er war . . . . . ein fest auftretender Mann, der mit der zartesten Liebe für Arme und Gedrückte Stolz und Unnahbarkeit gegen solche verband, die ihm drein reden, ihn meistern oder auf ihn herabsehen wollten. Durch sein ganzes Wesen ging ein vornehmer, herrischer Zug, den er nie völlig los geworden ist, und durch den er häufig Anstoß gegeben hat. Seine Kraft und seine Arbeit hatte er in den Dienst aufopferndster, selbstloser Liebe begeben, — seinen Willen hatte er für sich behalten. Nach Art genialer Menschen entbehrte Wichern des Verständnisses für abweichende, selbständige Naturen, und konnte aus den Schranken des eigenen Wesens nur schwer herauskommen. Was für das Gelingen seines großen Werkes entscheidend war, die Unbeugsamkeit seines Willens, ist ihm im kleinen und einzelnen häufig zum Hemmnis geworden und hat ihm selbst und Anderen manchen sauren Kampf und manche bittere Stunde bereitet; aber nur weil er war, wie er war, hat Wichern leisten können was er geleistet hat. Der Wert dieser Leistungen tritt heute nur noch heller und klarer vor Augen, wo der Mann mit dem edlen, liebewarmen Herzen und dem klaren nüchternen Kopf nicht mehr ist".

Was ist das Eigentümliche, das im höheren Sinn Bedeutende seiner Leistungen? Es wäre schon ein reiches Lebenswerk gewesen, wenn Wichern nur die Kinderanstalt des Rauhen Hauses begründet, aus kleinsten Anfängen entwickelt, ihr Erziehungssystem ausgebaut und mit seiner Liebesarbeit Hunderten von Kindern gedient hätte. Aber damit wäre nur eine irgendwie modifizirte Widerholung von anderwärts schon durch Falk, Zeller, v. d. Recke rc. Geleistetem hergestellt gewesen, eine neue Rettungsanstalt zu anderen schon bestehenden. Das wäre keine originale Schöpfung, kein Werk eines anderen genus gewesen. Die Art, wie Wichern das einzelne Kind anfasste, die Gruppirung der Zöglinge zu sog. „Familien", die Organisation aller erziehlichen Einflüsse rc., zeigt den Pädagogen von Gottes Gnaden. Damit wäre aber Wichern noch keine kirchengeschichtliche Größe. Das Neue, Eigenartige seines Lebenswerkes war die „Brüdersache" und die „innere Mission". Gehilfeninstitut, Brüderhaus, Brüderschaft sind die drei Stationen des Weges, welchen diese Institution tatsächlich durchmessen, bis sie von den kleinsten Anfängen zur nachherigen Ausgestaltung gelangte. Der Brudername war eine stete Manung, die rechte Stellung zu den Kindern und den Arbeitsberufsgenossen in der Anstalt einzunehmen. Aus der großen Zal der sich Meldenden galt es die Tauglichen auszuwälen, solche nur zuzulassen, welche wenigstens einige Garantie für das Erreichen des Erziehungszieles boten, wenn auch die sichtende Hand später noch manchen der Aufgenommenen ausscheiden musste. Die Er-

ziehung der Brüder sollte nicht ein Anerziehen der Frömmigkeit, das Rauhe Haus sollte ihnen keine „Christentumsschule“ sein, sondern Entfaltung des bereits Vorhandenen, Bereicherung, Stärkung desselben und Anwendung auf die besonderen Berufsaufgaben bieten. Theoretische Unterweisung durfte dabei nicht fehlen, aber sie mufste mit der sofortigen praktischen Ausübung Hand in Hand gehen; nicht auf dem Wege des „Seminarismus“, sondern des Lebens sollten die Brüder für ihren Beruf in allerlei Arbeiten des Reiches Gottes tüchtig gemacht werden. In den „Konvikten“ vereinigte er sie zu förderlichem Gemeinschaftsleben, im Berufsunterricht, in Bibelstunden öffnete er ihnen den Quell seiner Gedanken und seines geistlichen von der Schrift genärten Lebens; in der Arbeitsverteilung fürte er sie in die praktische Richtung seiner Pädagogik ein. Die Auszusendenden wies er in passende Wirkungskreise und blieb ihnen bei aller amtlichen Selbständigkeit, die er ihnen ließ, ein väterlicher Berater, das Rauhe Haus blieb ihre geistige Heimat. Er war ein charakterbildender Mann, nicht in erster Linie durch seine Worte und sein Tun wurden die Brüder etwas, sondern durch die ganze undefinirbare Macht seiner Persönlichkeit. Freilich war Wesen und Weise bei ihm auf Männer am glücklichsten wirkungsvoll. Für das, was in weiblichen Genossenschaften (Diakonissen-Schwesterschaften) andersartig aufzufassen und durchzufüren war, hatte er nicht in gleichem Grad Gabe und Verständnis. — Mit dem Gedanken der Brüderschaft war aber, wie oben entwickelt, der Gedanke der inneren Mission aufs nächste verschwistert. Wichern hat sich unzähligemal, mündlich und schriftlich, über innere Mission ausgesprochen. „Die innere Mission ist die freie Liebesarbeit des heilerfüllten Volkes zur Verwirklichung der christlichen und socialen Widergeburt des heillosen Volkes“. „Die innere Mission ist die Fortsetzung oder Wideraufnahme der ursprünglichen Missionsarbeit in der christkichen Welt zur Überwindung des in derselben noch ungebrochen gebliebenen oder wider mächtig gewordenen Juden- oder Heidentums“. „Der Wille des Herrn ist die Mission, die Ausbreitung seines Reiches unter denen, die desselben nicht teilhaftig sind; die Aufgabe der Gemeinde, und also derer, die ihm in Warheit angehören, ist diese Mission, — die „Weltmission“, die die erleuchtende Fackel des Lebens in die Heidenwelt trägt, — die innere Mission, welche sich an die, die innerhalb der Christenheit selbst noch dieses seligmachenden Lichtes entbehren, wendet“. An der Spitze der „Denkschrift“, also eines offiziellen Programms des Centralausschusses, steht der Satz, auf dessen Fassung die Mitbeteiligten wol nicht one irgendwelchen Einfluſs geblieben sind: „Als innere Mission gilt uns nicht diese oder jene einzelne, sondern die gesamte Arbeit der aus dem Glauben an Christum geborenen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äußeren und inneren Verderben anheimgefallen sind, one dafs sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Ämtern erreicht werden“. Aber mit diesen rhetorisch gefärbten Äußerungen haben wir keine eigentliche Definition. Als Ergebnis einer fleißigen und scharfsinnigen Untersuchung hat Reimpell drei Momente, als den Wichern'schen Begriff konstituirend, aufgestellt: die innere Mission ist Mission (darin liegt ihr christlicher, einheitlicher, kirchlicher Charakter); sie ist innere Mission (darin liegt ihr socialer Charakter); sie hat eine besondere Erscheinungsform (allgemeines Priestertum, Laienprinzip, Vereinswesen). Darnach definirt er: „Die innere Mission ist die durch die lebendigen Glieder der Kirche auf Grund des allgemeinen Priestertums auszufürende Arbeit der Kirche zur Ausbreitung des Reiches Gottes im Gesamtleben des äußerlich der Kirche angehörigen Volkes“. Wie man sich aber auch zu diesen und anderen Erklärungen über das Wesen der inneren Mission stellen, ob man ihr Bild in diesen Grundlinien als scharf umrissen anerkennen mag oder nicht — die innere Mission selbst ist eine lebendige Tatsache, der Geschichte der Kirche unserer Tage eingepflanzt zu bleibendem Segen. Das menschliche Werkzeug dazu war in Gottes Hand Johann Hinrich Wichern; und darin gipfelt dessen Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes.

Litteratur. Dem Verfasser dieser Skizze war es gemäß der Aufgabe dieses Werkes um Darstellung der Lebensentwickelung, der Persönlichkeit und Bedeutung Wichern's zu tun. Für die reiche Fülle interessanten Details, dessen Ausscheidung oft nur unter schwerem Verzicht geleistet werden konnte, muſs auf die ausgefürteren Lebensbilder verwiesen werden. Eine gut geschriebene, aus den ersten Quellen schöpfende Biographie ist: Friedrich Oldenberg, Johann Hinrich Wichern, sein Leben und Wirken. Nach seinem schriftlichen Nachlaß und den Mittheilungen der Familie, I. Bd. Die ersten vierzig Lebensjahre. Mit dem Bildniß Wicherns und einer Ansicht des alten Rauhen Hauses, Hamburg 1884 (XVI und 602 S.). — Ein im ganzen treues Bild, weil aus persönlicher Bekanntschaft heraus geschildert, gibt die doch in Einzelheiten nicht genaue Schrift: Hermann Krummacher, J. H. Wichern, ein Lebensbild aus der Gegenwart, Gotha 1882 (VI und 161 S.). — Nur einige Hauptdaten aus dem Leben, die ausfürliche Darstellung der Begräbnisfeierlichkeiten und Auszüge aus einigen wichtigen Schriften bietet: Friedr. Oldenberg, J. H. Wichern, ein Nachruf, Hamburg 1881 (68 S.). — Ein beachtenswerter Nekrolog erschien in: Hamburgischer Korrespondent Nr. 100, 1881, wider abgedruckt in: Th. Schäfer, Monatsschrift für innere Mission, Gütersloh, I, 1881, S. 380 ff. — Als Stimmen aus anderen Organen können verglichen werden: Böhmert und Gneist, Der Arbeiterfreund, XXI. Jahrgang, Berlin 1883, S. 373 ff. (Aufsatz von Böhmert) und L. Heldring, Bouwsteenen, I, Utrecht 1882, S. 288 ff. (Aufsatz von Jonker). — Ein Verzeichnis der Schriften Wicherns findet man in der Litteraturangabe zu dem Artikel „Innere Mission" von Oldenberg in der Real-Encyklop. X, 18 ff. — Eine gründliche Untersuchung über den Begriff der inneren Mission vergl.: Joh. Chr. Reimpell, Begriff und Wesen der inneren Mission im Sinne Wicherns (Th. Schäfer, Monatsschrift für innere M., Gütersloh, II, 443 ff.). — Die Stellung Wicherns in der Geschichte der inneren Mission, sowie eine Überschau des gegenwärtigen Standes der letzteren zeichnet: Th. Schäfer, Diakonik (Geschichte und Theorie der inneren Mission) in Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften, 2. Aufl., Nördlingen 1885, Bd. IV, S. 450 ff.

Theodor Schäfer, P.

Wiclif, Johann, ist unseres Erachtens der größte unter den Vorläufern der Reformation. Er hat als solcher von jeher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die Reformatoren selbst haben, auf Grund höchst unvollständiger Unterlagen, sich ein Urteil über ihn gebildet. Schriften von ihm sind seit 1525, zumal in Deutschland, gedruckt worden, offenbar weil man Zeugnisse für evangelische Warheiten darin fand. Man hat sich auch eigens geschichtlich mit Wiclifs Leben und Lehre befaſst, schon im 18. Jarhundert, vorzüglich aber seit den zwanziger Jaren unseres Jarhunderts. Dessenungeachtet sind wir noch nicht in der Lage, eine gründliche, zuverlässige und allseitig befriedigende Einsicht in die persönliche Eigentümlichkeit, die Leistungen und die geschichtliche Bedeutung des Mannes zu besitzen. Denn es fehlt heute noch an nichts Geringerem, als an der unentbehrlichen Unterlage selbst, nämlich einer kritischen Ausgabe sämmtlicher Schriften Wiclifs. Immer noch ist von seinen Werken nur das allerwenigste gedruckt. Von seinen philosophischen Schriften ist noch nicht *eine* veröffentlicht. England hat in diesem Stücke immer noch eine Schuld abzutragen. Es ist ein gutes Zeichen, daſs in England selbst die Erkenntnis aufzugehen angefangen hat, welche bisher nur bei uns Ausländern sich fand, daſs nämlich England gegen einen der größten unter seinen Sönen bis jetzt merkwürdig undankbar gewesen sei. Ein Mitglied der anglikanischen Geistlichkeit selbst, der gelehrte Herausgeber einer Streitschrift des 15. Jarhunderts gegen die Wiclifitische Lehre und Partei, Fasciculus Zizaniorum, Professor Walter Waddington Shirley in Oxford, hat schon 1858 den moralischen Mut und die Aufrichtigkeit gehabt, in seiner lehrreichen Einleitung zu dem genannten Werke das Bekenntnis abzulegen S. XLVI: to the memory of one of the greatest of Englishmen his country has been singularly and painfully ungrateful etc.

Diese Ansicht ist bereits in weiten Kreisen durchgedrungen. Shirley selbst veranlaſste den Entschluſs, eine Auswal von Werken Wiclifs teils kritischer als bisher, teils erstmals herauszugeben. Die Clarendon Press in Oxford bot die Mittel dazu. Zwar starb Prof. Shirley früh, schon Nov. 1866. Dennoch wurden vier Bände Wiclifscher Werke edirt. Von lateinischen Werken wurde der Trialogus, welcher in Deutschland, aber in ungenügender Weise, gedruckt worden, auf Grund der Wiener Handschriften durch den Unterzeichneten kritisch bearbeitet, 1879 in Oxford herausgegeben. Die englischen Predigten und vermischte kleine Traktate Wiclifs, von Arnold bearbeitet, erschienen teils 1869 (I. Band Predigten), teils 1871 (Predigten II. Band, und kleinere Schriften als III. Bd). Schließlich gab F. D. Matthew unter den Publikationen der „Gesellschaft für altenglische Texte" 1880 in einem stattlichen Band, mit wertvoller Einleitung, die übrigen noch ungedruckten englischen Werke Wiclifs heraus. Endlich bildete sich 1882 die Wiclif-Gesellschaft in England zu dem Zwecke, die lateinischen Werke Wiclifs herauszugeben, ein Unternehmen, an welchem eine Anzal englischer und deutscher Gelehrter sich beteiligte. Aber erst wenn dieses Ziel erreicht ist, wird es möglich sein, ein vollständiges Bild von der Persönlichkeit und geschichtlichen Stellung des Mannes zu entwerfen.

I. Anlangend den Lebensgang Wiclifs ist noch mehr als ein Punkt fraglich. Nicht einmal die Rechtschreibung seines Namens steht fest. Wir folgen der Schreibung: Wiclif, welche in einer amtlichen Urkunde, dem königlichen Dekret vom 26. Juli 1874 sich findet, wärend die neuestens in England übliche Form: Wyclif am frühesten nur bei einem englischen Chronisten Knighton vorkommt, welcher bereits der nächsten Zeit nach Wiclifs Tod angehört. Weder Ort noch Jar seiner Geburt läſst sich sicher ermitteln. Jedenfalls gehört sein Geburtsort dem nördlichsten Landstrich der großen Grafschaft York an; ob aber Wiclif in dem Herrenhause, das auf einem Hügel oberhalb des Flusses Tees stand, oder in dem Dorfe Wycliffe am Tees geboren sei, ist nicht auszumachen, ersteres ist warscheinlicher. Als Jar seiner Geburt wird seit dem ersten Biographen des Mannes (John Lewis 1720) das Jar 1324 angenommen. Allein in seinen Schriften sind manche gelegentliche Andeutungen zerstreut, welche eher auf ein früheres Geburtsjar schließen lassen. Die Vermuthung, daſs Wiclif später, etwa 1330, geboren sei (Buddensieg, Joh. Wiclif und seine Zeit, 1885, S. 94 ff.), ist nicht überzeugend begründet.

Aus seinen Knaben- und Jünglingsjaren wissen wir weiter nichts, als daſs er als Scholar der Universität Oxford angehörte, mit der er bis in die letzten Lebensjare stets verbunden blieb. Welchem der Colleges in Oxford Wiclif als Scholar und „regierender" Magister angehört habe, war geraume Zeit streitig. Neuerdings hat Prof. Lorimer warscheinlich gemacht, daſs Wiclif als Scholar der von einer Familie Balliol auf Barnard Castle, in der Nähe seines Geburtsortes gestifteten „Halle" Balliol von Anfang an angehört habe, daſs er auch als promovirter Magister in diesem Stift, heute Balliol College genannt, Fellow gewesen, spätestens 1360 zum Vorstand (Master) erwält worden sei. Erst nachdem ihm durch Präsentation seines Collegiums, dem die Collatur zustand, eine Pfründe auf dem Lande, die Pfarrstelle zu Fillingham, Grafschaft Lincoln, 16. Mai 1361 übertragen worden war, muſste er, den bestehenden Satzungen gemäß, auf seine Würde als Vorstand von Balliol verzichten. Er bewonte, laut archivalischen Zeugnisses, 1363 einige Zimmer in den Gebäuden des Königin-Collegiums. Aber im Dezember 1365 beförderte ihn Erzbischof Simon Islip von Canterbury zum Vorstand einer von ihm gestifteten „Halle", Canterbury Hall. Der wackere Erzbischof Islip starb jedoch schon im April 1366. Dessen Nachfolger, Simon Langham, ein Mann von durch und durch mönchischer Denkart, entsetzte Wiclif seiner Würde als Oberhaupt jenes Hauses, und entzog den drei Mitgliedern, welche zugleich mit ihm eingesetzt worden waren, ihre Stellen. Er setzte nunmehr einen Benediktiner aus Canterbury, Johann von Redingate, drei Wochen später aber den von Islip beseitigten früheren Vorstand der Halle, Heinrich von Woodhall, wider als Vorstand ein; und die drei Mönche, welche mit Woodhall

beseitigt worden waren, setzte er wider in den Genuſs von Stellen in der Stiftung. Wiclif und die drei verdrängten Mitglieder appellirten zwar von der Verfügung des Erzbischofs an den Papst. Allein der Prozeſs zog sich in die Länge, und die Entscheidung fiel schließlich 1370 zu Ungunsten von Wiclif und Genossen aus. — Man hat seit 1840 mehrfach gezweifelt, ob jener Wyclyve, welcher kurze Zeit Vorstand der Canterbury Halle gewesen, mit unserem Wiclif identisch sei. Ja R. Vaughan, Prof. Shirley in Oxford und die Herausgeber der Wiclif-Bibel, Rev. Josia Forshall und Sir Frederic Madden, behaupteten kategorisch, der Vorstand jener Halle sei ein anderer, als der unsrige, nämlich Johann Wyclyve, der Pfarrer von Mayfield. Der Unterzeichnete hat jedoch den Beweis gefürt, daſs in der That unser Wiclif, und kein anderer, einige Monate lang, 1365—66, die Würde des Vorstandes der Canterbury-Halle bekleidet hat. Und gründliche Forscher in England selbst haben den Beweis als vollständig erbracht anerkannt. Die Gegner Wiclifs haben vom 14. Jarhundert an bis auf unsere Tage jene Begebenheit in pragmatischen Zusammenhang mit dessen kirchlicher Opposition gebracht; sie beschuldigen ihn, er habe aus Verstimmung über jene Erfarung, die er zu machen gehabt, aus kleinlicher persönlicher Rachsucht angefangen, Angriffe auf den Papst und das Mönchswesen zu machen. Allein das ist eine Anschuldigung, welche nicht den mindesten positiven Grund besitzt. Wiclif hat lediglich aus sachlichen und prinzipiellen Motiven gehandelt, als er öffentlich auftrat.

Nach Verlauf seiner Scholarenzeit hatte er, gemäß dem an den mittelalterlichen Universitäten üblichen Gang, promovirt, war nach Erlangung des Baccalaureats in der Artistenfakultät, Magister der „freien Künste" geworden. Wärend jener Zeit hat er sich, wie aus sonstigen Äußerungen in seinen ungedruckten Schriften zur Genüge hervorgeht, mit besonderer Vorliebe und Energie auf mathematische und naturwissenschaftliche Studien geworfen, wie sie in dem Quadrivium der Artes liberales, in Arithmetik und Geometrie, Astronomie und Musik, begriffen waren; wärend das vorher absolvirte Trivium, Grammatik, Dialektik und Rhetorik umfassend, d. h. die logische Schulung des Geistes, verbunden mit „Wissenschaftslehre", ihn selbstverständlich tüchtig in Anspruch nahm. Sobald Wiclif den Grad eines Magisters der freien Künste erlangt hatte, stand ihm auch die Befugnis zu, Vorlesungen an der Universität über Gegenstände der Philosophie zu halten. Aus solchen Vorlesungen gingen mehrere seiner Schriften, logischen, metaphysischen, physischen, psychologischen Inhalts hervor, welche sämtlich bis jetzt ungedruckt sind.

Sobald er aber zum Magister promovirt worden, ging er zum theologischen Studium über, welches sein eigentliches Ziel war. Der theologische Kursus zerfiel damals in zwei Stadien, welche kurz als das biblische und das systematische bezeichnet werden können. Nach Absolvirung des ersteren erreichte er der Regel nach das Baccalaureat in der Theologie, oder wurde, nach dem damaligen Sprachgebrauch, baccalaureus sacrae paginae. Hiemit erhielt er das Recht, exegetische Vorlesungen zu halten, was indes nur als die niederste Stufe theologischer Wissenschaft angesehen wurde. Hatte er aber auch das zweite Stadium durchlaufen, so konnte er die höchste theologische Würde, die eines Doktors der Theologie, erreichen. Der Zeitpunkt, in welchem er Doktor wurde, läſst sich nur insoweit bestimmen, als Wiclif im Jare 1374, laut königlichen Dekrets, das ihn zum Kommissar für die Verhandlungen in Brügge beruft, bereits Doktor der Theologie gewesen ist, wärend er in einer anderen amtlichen Urkunde, worin Erzbischof Islip ihn zum Vorstand der Canterbury-Halle ernennt (9. Dez. 1365), nur magister in artibus genannt wird. Da aber hier die höhere akademische Würde, falls er sie besaß, dem Zusammenhang nach sicherlich mit erwänt sein würde, so haben wir anzunehmen, daſs Wiclif bis Ende des Jares 1365 den theologischen Doktorgrad noch nicht erworben hatte. Das kann jedoch in den allernächsten Jaren erfolgt sein. Von da an besaß er das Recht, Vorlesungen über systematische Theologie zu halten. Er hat aber, wenn man aus seinen in Handschrift erhaltenen Schriften schließen darf, nicht über die Sentenzen des Lombarden gelesen, sondern einen durchaus selbständigen Gang genommen, so daſs seine größeren theologischen

Werke Teile einer sogenannten Summa sind. Jarelang hat Wiclif als stiller Gelehrter an der Universität Oxford gearbeitet, Vorlesungen gehalten, ist in Disputationen aufgetreten und hat den Ruf eines in der scholastischen Philosophie und Theologie hervorragenden Meisters erworben. Nebenbei hat er als ordinirter Priester (er war ja schon 1361 zum Pfarrer einer Landgemeinde Fillingham eingesetzt worden) gepredigt; seine in lateinischer Sprache erhaltenen Predigten sind zweifellos in Oxford gehalten. Übrigens brachte seine Stellung als Fellow und Magister regens, eine zeitlang als Kollegienvorstand in Balliol, nachher in Canterbury-Halle, mannigfaltige Arbeiten socialen Regimentes, ökonomischer Verwaltung, rechtlicher Vertretung mit sich. Das alles bewegte sich indes in dem immerhin beschränkten Kreis des Universitätslebens.

Auf einmal sehen wir ihn an öffentlichen Angelegenheiten des Landes sich beteiligen, ja persönlich eingreifen. Wir lernen ihn als Patrioten kennen. Im 14. Jarhundert nahm das englische Nationalgefül einen kräftigen Aufschwung, normannische und germanische Bevölkerung gingen eine geschlossene Einigung unter sich ein, und kämpften für die Unabhängigkeit des Reichs nach außen, zumal der päpstlichen Kurie gegenüber, deren Sitz damals Avignon war. In Wiclif aber lebte dieser Geist mit solcher Kraft, daſs er als der Hauptträger desselben erscheint. Im Jare 1365 hatte Papst Urban V. die Zalung des Lehenzinses im Betrage von je 1000 Mark von Eduard III. gefordert und die Nachzalung des 33järigen Rückstandes verlangt, widrigenfalls der König sich vor dem Papst, als seinem Oberlehnsherrn, zur Verantwortung persönlich zu stellen habe. Der Fürst legte die Angelegenheit seinem Parlamente zur Erklärung vor. Dieses gab, im Mai 1366 zusammengetreten, sein Gutachten einhellig (Prälaten, Lords und die Gemeinen, d. h. die Vertreter der Gemeinden) dahin ab, König Johann sei (1213) gar nicht befugt gewesen, Land und Leute, one deren Zustimmung, einer fremden Oberherrlichkeit zu unterwerfen. Urban V. zog seine Forderung stillschweigend zurück. Nun erschien bald darauf von einem mönchischen Doktor der Theologie eine Streitschrift, worin unter anderem auch diese Angelegenheit vom römischen Standpunkt aus besprochen war. Der Verf. forderte darin Wiclif mit Namen auf, seine Beweisgründe zu beantworten. Wie kommt das? Sicher war Wiclif bei jenem Parlament nicht unbeteiligt. Mehr als eine Äußerung von ihm selbst fürt auf die Vermutung, daſs er als theologischer Beirat, modern ausgedrückt, als Regierungskommissar, vom König zugezogen worden war. Er nahm den hingeworfenen Handschuh auf und antwortete dem mönchischen Gegner in einer Streitschrift, worin er insbesondere die Motive jenes ablehnenden Parlamentsbeschlusses in Form von Aussprachen mehrerer Lords darlegt. Von da an sehen wir ihn an den vaterländischen Angelegenheiten Jare lang sich beteiligen. Im Februar 1372 erschien ein französischer Prälat, Arnold Garnier, als Nuntius Gregors XI. und Einnehmer der päpstlichen Kammer, in England. Er erhielt jedoch die Genehmigung der Regierung zum Eintreiben päpstlicher Gefälle nur gegen eine eidliche Verpflichtung, die er auch einging, die Rechte der Krone und des Landes nicht zu verletzen. Damit waren jedoch nicht alle Besorgnisse patriotischer Männer beseitigt. Wiclif gab eine Denkschrift über jene eidliche Verpflichtung heraus (vermutlich schon 1372), woraus seine ernste Fürsorge für den Wolstand des Landes und dessen Kriegstüchtigkeit, auswärtigen Feinden gegenüber, und seine entschieden konstitutionelle Gesinnung hervorleuchten.

Bald darauf sehen wir ihn auf dem Höhepunkt seines Einflusses auf die kirchlich-politischen Landesangelegenheiten. Im Jare 1374 wurden zwischen Frankreich und England Friedensverhandlungen gepflogen zu Brügge in Flandern; an der Spitze der dazu Abgeordneten stand der Herzog von Lancaster, Johann von Gent, dritter Son Eduards III. Gleichzeitig sollten in derselben Stadt Beauftragte der Regierung mit Vertrauensmännern des Papstes über Abstellung kirchlicher Landesbeschwerden Englands verhandeln. Zum Mitglied dieser Kommission wurde durch Dekret vom 26. Juli 1374, nächst dem Bischof Gilbert von Bangor, Wiclif ernannt, außerdem ein Dechant und vier Herren von Adel oder Rechtsgelehrte. Daſs die Wal zum königl. Kommissar zu einem der 7 Beauftragten für kirch-

liche Unterhandlungen zur Warung der Kronrechte und Landesinteressen, nächst einem Bischof, in erster Linie auf Wiclif fiel, ist ein sprechender Beweis des Vertrauens zu seiner Einsicht und Gesinnung, seinem Mut und seinem Charakter, welches ihm nicht nur von der Regierung, sondern auch von dem Lande geschenkt wurde. Große Erfolge hat die englische Kommission nicht erreicht; die Diplomatie der Kurie war doch schlauer. Aber für Wiclif persönlich war der zehnwöchentliche Aufenthalt in Brügge und der Verkehr mit Bevollmächtigten der Kurie lehrreich, und hinterließ one Zweifel änliche Eindrücke in ihm, wie die Romreise 1510 in D. Martin Luther.

Wiclif war, noch vor seiner Ernennung zum Mitgliede der Mission nach Brügge, im April 1374, von der Krone zu dem Pfarramt Lutterworth, Grafschaft Leicester, präsentirt. Er war schon nicht mehr Inhaber der Pfarrstelle in Fillingham, hatte vielmehr 1368 diese mit der ihm vom Prior des Johanniterordens verliehenen Pfarrstelle zu Ludgershall, Grafschaft Buckingham, vertauscht; eine Pfründe, die er sofort aufgab, als ihm das Amt in Lutterworth zu teil wurde.

Die Landesbeschwerden über Ausbeutung und Übergriffe von Seiten der Kurie wurden noch lebhafter als bisher. Sie fürten in dem April 1376 zusammengetretenen Parlament, welches im Munde des Volks eben deshalb nur „das gute Parlament“ hieß, zu lauten Klagen und energischen Anträgen, welche Wiclifs Geist zu verraten scheinen. Er stand jetzt auf dem Höhepunkt der Achtung und des Einflusses bei seiner Nation.

Eben deshalb war er bei der hohen Geistlichkeit des Landes übel angeschrieben, war doch in ihm die mannhafte Opposition Englands gegen die Übergriffe der Kurie gleichsam Person geworden. Im Laufe des Jares 1377 wurde er zweimal zur Verantwortung vorgeladen, erstlich vor den Bischof von London, Wilhelm Courtenay, in die Paulskirche auf 19. Februar; später vor Kommissare des Papstes. Die Anschuldigungen, auf die Wiclif sich das erstemal verantworten sollte, kennt man nicht, zumal es zur eigentlichen Verhandlung gar nicht kam. Der Herzog von Lancaster, damals einflussreich bei Hofe, geleitete Wiclif nebst dem Reichsmarschall Lord Percy und Gefolge, vor seine klerikalen Richter in die Liebfrauenkapelle der Paulskirche. Ein lebhafter Wortwechsel entspann sich zwischen dem adelsstolzen, hierarchisch gesinnten Bischof und den Lords, es kam zu beleidigenden Ausfällen beiderseits. Unter der dadurch entstandenen Aufregung der versammelten Menge zogen die Lords mit ihrem Schützling wider ab.

Nachdem dieser Angriff auf Wiclif misslungen war, betrieb der englische Episkopat in Rom die Verurteilung Wiclifs. Gregor XI. war im Januar 1377 von Avignon nach Rom gereist. Unter dem 22. Mai d. J. unterzeichnete er fünf Bullen gegen Wiclif; diese waren gerichtet an den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London, an den König Eduard III., an den Kanzler und die Universität Oxford; in einer Beilage waren 19 Sätze aus Schriften Wiclifs zusammengestellt, welche als irrtümlich, ebenso kirchen- wie statsgefärlich, verurteilt wurden. Es war darauf abgesehen, durch die beiden Kirchenfürsten, mit Hilfe der Krone, des Adels und der Universität, den Mann in die Gewalt der Kurie zu bringen. Allein als diese päpstlichen Erlasse an ihre Adresse gelangten, ging König Eduard III., hochbejart und altersschwach, seinem Ende entgegen. Am 21. Juni 1377 starb er. Erst musste die Bildung der vormundschaftlichen Regierung und die Stimmung des ersten Parlaments unter derselben abgewartet werden. Nicht früher als am 18. Dezember d. J. unterzeichneten die beiden Kommissare des Papstes ein Mandat an die Universität Oxford, wornach Wiclif sich vor ihnen zur Verantwortung zu stellen habe.

Wiclif stellte sich zu Anfang des Jares 1378 one Bedenken vor seinen bischöflichen Richtern in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes zu Lambeth bei London. Er erschien diesmal one die Begleitung seines hohen Gönners; allein Sir Lewis Clifford erschien mit einer Botschaft der Prinzessin Johanna von Wales, Mutter des jungen Königs, welche von den Bischöfen verlangte, dass sie von einem Urteilsspruch über den Angeschuldigten absehen sollten. Überdies drangen Londoner Bürger in die Kapelle ein und setzten, Wiclif zu Liebe, drohend

und ungestüm durch, daſs die Verhandlungen abgebrochen wurden. Die Bischöfe, von zwei Seiten eingeschüchtert, begnügten sich, um den Schein zu retten, mit einer schriftlichen Verantwortung Wiclifs, worin er die Gesichtspunkte darlegte, von denen er ausgegangen war, und den Sinn der einzelnen Sätze rechtfertigte.

So war denn ein zweimaliger Anlauf gegen Wiclif glücklich abgeschlagen worden. Den ersten hatte der englische Episkopat selbständig unternommen. Der zweite war von der Kurie selbst angeordnet. Diesmal untersagten ihm die päpstlichen Kommissare schließlich, die angeschuldigten Sätze fernerhin vorzutragen. Aber eine förmliche Zusage darüber hat Wiclif nicht abgegeben. Er ging, unbeirrt durch die bisherigen Anfechtungen, seines Weges weiter, zumal die in diesem Jare noch eintretende große Kirchenspaltung ihm es umsomehr zur sittlichen Pflicht machte, auf Reform der Kirche hinzuarbeiten. Er hatte bisher in erster Linie kirchlich-politische Interessen im Auge gehabt. Seit dem Jare 1378 wandte er sich reinkirchlichen Arbeiten zu, und wurde erst jetzt eigentlich kirchlicher Reformer, one je den Patrioten zu verleugnen.

Vor allem arbeitete er an sittlich-religiöser Hebung des geistlichen Amtes, indem er zunächst in eigener Person seine Pflicht tat, und als Pfarrer von Lutterworth seinem Amt gewissenhaft oblag, insbesondere als Prediger. Die englischen Predigten Wiclifs, welche uns erhalten sind und 1869—71 in 2 Bänden durch Thomas Arnold in Oxford kritisch genau herausgegeben wurden, 294 an der Zal, sind wol größtenteils vor seiner Gemeinde zu Lutterworth gehalten. Er hat aber auch in weitere Kreise eingegriffen sowol durch die nachdrückliche Forderung, daſs Gottes Wort gepredigt werden solle, und nicht Legenden, Sagen und fade Geschichten, wie es Brauch war, ferner daſs Gottes Wort in angemessener Weise solle gepredigt werden, wie es zur Ehre Gottes und zur Erbauung dient, schlicht und klar, one überflüssigen rhetorischen Schmuck. Daſs Wiclif als Prediger selbst in London großen Eindruck machte, so daſs er veranlaſst wurde, bald in dieser, bald in jener Kirche der Hauptstadt zu predigen, ja daſs seine sittlich nachdrückliche Predigt nicht one praktische Wirkung blieb, wird durch den ihm entschieden abgeneigten Verfasser des Chronicon Angliae p. 116 bezeugt. Nicht nur durch musterhaften persönlichen Vorgang, durch gelegentliche Rüge und Manung, sondern auch durch Aussendung von biblischen Reisepredigern wirkte er für Reform der Predigt und des geistlichen Amtes. One Zweifel hat Wiclif in Oxford nicht bloß Schüler gebildet, sondern die jungen Männer, welche sich ihm anschlossen, auch zu praktischer Arbeit angeleitet, so daſs sie eine Art freiwilliges Priesterseminar vorstellten; er fing an, sie als Reiseprediger in der Nachbarschaft zu verwenden. Als er später aus der Universität verdrängt wurde und sich die letzten Jare ausschließlich in Lutterworth aufhielt, setzte er die Reisepredigt durch seine jüngeren Freunde, vielleicht in größerem Maßstabe, fort. Anfänglich wurden als Wanderprediger nur solche Männer verwandt, welche bereits Weihen empfangen hatten (sie hießen presbyteri, trew priests u. s. w.). Mit der Zeit aber entschloſs man sich zur Laienpredigt. Wenigstens hören wir in den spätesten Jaren nicht mehr bloß von „armen Priestern“ und dergleichen reden, sondern von „evangelischen Männern“ u. s. w., welche weder promovirt noch einer Weihe teilhaftig waren. Diese Männer gingen in langen Gewändern aus grobem Tuch von roter Farbe, mit einem Stab in der Hand, als arme Pilger; predigten und vermanten in Kirchen oder Kapellen, auf Kirchhöfen oder Marktplätzen, schlicht und einfach, in der Muttersprache, nach Gottes Wort, oder, wie sie sich ausdrücken, nach „Gottes Gesetz“, in sittlicher Vermanung. Mehrere der kleinen Schriftchen Wiclifs, teils lateinisch, teils englisch, sind entweder zum Gebrauch seiner biblischen Reiseprediger, oder zu ihrer Verteidigung geschrieben.

Durch die teils in eigener Person, teils mittels der ausgesandten jüngeren Freunde betriebene Volkspredigt wurde Wiclif one Zweifel allmählich auf den Gedanken einer Übersetzung der Bibel für das Volk gefürt. S. unten S. 64 ff.

Seit dem Jare 1378 hatte sich Wiclif von den kirchlich-politischen Kämpfen zurückgezogen und rein kirchlichen Arbeiten zugewandt. In demselben Jare war Gregor XI. gestorben, und bald nach der Wal Urbans VI. durch Lossagung der

französischen Kardinäle und die Wal eines französischen Gegenpapstes, Clemens VII., die Papstspaltung eingetreten, welche mehr denn 30 Jare die abendländische Christenheit auseinanderriss. Dieses Ereignis war für Wiclifs Anschauung und Stellung höchst folgenreich. Durch das Schisma wurde er Schritt vor Schritt weiter gefürt bis zu prinzipieller Lossagung vom Papsttum selbst, ja bis zu der Überzeugung, dass der Papst der Antichrist sei. Seine theologische Anschauung und sein kirchliches Handeln wird immer entschlossener und küner. Gegner Wiclifs an der Universität Oxford wandten sich 1382 mit einer Vorstellung an den Erzbischof von Canterbury, worin sie klagten, dass „binnen weniger Jare“ der Anhang Wiclifs innerhalb der Kirchenprovinz von Canterbury so außerordentlich zugenommen habe, dass die Ausrottung des ketzerischen Unkrauts nicht one die schneidigsten Mittel möglich sein werde. Kirchenregimentliches Einschreiten erschien um so notwendiger, als Wiclif seit dem Frühjar 1381 die römische Kirchenlehre an einem hochwichtigen Punkt offen bekämpfte. Er griff die Lehre von der Wandlung im hl. Abendmal als unbiblisch, grundlos und irrefürend an. Die Gegenpartei rürte sich auch. Ihr gehörte der damalige Kanzler der Universität, Wilhelm von Berton an. Er beauftragte eine Anzal Doktoren der Theologie und des Rechts, meist mönchischen Standes, und gerade die Hälfte Bettelmönche, ein Gutachten über 12 Sätze zu geben, welche Wiclif gegen die Lehre von der Wandlung veröffentlicht hatte. Infolge des erteilten Gutachtens erließ der Kanzler ein Mandat, worin zwei Sätze, welche den Kern jener 12 Thesen bilden, für der Kirchenlehre widersprechend erklärt, die Aufstellung und Verteidigung derselben aber bei Strafe untersagt wurde. Diese Verordnung wurde sofort promulgirt, unter anderem in dem Hörsal des Augustinerklosters, wo in diesem Augenblick Wiclif selbst über dieses Lehrstück sprach. Als das Mandat verlesen war, erklärte er, dass weder der Kanzler noch einer seiner Genossen seine Überzeugung zu ändern vermöge. Später appellirte er vom Kanzler und dessen Ratgebern an den König.

Der Kanzler übersandte sein Mandat dem Erzbischof Simon Sudbury. Aber ehe dieser den erwarteten Schritt tat, wurde ihm in dem Bauernaufstand 1381 der Kopf abgeschlagen. Diesen Bauernaufrur, der, durch wachsenden Steuerdruck hervorgerufen, zu einer demokratisch-sozialistischen Umwälzung sich gestaltete, haben die Gegner für eine Frucht der Opposition Wiclifs gegen die Kirche ausgegeben. Der einzige Stützpunkt dieser Anklage ist die Aussage eines der Rädelsfürer, welche er vor seiner Hinrichtung tat. Johann Ball, ein gewesener Priester, gestand vor Urkundspersonen, er sei zwei Jare lang ein Zuhörer Wiclifs gewesen, und habe von ihm die Irrlehren, die er gepredigt. Das hat aber gar kein Gewicht: einmal hatte Wiclif eine Menge Zuhörer, die lange nicht alle zu seinem Anhang, seiner Schule gehörten; ferner ist, was die Chronisten von Balls Predigten zu erzälen wissen, nicht spezifisch Wiclifschen Geistes, sondern sozialistischer Art; endlich bezeichnet ein zeitgenössischer Berichterstatter den Mann vielmehr als Vorläufer, denn als Schüler Wiclifs. Dazu kommt, dass die aufständischen Bauern alle Besitzenden, auch die Pfarrer, vertilgen, und zur Verrichtung des Gottesdienstes nur die Bettelmönche, die sie als ihresgleichen anerkannten, übrig lassen wollten, — wärend Wiclif damals bereits im lebhaften Kampf wider die Bettelorden begriffen war. Kurz, die Verdächtigung Wiclifs, als trüge er, wenigstens mittelbar, die Schuld, jenen Bauernaufstand durch seine Lehre herbeigefürt zu haben, ist vollständig bodenlos.

Nachdem in der Bauernrebellion der Erzbischof Simon Sudbury am 13. Juni 1381 enthauptet war, wurde Wilhelm Courtenay, bisher Bischof von London, auf den erzbischöflichen Stul erhoben, ein hochfarender papistischer Kirchenfürst, welcher schon 1377 eine Untersuchung gegen Wiclif eingeleitet hatte. Jetzt wurde nach wol überlegtem Operationsplan gegen Wiclif vorgegangen. Nachdem Courtenay im Oktober 1381 von der Krone ernannt war und am 6. Mai 1382 das Pallium von Rom erhalten hatte, berief er, um vor allem sachlich zu verfaren und die Lehren Wiclifs verurteilen zu lassen, auf 17. Mai 1382 eine kirchliche Notabelnversammlung nach London, aus mehr als

70 Mann bestehend. Wärend der Sitzung, in einem Sal des Dominikanerklosters, erschreckte ein starkes Erdbeben die Hauptstadt. Wiclif nannte von da an diese Versammlung nur das „Erdbebenkonzil" und sah in jenem Naturereignis ein Gottesurteil über und wider das Vorhaben der Versammlung. Die Beschlüsse des Konzils verurteilten 24 Säte, welche teils in Oxford, teils durch Reiseprediger im Lande verbreitet worden seien; sie wurden sämtlich Wiclif beigemessen, jedoch one dass sein Name oder der eines seiner Freunde genannt ist. Zehn jener Säte, deren Gegenstand die Lehre von der Wandlung oder von den Sakramenten überhaupt ist, werden als ketzerisch verurteilt; die vierzehn folgenden werden nur als irrig gerügt, sie beziehen sich sämtlich auf die Kirchenordnung und kirchliche Institutionen. Auf Grund dieser Beschlüsse erließ der Erzbischof Mandate an die Bischöfe seiner Kirchenprovinz sowie an seinen Bevollmächtigten in Oxford, wodurch der Vortrag jener Säte in Predigten oder gelehrten Akten bei Strafe untersagt wurde. — Der erste Schritt, die Verurteilung der Lehren durch kirchliche Auktorität, war geschehen. Nun sollte der zweite Schritt folgen; es handelte sich darum, die Personen, welche jenen Grundsätzen huldigten, zu beugen oder zu brechen, die Partei als solche zu sprengen. Dies lies sich mit rein kirchlichen Mitteln nicht erreichen, dazu bedurfte man der Statsgewalt. Deshalb beantragte der Erzbischof beim Parlament, Mai 1382, dass Befehle an die Grafschaftsbeamten erlassen werden sollten, wonach sie gegen die ihnen von dem betreffenden Bischof als kirchlich verdächtig bezeichneten Personen einzuschreiten und dieselben zu verhaften hätten. Die Lords stimmten zu und die Regierung Richards II. erließ eine dem entsprechende Verfügung. Aber in der nächsten Parlamentssession, Oktober 1382, erhoben die Gemeinen Einsprache, und beantragten Annullirung jener Verordnung, zu der sie ihre Bewilligung nicht erteilt hätten. Jene Verfügung wurde in der Tat zurückgenommen. Andererseits aber erließ Richard II. im Verwaltungswege eine Verordnung, wornach die Bischöfe durch ihre Beamten und Diener kirchlich angeschuldigte Personen festnehmen lassen dürften.

In Oxford hatte Nikolaus Hereford, einer der entschlossensten Freunde Wiclifs, am Himmelfartsfeste, 15. Mai 1382, eine aufregende Predigt gehalten, deren Spitze gegen die Bettelmönche gerichtet war. Auf das Fronleichnamsfest, 5. Juni, war bereits ein anderer Genosse Wiclifs, der Augustiner-Chorherr Philipp Repington, zum Festprediger von der Universität designirt. Das verursachte Besorgnis. Man wandte sich an den Erzbischof; dieser konnte die Predigt desselben nicht mehr verhindern; es folgten aufregende Disputationen, aber kurz darauf wurde der Kanzler der Universität, Rigge, vor eine bischöfliche Kommission gefordert, und verpflichtet, Wiclif, Hereford, Repington und andere gleichgesinnte Männer nicht mehr an der Universität predigen zu lassen, überhaupt sie aller akademischen Funktionen zu entheben. Im Laufe des Monats Juni und anfangs Juli wurden Hereford, Repington, Aston vor den Erzbischof nebst seinen klerikalen Beisitzern vorgeladen, mehrfach vernommen und schließlich mit dem Banne belegt; Repington und Aston verstanden sich infolge dessen zum Widerruf, wärend Hereford zur Appellation sich nach Rom begab. Den wiclifitischen Reisepredigern wurde gleichfalls die Arbeit gehemmt. Nur Wiclif selbst blieb noch aufrecht und in seiner Person unangefochten. Seine Lehren waren verurteilt, seine Freunde als geschlossene Partei gesprengt und zum Widerruf oder zum Schweigen gebracht, er selbst war von allen akademischen Funktionen suspendirt, aber seine Person selbst blieb unmittelbar unangefochten. Am 18. November 1382 wurde in Oxford eine Provinzialsynode eröffnet. Es ist nicht unwarscheinlich, dass Wiclif sich vor derselben gestellt und seine Überzeugung mit Freimut verteidigt hat. Indessen wurde, wie es scheint, nichts wider ihn verfügt. Wie erklärt sich das? Möglich, dass Rücksicht auf hohe Protektion oder auf die öffentliche Meinung, wie letztere im Parlament sich aussprach, zu persönlicher Schonung des Mannes mante. Wiclif durfte ruhig in sein stilles Lutterworth zurückkehren, und hatte volle zwei Jare, bis zu seinem Tode, keine persönliche Anfechtung zu erleiden. Ungeachtet seine Körperkraft abnahm, widmete er sich doch seinem Pfarramt und der sonstigen Arbeit seines Lebens, in Revision seiner Bibelübersetzung,

in Leitung der biblischen Reisepredigt und in schriftstellerischer Arbeit, teils für Gelehrte, teils in englischen Flugschriften für das Volk unermüdlich. Auch an mutigen, schneidigen Streitschriften ließ er es in seinen letzten Lebensjaren nicht fehlen, z. B. wider den Kreuzzug des Bischofs Spencer von Norwich, welcher mit Begünstigung Urbans VI. die Anhänger des Avignoner Papstes Clemens VII. in Frankreich und den Niederlanden bekämpfen wollte. Gegen dieses Unternehmen erließ er im Sommer 1383 eine scharfe, charaktervolle Denkschrift.

In dieses Jar oder in das nächste, sein Todesjar, würde die Vorladung Wiclifs nach Rom fallen, falls dieselbe als wirkliche Tatsache anzuerkennen ist. Zwar das angebliche Schreiben an Urban VI. ist weder der Form nach ein Brief, noch ist es für den Papst bestimmt; das fragliche Schriftstück ist vielmehr eine Ansprache an Landsleute, eine Rechtfertigung gegenüber den Einverstandenen. Allein in einem Bruchstücke, welches 1880 veröffentlicht worden ist und one Zweifel Wiclif angehört, scheint er zu erklären, dass er zur Kurie vorgeladen sei, aber durch Körperschwäche und Lämung von dem allmächtigen Gott behindert sei, der Ladung nachzukommen (Engl. Works of Wyclif, ed. Matthew pag. 487). Wiclif war längst darauf gefasst, als Märtyrer zu enden. Aber er durfte sein Leben im Frieden beschließen, ja er blieb im Besitz von Amt und Würde; niemals bei Lebzeiten ist ein Urteil über seine Person von seinen Oberen gefällt worden, das ihn für einen Irrlehrer oder gar Häretiker erklärt hätte. Am Feiertag der unschuldigen Kindlein von Bethlehem, den 28. Dezember 1384, traf ihn, wärend er in seiner Pfarrkirche die Messe hörte, ein Schlagfluss, so dass er niedersank und von da an sprachlos blieb; und einige Tage später, am Silvestertage, 31. Dez., wurde er von diesem Zustand der Lämung durch den Tod erlöst.

Erst 31 Jare nach seinem Tode hat die Kirchenversammlung zu Constanz, im Zusammenhang mit dem Prozess wider Hus, in ihrer achten Plenarsitzung (4. Mai 1415) Wiclif für einen hartnäckigen Ketzer erklärt, welcher im Kirchenbann gestorben sei (!), und verordnet, dass seine Bücher verbrannt, seine Gebeine ausgegraben und fern von den kirchlichen Begräbnissen weggeworfen werden sollten. Letzterer Befehl stand indes dreizehn Jare lang nur auf dem Papier, bis aus Anlass der Kreuzzüge gegen die Hussiten Papst Martin V. dem Bischof Fleming von Lincoln 1427 einschärfte, den Constanzer Beschluss endlich zu vollziehen. Das geschah in der Tat. Der Bischof ließ Wiclifs Gebeine, nachdem sie bereits 44 Jare lang unter dem Chor der Marienkirche zu Lutterworth geruht hatten, ausgraben, verbrennen und die Asche davon in den Swift schütten, der durch Lutterworth fließt.

Schade, dass wir keine Aufzeichnung eines seiner zalreichen Freunde über Wiclifs Leben und Ende besitzen! Es scheint nie eine Schrift dieser Art verfasst worden zu sein, wenigstens findet sich keine Spur einer solchen, wärend eine nicht geringe Zal von Bekenntnissen, Traktaten, Flugschriften aller Art, die von Zeitgenossen und Verehrern des Mannes geschrieben waren, teils in den Urkunden über Ketzerprozesse wider Lollarden, teils sonst erwänt werden. Wir müssen uns mit einigen zerstreuten Bemerkungen begnügen, die teils in Wiclifs eigenen Schriften gelegenheitlich vorkommen, teils in der Geschichte des Prozesses gegen Wilhelm Thorpe (1407) mit unterlaufen. Der letztere bekennt in seinem auf uns gekommenen Verhör: „Magister Johann Wiclif wurde von vielen für den heiligsten Mann seiner Zeit angesehen. Zudem war er von hagerem Körper, abgemagert, fast entkräftet, und von untadelhaftestem Wandel. Daher viele Männer von Rang in diesem Königreiche, welche öfter mit ihm umgingen, ihn innigst lieb hatten, seine Aussprüche niederschrieben und ihm anhingen; ich selbst — färt Thorpe fort — schloß mich an niemand inniger an, als an ihn, einen der heiligsten, gottseligsten und weisesten Männer, die ich in meinem Leben gekannt habe". Dass sein Temperament ein hitziges und cholerisches war, ist aus seinem eigenen Geständnis in einer noch ungedruckten Schrift ersichtlich, welches durch Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit warhaft rürend ist. Wiclif sagt in seiner handschriftlich auf der Bodleian und der Wiener Bibliothek vorhandenen Schrift De veritate s. scripturae: „Ich habe mir eine dreifache Regel aus der Schrift

entnommen: zum Ersten, dass ich mich durch sorgfältiges Achten auf mich selbst von dem zu reinigen suche, was man mir Schuld gibt, nämlich dass ich zu oft einen unrechten Eifer der Rache in die rechte Gesinnung mische, falls ich letztere habe. Was also die Beschuldigung betrifft, dass unter dem Schein der Heiligkeit bei mir Heuchelei, Gehässigkeit und Groll sich verstecke, so fürchte ich, dass mir jenes leider zu oft begegnet ist, weshalb ich weit mehr Unglimpf verdiene, als mir bisher widerfaren ist. Daher werde ich mit Anklopfen bei meinem Gott im Gebet streben, mich in Zukunft sorgfältig vor geistlichen Sünden zu hüten, die zu erkennen, Gott allein zusteht" u. s. w. Wenn die zalreichen und erbitterten Widersacher des Mannes nichts schlimmeres gegen ihn aufzubringen wussten, als dass er sich in der Polemik öfters zur Leidenschaftlichkeit hat hinreißen lassen, so ist dies allein schon Zeugnis genug, dass sein Charakter und sein Wandel one wesentlichen Makel war. Gesteht doch der römisch-katholische und papistisch-gesinnte Geschichtsschreiber von England, Lingard, von Wiclif, dass er in „sittlicher Hinsicht musterhaft" gewesen sei, Hist. of England 1823, IV, 261. Übrigens legte es Wiclif nicht darauf an, durch asketisches Leben und durch irgend etwas gesuchtes und gemachtes zu imponiren. Lehnt er doch selbst mit einem unverkennbaren Humor eine derartige Meinung ab, indem er den Vorwurf widerlegt, als triebe er mit seinen Anhängern übermäßige Büßungen unter dem Schein von Tugend. Das sei unwar, versichert er; im Gegenteil sei das eine Hauptsünde, vor der er sich zu fürchten habe, dass er durch Luxus in Narung und Kleidung die den Armen gebürenden Güter verzehre und anderen das Beispiel priesterlich heiligen Wandels nicht gebe, das ihnen in die Augen leuchten sollte. „Dass ich aber", färt er fort, „im täglichen Leben oft und gut und gern speise, muss ich leider gestehen; denn wenn ich heuchlerischer Weise den entgegengesetzten Schein annehmen wollte, so würden meine Tischgenossen gegen mich zeugen" (De veritate s. scripturae MS. c. 12).

II. Wiclifs Lehre, sein philosophisch-theologischer Lehrbegriff, wird sich erst dann mit voller Sicherheit ermitteln lassen, wenn seine lateinischen Hauptwerke veröffentlicht sein werden. Jedoch lässt sich, auf Grund des bis jetzt Erforschten, doch schon so viel behaupten, dass die früher herrschende Ansicht, Wiclif sei vor seinem ersten öffentlichen Auftreten an im Besitz eines geschlossenen und fertigen Gedankensystems gewesen, gänzlich unbegründet ist. Aus seinen eigenen Bekenntnissen geht hervor, dass er noch im Mannesalter bedeutende innere Wandlungen durchgemacht hat. Als philosophischen Denker kennen wir Wiclif um deswillen bis jetzt nur sehr ungenügend, weil eine beträchtliche Anzal seiner Schriften logischen und metaphysischen Inhalts allem Anschein nach verloren ist, wärend die vorhandenen noch nicht gedruckt sind. So viel ergibt sich aus seinen theologischen Schriften, dass Wiclif, im Anschluss an Augustin, beziehentlich an Plato, den er jedoch nur durch Vermittlung Augustins kennt, dem Realismus huldigt. Das heißt, nach seiner Überzeugung erfassen wir im Denken des Allgemeinen ein an sich Seiendes, welches in Gottes Denken und Schaffen gegründet ist. Wiclif ist ein Gegner alles willkürlichen und leeren Vorstellens. Wir haben uns mit den Realitäten zu beschäftigen, welche durch ihr Sein unser Erkennen objektiv bestimmen. Gott selbst kann nur dasjenige denken, was er tatsächlich denkt; und er denkt nur dasjenige, was — wenigstens dem intelligibeln Sein nach — ist. Gottes Denken und Hervorbringen fällt zusammen: dass Gott irgend ein Geschöpf erkennt, und dass er es hervorbringt oder erhält, ist eins und dasselbe. Demgemäß ist ware Erkenntnis bedingt durch das Erfassen des ewigen Vernunftgrundes der Dinge.

Den Übergang aus dem philosophischen Gebiet in das theologische bildet für Wiclif die Lehre von der Herrschaft. Diesen Gegenstand zum Angelpunkt seines philosophisch-theologischen Denkens zu machen, wurde er veranlasst teils durch die an der Schwelle seines Jarhunderts und im Laufe desselben gefürten Kämpfe zwischen Kirche und Stat (Bonifacius VIII. und Philipp der Schöne von Frankreich, Johann XXII. und Kaiser Ludwig der Bayer), teils durch die zwischen den Päpsten und der strengen Franziskanerpartei gewechselten

Erörterungen über Besitz und Herrschaft. Nur behandelte Wiclif die Sache umfassender und tiefer, als die Denker in den Jarzehnten vor ihm. Durch das Lehenswesen waren alle Verhältnisse in Formen des Landbesitzes eingekleidet, alle kirchlichen Ämter zu Lehen, zu einer Art Territorialbesitz und Herrschaft geworden; das geistliche Amt erschien als ein dominium. Dem tritt Wiclif entgegen: ihm ist das kirchliche Amt nicht dominium, sondern ministerium, nicht ein Herrschen, sondern ein Dienen. Unendlich hoch über jeder denkbaren Herrschaft steht die göttliche Herrschaft. Jede Kreatur ist derselben unterworfen, sie mag wollen oder nicht. Alle Besitzer und Herrscher haben ihre Stellung und Befugnis von Gott selbst, als ihrem Oberherrn, inne. Des Königs Herrscherrecht gestattet ihm nicht, nach seinem Belieben zu verfaren; er ist verpflichtet, das Gesetz seines obersten Herrn, zum Besten seines Reiches, zu befolgen. Dessen ungeachtet ist Gehorsam, auch gegen schlimme Herrscher, Christenpflicht. Gott wird schon Rechenschaft fordern, und er wird dies mit aller Strenge tun. Dem Gerechten steht, kraft der Gnade, alles zu; aber mit bürgerlichem Recht und Besitz hat das gar nichts zu tun.

Wiclif hat, abgesehen von einzelnen Schriften, sein ganzes Lehrsystem in einer sogenannten Summa niedergelegt, welche, nächst einer Vorarbeit in drei Büchern, aus 12 Büchern besteht; einige derselben werden im Druck einen ganz ansehnlichen Oktavband füllen. Was in diesen, meist aus Vorlesungen entstandenen Schriften ausfürlich entwickelt ist, finden wir in systematischer Ordnung und in konzentrischer Weise dargelegt in seinem Trialogus, dem reifsten seiner Werke, aus seinen allerletzten Lebensjaren. Was die Erkenntnisquellen betrifft, so sind dieselben für Wiclif, nach Maßgabe einstimmiger Annahme des Mittelalters, einerseits Vernunft, andererseits Auktorität (ratio, auctoritas). Unter ratio versteht er nicht bloß die formale Denkkraft, sondern einen gewissen Fonds sittlicher und religiöser Warheit, ein „natürliches Licht". Indessen scheint er in späteren Jaren die allein maßgebende Norm der Offenbarung voller geltend gemacht zu haben. Die andere Quelle sittlich-religiöser Erkenntnis ist ihm, wie den Scholastikern überhaupt, die „Auktorität", d. h. die positive Offenbarung. Aber in dieser Hinsicht nimmt er einen durchaus selbständigen Gang. Das ganze Mittelalter fasst unter dem Titel: Auktorität, ungetrennt Schrift und Tradition zusammen; Aussprüche der Kirchenväter, Konzilienbeschlüsse und päpstliche Erlasse werden mit biblischen Aussprüchen auf eine und dieselbe Linie gestellt. Das Wort Gottes erschien eben nur als ein Stück Tradition. Wenn man auch je und je unterschied zwischen Bibel und kirchlicher Überlieferung, so war dies nur in der Theorie der Fall; in der Praxis war das ganz anders, da war Tradition und Schrift vollkommen gleichwertig. Hingegen Wiclif macht Epoche darin, dass er zuerst prinzipiell eine Unterscheidungslinie zieht zwischen Gottes Wort und menschlicher Überlieferung, und der hl. Schrift „unendliche Auktorität" beilegt. Ihm ist „Gottes Gesetz", d. h. die hl. Schrift, die unbedingte und schlechthin maßgebende Auktorität. Diesen Grundsatz spricht er in gelehrten Werken, in Predigten und Volksschriften unendlich oft, in den verschiedensten Wendungen aus, aber stets mit dem Bewusstsein, dass dies eine Warheit vom größtem Belange sei. Zur Verteidigung und Begründung dieses Grundsatzes schrieb er sein Werk: De veritate sacrae scripturae. Dasselbe bildet den sechsten Teil seiner Summa und ist eine Schutzschrift für die Bibel und ihre Sufficienz, gegen die accusatores oder inimici scripturae. Die Bibel ist ihm die Grundurkunde der Christenheit, ihre Magna Charta, der Freiheitsbrief der Kirche. Dieser Grundsatz entspricht dem reformatorischen Motto: Verbo solo! Diese Erkenntnis und das entsprechende Handeln hat Wiclif den Ehrennamen des Doctor evangelicus eingetragen. Er erkennt nicht nur in der Theorie das Recht aller Christen auf die Bibel ausdrücklich an, sondern er hat auch demgemäß gehandelt.

Seine größte Tat in diesem Stück ist seine Bibelübersetzung, bei der er den Zweck verfolgte, sie zum Gemeingut seines Volks zu machen. Und dieses Ziel wurde in der Tat so weit erreicht, als es vor der Erfindung des Bücherdrucks irgend denkbar war. Wol besaß schon die angelsächsische Litteratur verhältnis-

näßig zalreiche Übersetzungen und Erklärungen biblischer Stücke. Auch die alt-ngliſche Sprache war nicht arm an Dichtungen, worin bibliſche Stücke bearbeitet ind; ja ſeit Anfang des 14. Jarhunderts erſcheinen auch proſaiſche Überſetzungen inzelner Bücher. Aber feſt ſteht:

1) eine Überſetzung der geſamten Bibel ins Engliſche iſt vor Wiclif nie zu Stande gekommen, wol nicht einmal geplant worden;

2) nur der Pſalter war vollſtändig und wörtlich überſetzt, andere bibliſche Bücher nur auszugsweiſe;

3) alle dieſe Überſetzungen waren nicht für das Volk beſtimmt, ſondern für die Geiſtlichen, höchſtens für die gebildeten Stände.

Wiclif aber ging darauf aus, Gottes Wort zur Volksſache zu erheben, indem er es allen zugänglich machte. Dies erkennen ſeine Gegner ſelbſt an, indem ſie ihm einen Vorwurf daraus machen. Natürlich gingen dem Werk einige Vorarbeiten ſeinerſeits voran, die wir jedoch hier beiſeite laſſen. Zuerſt wurde das Neue Teſtament überſetzt, wie ſpäter von Luther. Nur mit dem großen Unterſchied, daſs Wiclifs Bibel aus dem Lateiniſchen der Vulgata, Luthers N. Teſtament aus dem griechiſchen, das Alte aus dem hebräiſchen Grundtext, gefloſſen iſt. Wiclifs Bibel iſt alſo im Grunde die Überſetzung einer Überſetzung, Luthers Bibel eine Überſetzung des Originals. Die Überſetzung des Neuen Teſt.'s iſt one Zweifel Wiclifs eigenes Werk, wärend das Alte Teſtament nicht von ihm ſelbſt, ſondern von Nicolaus von Hereford, einem ſeiner intimſten Freunde, überſetzt wurde. Letzterer ſchließt ſich in Ausdruck und Wortſtellung ſo nahe als möglich an die Vulgata an, wodurch ſein Stil unbeholfen und dunkel wird. Dagegen hat Wiclif ſtets den Geiſt ſeiner Mutterſprache und das Bedürfnis engliſcher Leſer im Auge; dadurch iſt ſeine Überſetzung des Neuen Teſtament ſchlichter, klarer und lesbarer geworden, als die des Alten Teſtaments von Hereford. Die Überſetzung der ganzen Bibel war ſpäteſtens 1382 fertig geſtellt. Nun wurden ſo raſch wie möglich Abſchriften gemacht, nicht bloß von der ganzen engliſchen Bibel, ſondern auch von einzelnen bibliſchen Büchern, auch von den Bibellektionen aller Sonn- und Feſttage des Kirchenjares. Von dieſer Art ſind noch zwei Handſchriften aus dem Ende des 14. Jarhunderts vorhanden. Allein als das Ganze vorlag und in Gebrauch genommen wurde, entdeckte man erſt die Mängel, welche ihm anhafteten. Deshalb wurde zur Durchſicht und Überarbeitung geſchritten, wozu Wiclif ſelbſt unſtreitig den Anſtoß gab und mit Hand anlegte, änlich wie Luther bis an ſein Lebensende an ſeiner Bibelüberſetzung, zum Teil in Gemeinſchaft mit ſeinen Freunden, beſſernd gearbeitet hat. Die revidirte Wiclif-Bibel wurde aber erſt mehrere Jare nach dem Tode des Meiſters ſelbſt, etwa 1388, hauptſächlich durch das Verdienſt eines jungen Freundes, Joh. Purvey, der in den letzten Jaren als Hilfsgeiſtlicher ihm zur Seite geſtanden, vollendet und herausgegeben. Die verbeſſerte Überſetzung fand eifrige Nachfrage, und die anfängliche Überſetzung wurde durch ſie in Schatten geſtellt und verdrängt. Abſchriften der revidirten Überſetzung kamen in die Hände aller Schichten der Bevölkerung. Prinzen von Geblüt und Familien des hohen Adels beſaßen Exemplare davon, die koſtbare Ausſtattung und kunſtvolle Ausfürung vieler Abſchriften beweiſen, daſs dieſe für Glieder hochgeſtellter und reich begüterter Geſchlechter gefertigt waren. Aber andere waren offenbar im Beſitz des mittleren Bürgerſtandes. Heute ſind noch bei 150 Handſchrtften vorhanden, welche die Überſetzung revidirt, vollſtändig oder teilweiſe enthalten. Die Mehrzal derſelben ſind in den nächſten vierzig Jaren, ſeit Vollendung der Purveyſchen Reviſion, geſchrieben. Bedenkt man aber, mit welchem Eifer die Biſchöfe und der Klerus dieſen Büchern nachgeſpürt haben, um ſie als verderbliche Ketzerbücher aus der Welt zu ſchaffen, ferner, wie viele dieſer Abſchriften im Laufe von 500 Jaren zerleſen worden, insbeſondere Abſchriften einzelner bibliſcher Bücher, wie viele verwarloſt und durch die mannigfaltigſten Zufälle untergegangen ſein mögen, ſo darf man ſicher annehmen, daſs eine bei weitem größere Anzal von Exemplaren im 15. Jarhundert vorhanden geweſen ſei. Wir ſind vollkommen überzeugt, daſs im 14. und 15. Jarhundert in keinem Lande Europas die Bibel in der Landesſprache eine

so weite Verbreitung gefunden hat, wie in England. In deutscher Sprache war zwar eine Übersetzung der ganzen Bibel, laut der sorgfältigsten Forschungen, schon Anfang des 15. Jarhunderts vorhanden, aber Handschriften derselben, wenigstens der vollständigen Bibel, gehören zu den Seltenheiten. Desto zalreicher wurden, nach Erfindung der Druckkunst, die Druckausgaben ganzer Bibeln; man kennt von 1465 bis 1518 nicht weniger als 14 hochdeutsche Bibeln, und 4 niederdeutsche von 1480—1522. Sie alle waren nur modifizirte Ausgaben einer und derselben Übersetzung, wurden aber in kleinen Auflagen gedruckt und blieben, zumal bei dem hohen Preis, den ein Exemplar kostete (die zweite Bibel, 1466, etwa 250 Mark heutigen Geldes), nur engeren Kreisen zugänglich. Die Übersetzung war, wie die Wiclifsche, auf Grund der lateinischen Bibel gefertigt, aber in so engem Anschluss an den lateinischen Ausdruck, dass die Deutlichkeit und Verständlichkeit darunter beträchtlich litt. — Welchen Segen aber die Wiclif-Bibel im englischen Volke gestiftet hat, wie durch sie biblische Erkenntnis und Bibelsitte im Stillen gepflanzt wurde, lässt sich daran ermessen, dass um die Mitte des 15. Jarhunderts, als Bischof Pecock von Chichester sein Buch Repressor schrieb, die Wiclifiten, die er darin bekämpft, diese Leute aus dem „gemeinen Volk", als „Bibelleute" (biblemen) charakterisirt werden: sie berufen sich stets nur auf die Bibel als den alleinigen Grund christlichen Glaubens und Lebens, sind außerordenlich bibelfest, fordern immer Schriftbeweise. Ja sie kamen sogar auf den Gedanken und Wunsch, es sollte verordnet werden, dass alle Männer und Frauen in ihrer Jugend lernen müssten, Schriften in ihrer Muttersprache zu lesen (s. m. Johann von Wiclif, II, 376, 389, 423 f.). Der Gedanke obligatorischen Jugendunterrichts, für beide Geschlechter, ist zuerst in Wiclifitischen Kreisen, zum Behuf der Bibelkenntnis des Volkes, aufgetaucht. — Wiclifs englischer Stil in seiner Bibelübersetzung, verglichen mit seinen übrigen englischen Schriften, erhebt sich zu ungemeiner Klarheit, Schönheit und Kraft. So ist in dieser Beziehung an ihm die Verheißung in Erfüllung gegangen: „Wer mich ehret, den will ich auch ehren!" Aber wie Luther durch seine Bibelübersetzung Schöpfer des Neuhochdeutschen geworden ist, und Epoche macht in der Geschichte deutscher Sprache, deutschen Schrifttums: so steht Wiclifs Bibel an der Spitze des Mittelenglischen, in welchem bereits die Grundzüge des Neuenglischen liegen, das seit dem 16. Jarhundert auftritt. — Wärend die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung in 14 hochdeutschen und 4 niederdeutschen Ausgaben vor der Reformation im Druck erschienen ist, wurde von der Wiclif-Bibel seit Erfindung der Druckkunst bis ins 18. Jarh. herein nie etwas gedruckt. Erst im J. 1731 erschien wenigstens das Neue Testament, und zwar in der revidirten Form von Purvey, durch die Bemühung des ersten Biographen Wiclifs, John Lewis. Diese Ausgabe wurde 1810 durch H. H. Baber, 1841 durch Bagster widerholt. Aber die ältere, ursprünglich Wiclifsche Übersetzung des N. T's. gab erstmals 1848 Lea Wilson heraus. Zwei Jare später, 1850, folgte das vollständige und umfassende hochverdienstliche Werk, worin die ganze Bibel, nach der ursprünglichen und der revidirten Übersetzung, je in zwei Columnen neben einander auf Grund kritischer Vergleichung zalreicher Handschriften, mit Angabe verschiedener Lesarten und mit gelehrten Zugaben in Vorwort und Anhang, auch einem Wörterbuch zu der Übersetzung, gegeben ist. Die Männer, welche einen Forscherfleiß von 22 Jaren auf diese Arbeit verwandt haben, sind Rev. Josiah Forshall und Sir Frederic Madden, Konservator der Handschriften am Britischen Museum. Die Kosten der vorbereitenden Forschung auf Bibliotheken, und der Herstellung des in vier groß Quart-Bänden erschienenen Werkes, trug die Stiftung der Clarendon-Presse in Oxford.

Eine vollständige Übersicht über Wiclifs Lehre dürfte an diesem Ort nicht erforderlich sein. Es wird genügen, an einigen Lehrstücken die charakteristische Eigentümlichkeit, insbesondere das Reformatorische seiner Lehrweise, zur Anschauung zu bringen. Dass seine Darstellung der christlichen Grundlehren die scholastische Methode nicht verleugnet, ist selbstverständlich. Seine Lehre von Gott trägt den Stempel des spekulativen Realismus (im Gegensatz zum Nominalismus) unverkennbar an sich. Er findet die Ansicht, dass die Idee der Gott-

heit ein bloßer Gattungsbegriff sei, ebenso unannehmbar wie die, daſs der persönliche Gott ein Individuum sei; beide Anschauungen ruhen auf nominalistischer Grundlage. Die Allmacht Gottes ist ihm keineswegs ein unbeschränktes Können, so daſs Gott z. B. abnehmen, lügen könnte u. s. w.; das sei ebensogut die Vorstellung einer irregehenden Einbildungskraft, als wenn man sich denke, Gott vermöge eine unendliche Welt hervorzubringen. Wiclif denkt sich vielmehr Gottes Allmacht als eine in sich selbst bestimmte, durch innere Gesetze geordnete, sittlich geregelte Macht. Gottes allmächtiges Können und sein wirkliches Schaffen und Verursachen decken sich gegenseitig. — Der Realismus Wiclifs zeigt sich insbesondere in seiner Lehre von Gott dem Son als dem Logos; dieser, das wesentliche Wort, ist der Inbegriff aller Ideen, d. h. der intelligibeln Realitäten. Hiebei kommt er allerdings auf Sätze wie diese: Jedes Geschöpf, das man kennen mag, ist in Betracht seines intelligibeln Seins, also seines hauptsächlichen Seins, in Wirklichkeit Gottes Wort (Joh. 1, 3 f.); jedes Sein ist in Wirklichkeit Gott selbst. Diese und änliche Sätze streifen an die Alleinslehre, und doch lehnt Wiclif den Pantheismus ab. Er ist in diesen Stücken dem Augustinus gefolgt, der in seinen philosophischen Erörterungen pantheistische Gedanken nicht allenthalben zu beseitigen vermocht hat.

Das gleiche tritt zu Tage in der Lehre vom Menschen, von der Freiheit menschlichen Willens und von der Sünde. Wiclif legt einerseits den größten Wert auf die Freiheit der Willens, denn er ist sich wol bewuſst, daſs der sittliche Wert des Handelns durch die Freiheit des Wollens bedingt ist. Aus diesem Grunde weicht er von dem Doctor profundus, Thomas von Bradwardina, den er sonst außerordentlich hoch stellt, und mit dem er in der Lehre von der allgenugsamen Gnade Gottes in Christo übereinstimmt, doch mit Bewuſstsein und Entschlossenheit ab, sofern Bradwardina behauptet, daſs Gottes Wollen jedem Handeln und Wollen des Menschen vorangehe und dasselbe unausweichlich bestimme. Wiclif will Gottes Heiligkeit vollständig unbefleckt erhalten und die Schuld des Bösen nicht durch irgend eine Ausrede verringern lassen; deshalb tritt er fest dafür ein, daſs im innersten Gebiete der Gesinnung und des Wollens eine über jeden Zwang erhabene, wenigstens relativ autonome Freiheit bestehe. Dessen ungeachtet huldigt Wiclif andererseits einer Anschauung, wornach das Böse nicht ein Sein, sondern ein Nichtsein, nicht eine Wirkung, sondern ein Mangel (nicht ein effectus, sondern ein defectus) sei. Diesen Gedanken der Negativität des Bösen hat Wiclif, wie er sich wol bewuſst ist, von Augustin entlehnt. Selbst in Predigten scheut er sich nicht diesen Gedanken zu äußern, allerdings unter der sofortigen Verwarung gegen das Miſsverständnis, als sei es erlaubt, Böses zu tun, damit Gutes daraus komme (Röm. 3, 8). — In der Lehre von der Person Christi hält sich Wiclif an das kirchliche Dogma, wie es im 4. und 5. Jarhundert festgestellt, von Augustin, Anselm von Canterbury und anderen spekulativ ausgebaut worden ist. Ja seine Auseinandersetzungen über dieses Lehrstück leiden an einer gewissen Monotonie und Steifheit. Dennoch verhehlt er sich nicht, daſs die herkömmliche Doktrin viele hohle Fiktionen und unfruchtbare Gedanken mitschleppe. Von diesen wendet er sich nach Kräften ab, um dafür die gediegenen und nützlichen Warheiten an den Tag zu bringen und zu verwerten. Diese erkennt er in der unvergleichlichen Hoheit Jesu Christi, als des einzigen Mittlers zwischen Gott und Menschen, als des lebendigen Mittelpunkts der Menschheit und unseres alleinigen Oberen. Diesen Gedanken sucht er zum Ausdruck zu bringen in einer unerschöpflichen Fülle mannigfaltiger Bilder und Begriffe: Christus ist Caesar noster, Caesar semper augustus, er ist in einer Person unser Kaiser und Papst u. s. w. Vorzüglich aber erkennt er in Christo „den Heiligen aller Heiligen“, denn Christus ist die alleinige Quelle des Heils; die Heiligen sind geworden was sie sind nur, sofern sie in der Nachfolge Christi gewandelt haben. Der „evangelische Doktor“ urteilt über Feste und Gottesdienste zu Ehren von Heiligen: sie können nur soweit etwas nützen, als die Seele durch sie zur Liebe Christi entflammt werde. Tatsächlich werde aber durch die Menge von Heiligen, um deren Fürbitte man sich bewirbt und

denen man Andacht widmet, die Seele zerstreut und die Liebe zu Christo geschwächt. Indem Wiclif die Grundwarheit: „das Heil in Christo allein!“ bewusst und klar der unübersehbaren Fülle von Heiligenkulten gegenüberstellt, ist eine warhaft reformatorische Erkenntnis, Gesinnung und Tat darin anzuerkennen.— Ferner obgleich Wiclif von der Heilsordnung nur gelegentlich handelt und die römisch-scholastische Lehrweise von „Verdienst“ der Gläubigen nicht verleugnet, lässt sich doch andererseits deutlich erkennen, dass er von Werkheiligkeit weit entfernt, vielmehr der Warheit von der freien Gnade Gottes in Christo zugeneigt ist. Denn er betont in einer seiner Predigten, dass der *Glaube* eine Gabe Gottes ist, die aus Gnaden dem Menschen verliehen wird. Dem entspricht seine Sittenlehre: *Demut* ist ihm die Wurzel aller Tugenden, die Wurzel christlicher Frömmigkeit, wärend der Kern der Christentugend nichts anderes ist, als Liebe Gottes und des Nächsten. Dennoch hat er den biblischen und echt evangelischen Begriff vom Glauben nicht erfasst, er huldigt vielmehr dem scholastischen Glaubensbegriff, wonach der Glaube erst durch die Liebe zu *dem* wird, was er sein soll, d. h. er schreibt die Rechtfertigung vor Gott mit auf Rechnung der Heiligung und der guten Werke, und spricht letzteren nicht alles „*Verdienst*“ ab. Die Rechtfertigung durch den *Glauben allein* ist ihm noch fremd. Nur *die* Annahme verwirft er mit Entschiedenheit als leere Einbildung, dass der Mensch durch sein Verhalten die Gnadengabe zur Bekehrung (wenigstens halb und halb de congruo), *verdienen* könne. Hingegen das räumt er, wie die Kirche seiner Zeit, allerdings ein, dass der bereits bekehrte Christ, kraft des Verdienstes Christi und der Gnadenwirkung des heiligen Geistes, verdienstliche Werke, im uneigentlichen Sinn (de congruo) verrichten könne. Nur von einem angeblichen Überverdienst (meritum supererogatum) will er schlechterdings nichts wissen.

Wiclifs *Kirchenbegriff*, den er von Augustin überkommen zu haben sich klar bewusst ist, fasst die Kirche als die *Gesamtheit der Erwälten*. Hiemit tritt Wiclif dem zu seiner Zeit herrschenden klerikalen Kirchenbegriff entgegen, wornach Kirche die *sichtbare* hierarchisch verfasste Kirchengemeinschaft sein sollte. Er selbst fasst die Kirche *weiter* und *enger*, letzteres sofern selbst Priester und Würdenträger von der wirklichen Gliedschaft der Kirche angeschlossen sein konnten. Er macht, nach Augustins Vorgang, einen Unterschied zwischen verum und simulatum oder permixtum corpus Christi, sieht unbekehrte, scheinheilige Leute u. s. w. nur im uneigentlichen Sinne als Glieder der Kirche an, bescheidet sich aber, dass kein Mensch vom andern wissen kann, ob er ein Erwälter, also ein Glied der waren Kirche ist oder nicht. Nur an den sittlichen Früchten habe man Kennzeichen der Mitgliedschaft anderer an der Kirche. Dagegen legt er allenthalben den sittlichen Maßstab an bei Prüfung des kirchlichen Tatbestandes. Diesen sittlichen Maßstab finden wir, im Zusammenhang mit dem Kirchenbegriff = Gesamtheit der Erwälten, von Wiclif an bei sämtlichen Vorläufern der Reformation.

In dem Lehrstück von den *Sakramenten* beanstandet er die zu seiner Zeit in der Doktrin faktisch herrschende, aber noch nicht als Kirchenlehre sanktionirte Annahme einer Siebenzal. Im Einzelnen hat er sich eingehend nur mit dem hl. *Abendmal* beschäftigt, als demjenigen Sakrament, welches nach seiner Überzeugung den stärksten Schriftgrund hat, das heiligste und ehrwürdigste unter allen ist. Eben deshalb aber bekämpft er mit äußerster Schärfe die römisch-scholastische Kirchenlehre von der *Wandlung*. Geraume Zeit, nachweislich bis zum Jare 1378, hatte er dieser herkömmlichen Lehre gehuldigt und dieselbe unbedenklich ausgesprochen. Wir finden, dass er in einem Übergangsstadium zu der Überzeugung gekommen ist, dass nach der Konsekration Christi Leib die Hauptsache sei im Sakrament, wärend das Brot bleibe, was es ist. Erst 1381 tritt er polemisch auf gegen die Lehre von der Wandlung, und übt unter verschiedenen Gesichtspunkten eine rückhaltlose Kritik an derselben. In Disputationen, Predigten und Schriften, in lateinischen Abhandlungen für die gelehrte Welt und in englisch verfassten Volksschriften erörtert er den Gegenstand. Der fragliche Lehrsatz, dass nach der Konsekration Brot und Wein in Christi Leib und Blut *verwan-*

delt sei, so daß nur noch der Schein von Brot und Wein („die Accidentien“) bleibe, ist nach seiner nunmehrigen Überzeugung schriftwidrig, auch den Kirchenlehrern des christlichen Altertums unbekannt. Ferner beweist er mit dialektischen Gründen, daß eine Wandlung der Wesenheit, beim Fortbestand der warnehmbaren Eigenschaften („Accidentien“), ein undenkbarer Begriff sei. Mit dem größten Nachdruck aber bekämpft Wiclif diese Lehre um der sittlich-religiösen Folgen willen, welche sie mit sich bringt: Abgötterei sei es, wenn man der geweihten Hostie warhaft göttliche Verehrung, förmliche Anbetung weiht; daß aber der Priester durch sein Tun in der Messe den Leib Christi mache, sei ein verwerflicher Wan, durch welchen Gott erniedrigt werde, als würde er selbst, der ewige, Tag für Tag neu geschaffen; dagegen werde dadurch dem Priester eine übermenschliche Vollmacht beigelegt, als könnte ein Geschöpf seinem Schöpfer, ein sündiger Mensch dem heiligen Gott, das Dasein geben; ja durch diesen Gedanken werde das Heiligtum des Sakraments entweiht, und ein „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte“ aufgerichtet.

Welches ist aber Wiclifs eigene Anschauung vom h. Abendmal? Dieselbe besteht in dem Doppelsatz: im Sakrament des Altars ist 1) wares Brot (und warer Wein), 2) aber zugleich Christi Leib (und Blut). Der erstere Satz steht ihm, seit er die Abendmalslehre selbständig geprüft hat, one alles Schwanken fest. Weniger klar und zweifellos ist seine Meinung in Betreff des zweiten Satzes. Allerdings spricht er sich an mehr als einer Stelle so aus, als wäre das Sichtbare im heil. Abendmal Zeichen und Sinnbild des Unsichtbaren, als huldigte er der Zwinglischen Anschauung. Allein er sagt keineswegs, das Sichtbare im Abendmal sei ausschließlich nur Bild, Erinnerungsmittel in Betreff des Leibes und Blutes Christi. Bei weitem in den meisten Stellen spricht er sich vielmehr im Sinne einer wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi aus. Wiclif begnügt sich nicht mit einer nur durch Zeichen abgebildeten, bloß subjektiven Gegenwart des Leibes Christi, sondern er lehrt eine ware und reale Gegenwart desselben im Abendmal. Zwar nicht in körperlicher und räumlicher Weise sei der Leib des Erlösers auf dem Altar gegenwärtig; substantiell und körperlich sei der Leib Christi im Himmel. Aber auf dreifache Weise sei Christi Leib in der geweihten Hostie: wirksam, geistig und sakramentlich; wirksam, wie er allenthalben Woltat erweist, durch natürliche und Gnadengüter; geistig, wie er den Seelen der Gläubigen gnadenreich innewont; sakramentlich, wie er auf einzigartige Weise in der geweihten Hostie ist. Letzteres ist ein Wunder, kraft der göttlichen Stiftung, mittels der Einsetzungsworte. Die geweihte Hostie wird nicht selbst Christi Leib, wol aber ist dieser sakramentlicher Weise in ihr verborgen (ipsum Corpus Christi est sacramentaliter in ipsa absconditum, De Eucharistia). Das drückt Wiclif auch so aus: „das Sakrament des Altars ist der Leib Christi in Gestalt des Brotes“. Das stimmt mit Luthers Lehre, daß Christi warer Leib und sein Blut in, mit und unter dem Brot und Wein seien. Darin aber weicht Wiclif von Luther entschieden ab, und nähert sich der reformirten Lehre, daß er nicht ein leibliches, nur ein geistiges Empfangen und Genießen des Leibes Christi, mittels des Glaubens, im Abendmal anerkennt, und deshalb auch nur den Gläubigen (den Erwälten) solches Genießen zuspricht.

In Betreff des Papsttums hat Wiclif, wie man jetzt weiß, seine Ansichten nicht unbedeutend geändert, und zwar sein Urteil über dasselbe stetig verschärft. Es lassen sich in dieser Hinsicht drei Stadien bei ihm unterscheiden. Das erste Stadium erstreckt sich von seinem frühesten Auftreten in kirchlich-politischen Angelegenheiten bis zum Ausbruch der großen Papstspaltung 1378. Hier erkennt Wiclif den päpstlichen Primat an, aber nur innerhalb fester Schranken: erstlich dem Stat gegenüber tut er Einsprache gegen alle Übergriffe seitens des Papstes in finanziellen und statsrechtlichen Dingen; zum andern im rein kirchlichen Gebiete verneint er die Heilsnotwendigkeit, unbeschränkte Vollmacht und Unfehlbarkeit des Papsttums. Änliche Ansichten finden wir wol auch bei entschlossenen Episkopalisten, z. B. Gallikanern, ausgesprochen. Aber die Vor-

rechte der römischen Kirche bestreitet Wiclif in dieser Zeit noch keineswegs; noch im Jare 1378, als Urban VI. erst kurz auf dem päpstlichen Stule saß, und man von seinem sittlichen Ernst und guten Willen hörte, pries er Gott, dass er seiner Kirche in Urban „ein rechtgläubiges Haupt, einen evangelischen Mann gegeben hat, welcher die Kirche der Gegenwart auf die rechte Ban bringen will, dass sie gemäß dem Gesetze Christi lebe, und den Anfang mit sich selbst und seinen Hausgenossen macht". Aber noch im gleichen Jare begann, nicht ganz one Schuld Urbans selbst, jene Papstspaltung, welche von 1378 an fast 40 Jare gedauert hat. Ein Papst zu Rom, der andere zu Avignon; jeder tat den andern in den Bann, durch die ganze abendländische Kirche ging ein tiefer Riss.

Damit beginnt das zweite Stadium der Stellung Wiclifs zum Papsttum: nun nimmt er einen völlig neutralen Standpunkt ein; er neigt sich zu der Ansicht, dass die Kirche Christi sich besser dabei befinden würde, wenn beide Päpste beseitigt oder verdammt wären; er gelangte allmählich dahin, dass er sich vom Papsttum als solchem sittlich losmachte.

Im dritten Stadium, von 1381 an, wandelte sich seine Neutralität in erklärte Opposition, bei immer schärferer Polemik gegen das Papsttum an sich. Das hing mit seinem in dem genannten Jar begonnenen Kampf wider die Lehre von der Wandlung zusammen. Je heftiger er um dieser Kritik willen von den eifrigsten Verfechtern des Papsttums angefeindet wurde, desto mehr erschien ihm schließlich das Papsttum selbst als ein Stück Antichristentum. Alle von ihm in früheren Jaren und von Anfang an gerügten Übergriffe der Kurie erschienen ihm jetzt im Lichte einer unermesslich tiefen Entartung, eines geradezu antichristlichen Wesens. Hatte er früher die Begriffe eines päpstlichen Absolutismus nur als Gedanken einzelner Kurialisten und Sachwalter des Papsttums behandelt, so bekämpft er dieselben nunmehr als die bewussten Ansprüche des Papsttums selbst. Er nennt seit 1381 die beiden als Todfeinde sich bekämpfenden Päpste „pseudopapae" und bezeichnet in erster Linie den Avignoner Papst Clemens VII., nicht selten aber auch sämtliche Päpste, mit dem Namen „Antichrist", unter Anwendung der apostolischen Worte 2 Thess. 2, 3 f. von dem „Menschen der Sünde". Das war nicht eine Erfindung Wiclifs. Hatte doch selbst ein Papst wie Gregor VII., wie sein Briefwechsel zeigt, in der Christenheit unterschieden zwischen „Gliedern Christi" einerseits und Gliedern des Teufels oder des „Antichrist" andererseits; hatten doch 1378 die von Urban VI. sich trennenden Kardinäle, noch ehe sie einen Gegenpapst wälten, in einer Denkschrift ausgesprochen, Urban sollte eher Antichrist als Papst genannt werden. Somit hat Wiclif nur mit bereits überlieferten Begriffen operirt, und dieselben auf die höchste Stelle in der Christenheit angewandt. Er tat dies aus Gewissensdrang und im Eifer für die Ehre Christi, des einzigen Hauptes der Kirche. In der Streitschrift: De Christo et suo adversario Antichristo (Buddensieg, Wiclifs lateinische Streitschriften, 1883, S. 653 f.) stellt er den Grundsatz auf: falls der Papst in Leben und Lehre Christo zuwiderhandelt, ist er ein Widerchrist. Nun beweist er aber, dass der Papst in 12 Stücken Christo zuwider sei: Christus ist die Warheit, der Papst ist das Prinzip der Falschheit; Christi Armut, des Papstes Herrlichkeit; Christi Sanftmut und Demut — des Papstes Stolz und Grausamkeit u. s. w. Alles das stellt er aber nun kategorisch auf. Als der Bischof von Norwich, le Spencer, 1382 durch päpstliche Bullen Urbans VI. zu einem Kreuzzuge nach Flandern bevollmächtigt wurde, und im folgenden Jare eine förmliche Agitation in ganz England ins Werk gesetzt wurde, um zur Teilnahme an dem Unternehmen und zu Geldbeiträgen für dasselbe zu begeistern, schrieb Wiclif im Sommer 1383 eigens eine Flugschrift: Cruciata (Buddensieg, Wiclifs lateinische Streitschriften, S. 579. 588 ff.), worin er mit glühendem Eifer und schneidigstem Wort das widerchristliche Wesen bloßstellt, welches in dem Blutvergießen, zum Zweck, den Anhang des Gegenpapstes zu vernichten, bestehe.

Mit der Polemik Wiclifs gegen das Papsttum steht sein Kampf wider die Bettelorden in nahem Zusammenhang, denn die Bettelmönche, Dominikaner und Franziskaner, Carmeliter und Augustiner, waren die eifrigsten Vorkämpfer

des päpstlichen Absolutismus. Die Polemik gegen die Bettelmönche nimmt in den am frühesten bekannt gewordenen Schriften Wiclifs, z. B. im Trialogus, eine so in die Augen fallende Stellung ein, dass man auf die Vorstellung gefürt wurde, in diesen Kampf sei er schon beim Anfang seines öffentlichen Erscheinens eingetreten und habe ihn bis an sein Ende fortgefürt. Der erste Biograph Wiclifs, John Lewis, 1720, und der hochverdiente Forscher Rob. Vaughan, 1831, hielten dafür, dass Wiclif schon c. 1360, gleichsam als Geisteserbe des Erzbischofs Richard Fitz-Ralph von Armagh, zum Kampf wider die Bettelmönche geschritten sei. Dies bestritt zuerst D. Shirley, und der Unterzeichnete hat urkundlich erwiesen, dass Wiclif in der frühesten Periode seines öffentlichen Lebens vielmehr die begüterten Mönchsorden bekämpft, hingegen den Bettelmönchen, insbesondere den Stiftern ihrer Hauptorden, Franz von Assisi und Dominicus, eine gewisse Sympathie und sittliche Achtung zugewandt hat, und dies umsomehr, als die Ordensstifter, zumal Franz, eine Reform der verweltlichten Christenheit ihrer Zeit angestrebt hatten. Erst seit dem Jare der Papstspaltung, 1378, scheint eine Wendung bei ihm eingetreten zu sein. Am auffallendsten trat seine Anfeindung der Bettelmönche von 1381 an zu Tage. Das bezeugt ein gegnerischer Zeitgenosse Wilhelm Woodford: „bevor ihm (Wiclif) wegen seiner Irrlehre über das Sakrament des Altars von Bettelmönchen öffentliche Missbilligung widerfur, hat er diese nicht angetastet“. Demgemäß scheint die prinzipielle Bekämpfung der Bettelorden von Seiten Wiclifs erst seit seiner Opposition gegen die Lehre von der Wandlung begonnen zu haben. Bei dieser Ansicht glaube ich vorderhand beharren zu sollen. Denn was Buddensieg: Joh. Wiclif und seine Zeit, S. 164 f. als Beweis dafür beibringt, dass Wiclif schon 1378 zum Angriff auf die Bettelorden geschritten sei, ist um deswillen nicht überzeugend, weil die Schrift De contrarietate etc. nicht ausschließlich gegen die Bettelmönche, sondern mit gegen die besitzenden Orden und den begüterten Klerus ihre Spitze kehrt, wärend die englische Schrift De officio pastorali, Matthew, The english works of Wyclif, 1880, S. 405 ff. offenbar eine Bearbeitung des lateinischen Originals aus einem etwas späteren Zeitpunkt ist als letzteres; wärend selbst hier die Angriffe keineswegs ausschließlich gegen die Bettelorden gerichtet sind. Es scheint, dass die nächsten Jare nach Ausbruch des Schisma, 1378 ff., in Betreff der Bettelorden eine änliche Übergangszeit für Wiclif bildeten, wie in Hinsicht des Papsttums. Die rücksichtslosesten Feindseligkeiten zwischen Wiclif und den Bettelorden brachen aber erst 1381 aus, im Zusammenhang mit Wiclifs Opposition gegen die Kirchenlehre von der Wandlung im hl. Abendmal. Noch vor dem Jare 1381 nennt er ihre Klöster „Kainsfesten“ (castra caimitica; in den 4 Buchstaben CAJM sieht er die 4 Bettelorden nach den Anfangsbuchstaben angedeutet, Carmeliter, Augustiner, Jacobiten = Dominikaner, Minoriten = Franziskaner). Er sieht in dem Brudermörder Kain ein abschreckendes Vorbild der Bettelorden und ihrer Bosheit. Um so überraschender ist es, dass Wiclif, trotz dieses heftigen Kampfes wider die Bettelorden, in den letzten Jaren seines Lebens sich zu der Anung erhoben hat, dass „einige Bettelmönche, infolge göttlicher Erleuchtung, sich zu der ursprünglichen Religion Christi mit voller Ergebenheit bekehren und dann die Kirche erbauen werden, wie einst Paulus“ (Trialogus IV, 30, vgl. Joh. v. Wiclif I, S. 590 ff.). Eine merkwürdige Weissagung, die in der Reformation des 16. Jarhunderts in Erfüllung gegangen ist.

III. Auf Grund dessen, was wir über den Lebensgang und über den Lehrbegriff Wiclifs bisher auseinandergesetzt haben, können wir nun über die weltgeschichtliche Bedeutung seiner Persönlichkeit ein Urteil fällen. Die Meinungen gehen hierüber sehr weit auseinander. Man nehme nur, wie ganz anders Luther über Wiclif urteilt, als über Hus. Einmal zwar stellt er beide zusammen und seiner eigenen Person entgegen, wenn er in den Tischreden sagt: „Wiclif und Hus haben das Leben im Papsttum angefochten, ich aber fechte das Leben nicht vornehmlich an, sondern die Lehre“ (Werke, Walch 22, 1038). Sonst aber ist es merkwürdig, dass Luther den Johannes Hus als seinen Vorläufer anerkennt, was er in Betreff Wiclifs nicht tut. Von Jenem sagt Luther: „Er hat etliche Dörner, Hecken und Späne aus dem Weinberge Christi ausgehackt

und ausgerottet, und des Papae Mißbräuche und ärgerlich Leben angegriffen; aber ich, D. Martinus Luther, bin in ein blach, eben, wohl gepflügt Feld kommen und des Papstes Lehre angegriffen, und ihn gestürzt" (Tischreden, herausg. von Bindseil und Förstemann, 4°, 396). Daſs er aber den „spitzigen Wiclef" etwas über die Achsel ansieht, ist ihm nicht sehr zu verdenken; er hat ihn zu wenig gekannt. One Zweifel kannte Melanchthon den Wiclif etwas genauer. Dessen ungeachtet urteilt er eher noch absprechender und schärfer über ihn, als Luther. In einem Briefe an Myconius vom Jare 1530 faſst er sein Urteil über ihn zusammen: er finde viele Irrungen bei ihm; die Glaubensgerechtigkeit habe er gar nicht verstanden und festgehalten; er habe Evangelium und Politik ungeschickt in einander gemischt, habe den Priestern das Recht auf persönlichen Besitz abgesprochen, über das bürgerliche Regiment auf sophistische und warhaft aufrürerische Weise gehandelt; auch in Betreff des hl. Abendmals habe er die öffentlich angenommene Lehre mit Sophistik und Spott behandelt (Corpus Reformatorum ed. Bretschneider. II, 32; vgl. Apol. Conf. Rechenb. p. 217). Das Urteil ist ungerecht, schon darum, weil der Reformator auch nicht einen Gedanken, auch nicht einen Zug an dem Manne herauszuheben weiß, dem er seinen Beifall zollen könnte. Aber auch Melanchthon hat seinen Mann nicht genug gekannt. Wenn hingegen in unserer Zeit ein Historiker wie Heinrich Leo behauptet hat, daſs „Lutheraner den Wiclif nimmermehr unter die rechten Zeugen der Warheit zälen könnten" (Univ.-Gesch. II, 373 Anm.), so ist dies eine Ungerechtigkeit, welche bei den derzeit vorliegenden Mitteln, Wiclif zu kennen, weit weniger entschuldbar ist, als zur Zeit der Reformation. Man braucht ja keineswegs gegen die Fehler und Schwächen, welche der Mann so gut gehabt hat, als ein Luther, ja auch gegen irrige Lehren und verkehrte Anschauungen Wiclifs ein Auge zuzudrücken, um anzuerkennen, daſs er denn doch ein Doctor evangelicus, ein echter Vorläufer der Reformation, ein Mann Gottes, und in vielen Stücken ein Zeuge der Warheit gewesen sei. Blicken wir auf den Lebensgang Wiclifs zurück, so fällt die Tatsache in die Augen, daſs es in der ersten Periode seines öffentlichen Auftretens teils rein politische, teils kirchlich politische Angelegenheiten gewesen sind, die ihn beschäftigten. Daher schreibt sich der Eindruck, den Wiclifs Persönlichkeit vielfach gemacht hat, als ob das Politisch-Nationale bei ihm eine allzu überwiegende Rolle spiele. Darum hat Melanchthon a. a. O. geurteilt: Inepte confundit Evangelium et Politica etc. Darum hat man auch noch neuerdings gemeint, Wiclif habe mehr ein äußerliches kirchlich-politisches Treiben angeregt, als eine sittlich-religiöse Erneuerung zuwege gebracht. Nun die Tatsachen berechtigen, so viel wir sehen, zu einem Schluſs dieser Art nicht. Allerdings ist Wiclif von politisch-nationalen Gedanken und Bestrebungen zuerst ausgegangen; aber darin war er eben ein Kind seiner Zeit, ein Glied seiner Nation. Denn im 14. Jarhundert war es, nach dem Vorgang Frankreichs im Kampfe zwischen Philipp dem Schönen und Papst Bonifacius VIII., auch in England das Statsinteresse und das Nationalgefül, das von dem bevormundenden päpstlichen Absolutismus sich emanzipirte. Je unumschränkter die Kurie einige Jarhunderte lang in England geschaltet und gewaltet hatte, um so nachdrücklicher erhob sich jetzt die öffentliche Meinung wider die Übergriffe des Papsttums. Der König verfocht die Unabhängigkeit, die Souveränetät, die Ehre der Krone. Die Parlamente erhoben sich wider die finanzielle Ausbeutung des Landes durch die Päpste zu Avignon, welche in das französische Interesse hineingezogen waren, wärend England mit Frankreich Krieg fürte. In diese vollkommen berechtigten, in ihrer Art reformatorischen Bestrebungen griff Wiclif mit ein, als ein warmer Patriot und rechter Statsbürger, der für das Vaterlandes Ehre und Würde, Freiheit und Recht begeistert ist. Er war auch nicht der einzige Kleriker in England, der an dem Kampfe gegen römische Übergriffe Anteil nahm. Aber er tat dies mit einer Einsicht, Beharrlichkeit und Energie, welche ihm das Vertrauen des Parlaments, des Landes und der Krone zuwandte. Wir können das nicht für eine Verirrung halten; im Gegenteil, wir halten es für eine Tugend; er hat damit seiner Zeit genügt, ihre Anforderungen erfüllt und, wenn

uch nur mit Ausrottung „etlicher Dörner, Hecken und Späne“ (s. o. S. 71 Luthers Worte), der Reformation den Weg gebant. Aber dabei ist er nicht stehen geblieben. Wol hat er den nationalen und politischen Gesichtspunkt nie ganz aus dem Auge verloren, ja er hat, wie aus einigen seiner Schriften zu ersehen ist, die Obrigkeiten und Fürsten für Reform der Kirche in Anspruch genommen und verbindlich gemacht Aber keineswegs ist sein Dichten und Trachten in einem politisch-nationalen Streben aufgegangen. Vielmehr ist Wiclif vom rein Politischen zum Kirchlich-Politischen, und vom Kirchlich-Politischen zum rein Kirchlichen übergegangen. Das war aber nicht ein gemachter, sondern ein für ihn natürlicher Fortschritt, eine höhere Fürung.

Als Wiclif seine Schrift De Dominio divino herausgab, erklärte er in dem Vorwort seinen Entschluſs, sich von nun an ausschließlich der Theologie zu widmen. Das scheint der Zeitpunkt gewesen zu sein, in welchem er das politische Gebiet der Tätigkeit mit dem kirchlichen vertauschte und die kirchliche Reform anzustreben begann. Aber auch hier bemerken wir wider einen inneren Fortschritt. Erst richtete er sein Augenmerk auf Leben, Verfassung und Ordnungen der Christenheit, und nur allmählich trat er dem Lehrbegriff der bestehenden Kirche näher. Aber je weiter er vorwärts schritt, desto tiefer drang er in den Kern der Sache ein. Stets war er weit entfernt von einem bloß verneinenden, niederreißenden und umstürzenden Bestreben; vielmehr lag ihm das Aufbauen, das Zurückfüren der Kirche zur ursprünglichen apostolischen Reinheit am Herzen. Einer erschlafften, und teils im Ceremonienwesen, teils in hierarchischem Trachten versunkenen Geistlichkeit gegenüber, wirkte er positiv durch Aussendung seiner „armen Priester“, die als evangelische Prediger von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf wanderten und, wo sich willige Zuhörer fanden, „Gottes Gesetz“ in der Muttersprache verkündigten. Unleugbar hat ihm eine Reform und Erneuerung des geistlichen Amtes vorgeschwebt. War dasselbe teils zu einem hohlen Ceremoniendienst, teils zu einer verweltlichten Priesterherrschaft entartet, so faſste Wiclif als den Kern des geistlichen Amtes das Predigtamt, die διακονία τοῦ λόγου Apg. 6, 4. Eine lehrreiche Urkunde dieser Gesinnung, welche auf eine Reform des Pfarramts ausging, ist die von dem Unterzeichneten aus einer Wiener Handschrift zum erstenmale herausgegebene Schrift: Johannis de Wiclif tractatus de officio pastorali, e codice Vindobonensi primum edidit G. V. Lechler, Lips. 1863. Aber nicht bloß litterarisch, auch nicht bloß durch seine Anhänger und Schüler hat er in dieser Richtung gewirkt, sondern er ist selbst unermüdlich tätig und von musterhafter Treue gewesen in seinem Pfarramt. Davon sind die Hunderte von Predigten unverwerfliche Zeugnisse, welche teils in lateinischer, teils in engl. Sprache auf uns gekommen, aber, was die lat. betrifft, bis jetzt nur bruchstückweise und in kleinen Proben veröffentlicht sind. Mit der Reform geistlichen Amtes und der Erneuerung des Predigtwesens hängt zusammen das Verdienst Wiclifs um die Bibel. Er hat als Doktor der Theologie fleißig über die Bibel gelesen, und des verächtlichen Namens eines „Biblicisten“ sich nicht geschämt, womit die auf scholastische Kunst und Meisterschaft stolzen Zeitgenossen diejenigen zu belegen pflegten, welche über biblische Bücher, anstatt über die Sentenzen des Lombarden, Vorlesungen hielten. Wiclif hat über verschiedene Bücher des Alten und Neuen Testaments Erklärungen geschrieben; und als Prediger hat er nicht bloß die Fest- und Sonntagsperikopen, sondern auch ganze Bücher der Bibel in fortlaufenden Homilien ausgelegt. Ist uns doch eine sehr umfangreiche Handschrift erhalten, welche Wiclifs Auslegung aller neutestamentlichen Bücher, mit einziger Ausnahme der Apokalypse, umfaſst; one Zweifel ist das eine sogenannte „Postille“. Allein weitaus das größte Werk auf diesem Felde war die Übersetzung der Bibel ins Englische, die Wiclif teils persönlich, teils durch Freunde und Genossen, die er dazu begeisterte, zu Stande gebracht hat (s. o. S. 64 ff.). Wenn uns auch weiter nichts von ihm bekannt wäre, als was er aus Grundsatz und aus Liebe zu Gottes Wort dafür getan hat, die Bibel seiner Nation bekannt und lieb zu machen, und seine Landsleute in die Bibel einzufüren, so dürften wir nicht im mindesten daran zweifeln, daſs Wiclif ein echter und treuer Zeuge der Warheit,

ein warhaft „evangelischer Doktor", und ein wirklicher Vorläufer der Reformation gewesen sei. Aber auch die Erfolge, die Nachwirkungen der Persönlichkeit Wiclif's, legen unverwerfliches Zeugnis dafür ab, dass er wirklich ein bedeutendes Werkzeug Gottes zur Anbanung einer Widergeburt der Kirche Christi gewesen ist. Denn in England selbst hat Wiclif's Geist wärend der anderthalb Jarhunderte, welche von Wiclif's Tod bis zum Anbruch der englischen Reformation verstrichen sind, stetig fortgewirkt. Man s. meinen Artikel „Lollarden", Bd. VIII, S. 735 ff. Als seit 1520 die ersten Stralen der aufgehenden Reformation von Deutschland her nach England leuchteten, war das von Wiclif entzündete und seit ihm, troß aller blutigen Verfolgungen, durch die „Stillen im Lande" treu bewarte Licht biblischer Warheit noch nicht völlig erloschen. Die alte wiclifitische Geistesströmung floss hie und da mit der lutherischen zusammen. Aber wie im 16. Jarhundert die Nachwirkungen Wiclif's innerhalb Englands in der neueren mächtigeren Erweckung von Deutschland her aufgingen, so hatte Wiclifs Geist 150 Jare früher auf dem Kontinent eine elektrische Wirkung geübt: Böhmen war dasjenige Land, welches sich am Ende des 14. und im Anfang des 15. Jarhunderts am empfänglichsten erwies für die von Wiclif ausgegangenen Wirkungen. Es ist Tatsache, dass schon seit dem Jare 1381 auf der Prager Universität Schriften Wiclifs verbreitet waren, ja dass nicht selten darüber gelesen wurde. Hus selbst hat seit 1390 Wiclif's Schriften gelesen. Er bekennt sich ungescheut als einen warmen Verehrer Wiclif's und ist in wesentlichen Stücken wirklich ein Schüler desselben, wiewol er keineswegs unbedingt in seine Fußtapfen trat. Und Hieronymus von Prag war nicht der einzige Böhme, der in Oxford studirte, und als Verehrer Wiclif's, lange nach dessen Tode, zurückkehrte. Ja die ganze husitische Partei hat Wiclif als den Doctor evangelicus in hohem Ansehen gehalten. Davon ist die merkwürdig große Zal von Handschriften ein sprechender Beweis, welche am Ende des 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jarhunderts in Böhmen und Mähren geschrieben worden sind, und worin die lateinischen Schriften Wiclif's zum weitaus größten Teile sich vorfinden. Wie oft ist Wiclif in diesen Handschriften als der venerabilis Doctor evangelicus betitelt! Ja in den von husitischen Böhmen geschriebenen Codices sind mehrere Schriften des großen Mannes enthalten, die in allen Handschriften, welche England und Irland besitzt, vergebens gesucht werden. Kurz, die große husitische Bewegung bestätigt allenthalben den gewaltigen Einfluss, welchen Wiclifs Geistesmacht auf Böhmen ausgeübt hat. Auch in dieser Hinsicht war Wiclif ein Werkzeug Christi, „auserwält und gesetzt, dass er hingehe und Frucht bringe und seine Frucht bleibe" (Joh. 15, 16).

John Lewis, The History of the Life and sufferings of John Wiclif, Lond. 1720. Neue Aufl. Oxf. 1820; Robert Vaughan, The Life and Opinions of John de Wycliffe, Illustrated principally from his unpublished Manuscripts, Lond. 1828. 2. Aufl. 1831; Derselbe, John de Wycliffe, A Monograph., Lond. 1853; Walter Waddington Shirley, Introduction zu Fasciculi zizaniorum Magistri Johannis Wyclif cum tritico. Ascribed to Thomas Netter of Walden, Lond. 1858; Derselbe, A Catalogue of the original works of John Wyclif, Oxford 1865; Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, 2 Bände, Leipzig 1873. Ins Englische übersetzt, mit selbständigen Beilagen, von Peter Lorimer, D. D., London 1878, 2 Bände in einem Band 1881; Montagu Burrows, Wiclifs Place in History, Lond. 1882; Johann Loserth, Hus und Wiclif, Prag und Leipzig 1884; Rudolf Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit. Zum 50jährigen Wiclifjubiläum, Gotha 1885. — Die gründlichste Erörterung des Lehrbegriffs von Wiclif hat seiner Zeit Dr. Ernst Lewald (weiland Professor zu Heidelberg) gegeben: Die theol. Doctrin Johann Wycliffes, nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. Ztschr. f. hist. Theol., 1846, S. 171 ff. 503 ff.; 1847, S. 597 ff.; Lechler, Wiclif und die Lollarden. Ztschr. für histor. Theologie 1853, S. 416 ff. — Über Wiclif's Bibelübersetzung handelt R. S. Storrs, John Wyclif and the First English Bible, New-York 1880.

G. Lechler.

Widerbringung aller Dinge, s. Apokatastasis Bd. I. S. 477.

Widergeburt. Die Idee der Erlösung, welche durch Christus gestiftet ist, und des geistigen sittlich-religiösen Lebens, das von ihm ausgeht, fürt sofort auch auf den christlichen Begriff der Widergeburt. Auf Grund des Werkes Christi wird die Sünde vergeben; der Gläubige wird erlöst, sofern er los wird vom Banne der Schuld; er wird gerechtfertigt (vgl. Encykl. Bd. XII, S. 550 ff.). Auf dieses Moment vor Allem legt die lutherische und reformirte Lehre Nachdruck: es ist die Grundbedingung für jede wirkliche Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Gotte. Aber der Mensch kann in solcher Gemeinschaft nicht stehen, one dass er, dessen Grundrichtung zuvor eine sündhafte, gottwidrige war, auch innerlich und zwar zunächst im Mittelpunkt seiner Gesinnung und seines persönlichen Lebens ein anderer geworden ist. Und Gott vergibt nicht, rechtfertigt nicht, nimmt nicht zu Gnaden an, one sofort auch in seinem Geiste innerlich sich mitzuteilen und selbst hiedurch im Menschen den Keim eines neuen Lebens zu setzen, welcher, indem die Schuld der Sünde erlassen wird, auch der Macht der Sünde siegreich entgegentritt, ja bereits ihre Überwindung in sich schließt. Schon die Vergebung selbst endlich setzt eine innere Umwandlung im Menschen voraus, sofern dieser wenigstens, die Schrecken der Sünde und des Gesetzes im Grunde seiner Seele fülend und zugleich von der frohen Gnadenbotschaft ergriffen, mit Verzicht auf allen eigenen Wert und alle eigene Kraft vertrauend nach dieser reinen Gnade in Christus greift; sie setzt, kurz gesagt, voraus die Umkehr des Sünders zum bußfertigen Glauben. Die prinzipielle Umwandlung, in welcher so die Erlösung des Subjektes sich vollzieht, ist Widergeburt: eben in ihren Verlauf fällt die Rechtfertigung. Sie ist nichts Geringeres als Widergeburt. Denn ein neuer innerer Mensch wird in ihr gesetzt. Es ist ein passiver Vorgang, ein Geborenwerden, gewirkt von Gott; Gott ist's, der auch schon den Glauben wirkt durch sein Wort: ist gleich jenes Greifen nach der Gnade Sache des Subjekts, so kommt es doch dazu nur, indem ihm die Möglichkeit durch die Wirksamkeit des Geistes in den Eindrücken des Gnadenwortes geschenkt ist; in Folge des Glaubens will dann der Geist Christi und Gottes bleibend als selbständige Macht neuen Lebens dem Christen innewonen. — In dieser Widergeburt haben wir dann nicht bloß eine Widerherstellung oder Neuschöpfung desjenigen zu sehen, was schon im ersten Menschen vor dem Sündefalle gesetzt war (vgl. den Artikel „Gerechtigkeit, ursprüngliche“, Bd. V, S. 83 ff.). Sondern die Geistesmitteilung, die Geburt aus Gott, die innere Einigung mit Christus, dem lebendigmachenden Geiste (1 Kor. 15, 45), welche mit der Neuschöpfung eins ist, steht über der ursprünglichen kinderartigen Ausstattung, Unschuld und Rechtbeschaffenheit des ersten Menschen; jene hätte von dieser aus, auch abgesehen vom Hereinkommen der Sünde, doch erst in einer fortschreitenden sittlich-religiösen Entwicklung erreicht werden sollen. — Der Begriff der Widergeburt ist aber noch bestimmter abzugrenzen. Geschehen ist Widergeburt, sobald der Mittelpunkt des inneren Lebens umgewandelt, der göttliche Geist als die Macht, welche fortan den Grundcharakter des Subjektes bestimmt, in's Innere eingegangen, die Macht der Sünde dagegen prinzipiell gebrochen ist. Die Widergeburt ist hiernach zu unterscheiden von dem auf sie und aus ihr folgenden Prozess, in welchem das neue Geistesleben mehr und mehr alle Elemente der Persönlichkeit vollends durchdringt, die vom alten Menschen herstammenden bösen Triebe und Reize fernerhin abtötet und, auch wenn diese den Willen in einzelnen Momenten wider zu Fall gebracht haben, in fortgesetzter Buße sich neu erhebt. Nach rückwärts hin sind von der realisirten Widergeburt zu unterscheiden die göttlichen Akte und die im Menschen eintretenden Vorgänge, durch welche sie erst vorbereitet, angebant und zum endlichen Vollzuge gebracht wird: die ersten Eindrücke des heiligen göttlichen Ernstes und der beseligenden Gnade, welche der Geist wirkt gegenüber der im Mittelpunkte des Subjekts sich noch behauptenden Sündenmacht, und die anfängliche, noch schwankende, oft bloß flüchtige, oberflächliche Hingabe des Menschen an sie, — bis zum entschiedenen Glaubensgehorsam, bei welchem das Herz radikal mit der Sünde gebrochen haben muss, und in welchem nun der gerechtfertigte, begnadigte Mensch jene göttl. Mitteilung als das ihm fortan inwonende Lebensprinzip empfängt.

Das Zeugnis der heil. Schrift von dieser Widergeburt entwickelt sich allmählich, bis es im Neuen Bunde mit seiner vollen Bestimmtheit und ganzen Tiefe auftritt. Der Fortschritt dieser Entwicklung war dadurch bedingt, daſs das Bewuſstsein vom Sündenstand als einem, in welchen der ganze Mensch, abgesehen von der erlösenden Gnade, gebannt sei und aus welchem er eben in jenem göttlichen Akt errettet werden müsse, zur rechten Tiefe und Klarheit gelangte, und daſs die Möglichkeit und kräftige Wirklichkeit der widergebärenden Gnade selbst durch Christus, sein Werk und seine Geistessendung in die Menschheit eintrat.

Auf sittliche Umkehr oder innere Umwandlung im allgemeinen muſste schon das mosaische Gesetz fort und fort hintreiben, sofern es den göttlichen Willen einem menschlichen Willen vorhielt, der jenem entsprechen sollte, tatsächlich aber entgegenstrebte. Hiemit war jedoch der Umfang und der radikale Charakter der Umwandlung, deren der Mensch bedürfe, noch nicht ausgesprochen, sowie auch noch nicht die Idee göttlicher Wirksamkeit und göttlicher Selbstmitteilung, welche dabei eintrete. Am bedeutsamsten sind hiefür im Pentateuch die deuteronomischen Aussprüche, 5 Mos. 10, 16; 30, 6: die Forderung der Herzensbeschneidung, sodann die Verheißung, daſs Gott selbst die Herzen des Volkes beschneiden wolle. Bedeutsam ist auch, daſs als Zweck dieser verheißenen Beschneidung die Liebe hingestellt wird, welche der Mensch von ganzem Herzen gegen Gott hegen solle: eben gegenüber von der Grundforderung der Liebe wird auch die Notwendigkeit einer Umwandlung des natürlichen Herzens am hellsten offenbar. Daſs übrigens die Umwandlung eine fundamentale und totale sein müsse, ist auch mit dem Bild einer Beschneidung noch nicht ausgedrückt. — Unter den Eindrücken des Gesetzes, welches seit Samuel's Zeit durch die Prophetie mit Macht in Israel bezeugt wurde, und vor dem Angesichte des heiligen und zugleich langmütigen und barmherzigen Bundesgottes erwachte dann in echten Israeliten dasjenige tiefe Sündenbewuſstsein, Verlangen nach Vergebung und Streben nach einem reineren Wandel, welches in vielen Psalmen seinen Ausdruck gefunden hat. Klassisch ist hiefür besonders der 51. Psalm; und dieser bezieht sich zugleich am bestimmtesten und innigsten auf Wirkungen und Gaben von Oben, deren sich der Sünder zum Behuf des neuen sittlichen Wandels bedürftig weiß. Nicht bloß Sündenvergebung und Beseligung durch sie sucht er bei Gott, sondern von Gott erfleht er auch Schöpfung eines neuen Herzens, Erneuerung eines festen, beim Guten beharrenden Geistes in seinem Innern, Ausrüstung mit einem Geist, der mit freier Bereitwilligkeit das Rechte übt (Vers 9—14). Gerade die Idee der Widergeburt ist jedoch hierin nicht zu suchen, denn der Psalmist redet nicht vom ersten Eintritt eines neuen Lebens und vom einmaligen Akt einer fundamentalen Neuschöpfung, auf welchem dann das ganze fernere sittliche Leben des von Gott begnadigten Menschen ruhen sollte; sondern er spricht als Einer, in dem der feste Geist nur zu erneuern, also vor dem jetzt bereuten Sündenfalle schon vorhanden war, ja als einer, der auch schon wärend seines gegenwärtigen Flehens sich einer Gegenwart des hl. Geistes in seinem Innern getröstet (er bittet V. 13, daſs dieser nicht von ihm genommen werde). Wir haben insofern die Aussagen des Psalms auf das Lehrstück von derjenigen Umkehr zu beziehen, welche bei einem neuen Sündigen der schon im Gnadenstande befindlichen Subjekte nötig wird; nur erhebt sich hiebei die Frage, wie weit der Begriff eigentlichen Widergeborenseins wirklich schon auf alttestamentliche Fromme und Gottesmänner angewandt und der bei ihnen waltende Geist mit demjenigen, welcher von Christus in die Gläubigen des Neuen Bundes übergeht, identifizirt werden darf. Der Psalm selbst bietet für den ursprünglichen Übergang aus einem Stande der Sünde in den Stand der Gnade und für die Größe und Schärfe des Gegensatzes zwischen einem dort von Gott eingepflanzten neuen Leben und zwischen der Beschaffenheit des natürlichen Menschen überhaupt keine Aussagen dar. Er tut dies nicht, obgleich er für diese Frage ein wichtiges Moment an die Hand gibt dadurch, daſs der Psalmist seine neue Versündigung in Beziehung setzt schon zu seiner Geburt und Empfängnis, durch welche nun auch seine eigene Sündhaftigkeit bedingt sei (V. 7). In dieser Hinsicht haben wir ihm dann an die

Seite zu stellen andere Aussprüche der Psalmen, der Spr. Salom. und Hiob's, welche das Sündigen und Behaftetsein mit Sünde ausdrücklich auch als etwas Allgemeines bezeugen und welche auch diesen allgemeinen Charakter der Menschen schon auf die Abstammung von sündhaften Eltern zurückfüren (vgl. besonders Ps. 143, 2; Spr. 20, 9; Hiob 14, 4, dazu auch 1 Mos. 8, 21). Es hebt sich so die Grundvoraussetzung für die Notwendigkeit und das Wesen der Widergeburt heraus. Von dieser selbst aber ist darum doch noch nicht die Rede. — Das größte Moment für die Idee der neutestamentlichen Widergeburt und für die Vorbereitung dieser Heilstatsache selbst hat endlich im Alten Bunde die Weissagung der Propheten, welche auf die messianische Zukunft sich richtet. Der allgemeine, stets widerholte Ruf der Propheten an die Gesamtheit Israel's wollte, dass das Volk „umkehren" solle (שׁוּב) zu seinem Gotte; und zugleich wird ausgesprochen, dass Gott selbst solche Umkehr wirken müsse (Jer. 31, 18). Bestimmter aber und umfassender gestaltete sich jetzt im Hinblick auf die Schwäche, Verdorbenheit, Unempfänglichkeit und Härte des ganzen natürlichen Sinnes und Herzens Israel's das große göttliche Zeugnis dahin, dass künftig, in einem neuen Bunde, Gott selbst dem Volke sein Gesetz in's Herz schreiben, ja dass er, wie er die Schuld der Sünden tilge, so auch ein ganz neues Herz in's Innere der Israeliten geben werde; er will es tun, indem er selbst seinen Geist ihnen gibt (vgl. besonders Jer. 31, 33 ff.; Ezech. 11, 19; 36, 25 ff.). Die Grundlage für diese neuschaffende und belebende Tätigkeit Gottes ist sein Vergeben der Sünde (Jer. 31, 34). Der Geist, der zunächst — durch Joel (Kap. 3) — verheißen worden war als Geist prophetischen Schauens, soll dann also wirksam werden als Prinzip eines ganzen neuen sittlich-religiösen Lebens. Und zwar gehört zu diesem neuen Leben sowol die willige Erfüllung des göttlichen Gesetzes, als auch die selbständige Erkenntnis Jahves durch jeden Einzelnen (Jer. 31, 33 f.; 24, 7; vgl. ferner Jes. 59, 20 f.; 60, 21: das ganze Volk Gerechte; Jes. 54, 13: Alle gelehrt von Jahve); onedies schließt die Vergebung auch den subjektiven Genuss derselben im freudigen Bewusstsein der empfangenen Gottesgnade ein.

Mit der frohen Botschaft, dass das verheißene Messiasreich nahe gekommen sei, trat alsdann Johannes der Täufer unter das Volk. Damit die Glieder des Volks an diesem Reich Teil haben können, fordert er sie auf zur inneren Umkehr oder Umwandlung des Sinnes, *μετάνοια* (vgl. Encykl. Bd. III, S. 23). Und wie tiefgreifend nun nach seiner Auffassung diese Umwandlung sein sollte, darauf weist uns besonders das Bild der Taufe hin, welche er mit den Bußfertigen vornahm. Hatte das alte Gesetz Waschungen vorgeschrieben zum Behufe levitischer Reinigung, die dann als Vorbild waren, sittlicher Reinigung erkannt werden sollte, und hatte die Prophetie bildlich geredet von einer Besprengung des Volkes mit reinem Wasser zum Tilgen all seiner Unreinheit, so forderte jetzt Johannes mit Anschluss an jene Bilder ein völliges Untertauchen; der ganze innere Mensch — das ist one Zweifel seine Meinung — soll einem Prozess der Reinigung und Änderung sich unterziehen. Dabei sollte es sich handeln um Vergebung der Sünden, welche reuig bekannt werden mussten, und um innere Erhebung und Neubelebung kraft des von Oben mitzuteilenden h. Geistes; und zwar werden wir nach dem Sinne des Täufers, der ganz an die alte Prophetie sich anschloss und mit ihr offenbar die ganze volle Realisirung des messianischen Reiches, Heiles und Gerichtes schon gleich im Kommen des Messias anbrechen sah, in diesen Geist sowol das kräftige Prinzip einer sittlichen Neuschöpfung, als auch schon die Fülle solcher Charismen, wie sie Joel verhieß (vgl. auch Petrus Apg. 2, 17 ff.), zu setzen haben. Aber er weiß und bezeugt, dass noch nicht er, sondern erst der nahende Messias selbst wirklich mit diesem Geiste taufen könne; hierauf will seine eigene Taufe nur erst vorbildlich hindeuten.

Mit dem nämlichen Ruf zur Sinnesänderung beginnt Jesus seine Predigt. Sie zielte vor Allem darauf hin, in tiefer, umfassender Darlegung des göttlichen Gesetzes zu zeigen, was die neue Gesinnung sein müsse: das innigste Durchdrungensein und Bestimmtsein des Herzens durch die Gottesliebe und Nächstenliebe, negativ die Verleugnung des eigenen Ich mit seinen selbstischen Interessen

und selbstsüchtigen Regungen, ja ein „Hassen der eigenen Seele“. Der höchste Ausdruck für den zu erstrebenden sittlichen Charakter ist das „Vollkommensein, wie der himmlische Vater vollkommen ist“. Der höchste Ausdruck für die Stellung zu Gott, welche dann die waren Jünger und Reichsgenossen erlangen sollen, ist, dass sie so wirklich „Söne“ dieses himmlischen Vaters heißen sollen (Matth. 5, 9. 45). Darin mussten Jesu Zuhörer schon gemäß der alttestamentlichen Aussagen über Gottes Vaterverhältnis zu Israel und zum theokratischen (und messianischen) Könige jedenfalls das Verhältnis väterlicher Liebe einerseits und kindlichen Vertrauens und Gehorsams andererseits ausgedrückt sehen, und Jesus selbst will seine Jünger vollends zur freudigsten Zuversicht gegen diesen Gott und überhaupt zur innigsten Sonesgemeinschaft mit ihm erheben. In dem Sonesbegriffe liegt ferner die Hinweisung auf das Erbe, die Teilnahme an der messianischen Herrlichkeit und Herrschaft. Und als Voraussetzung für den Besitz und Genuss dieser Güter ist in Jesu Aussagen über die „Sonschaft“ eben jene Änlichkeit des sittlichen Charakters derjenigen, welche Söne heißen sollen, mit ihrem himmlischen Vater hingestellt. Wie aber soll und kann der Mensch wirklich zu dieser Gesinnung und in diese Stellung gelangen? Dass er von sich aus noch nicht darin steht, liegt eben schon im Ruf zur Änderung des Sinnes. Und eben nur als Retter der Verlorenen, als Arzt der Kranken will Jesus zu den Menschen kommen, von denen er one Weiteres und one Einschränkung voraussetzt, dass sie böse seien (Matth. 7, 11). Eben dieser natürliche Zustand im Gegensatze gegen den, welcher den Reichsgenossen eignet, wird desto stärker zum Bewusstsein gebracht, je höher Jesus in seinen sittlichen Anforderungen den letzteren stellt und je mehr er das gottwidrige und gottgemäße Verhalten überhaupt auf den ständigen sittlichen Grundcharakter zurückfürt, sowie die schlechten oder guten Früchte auf die Natur des sie erzeugenden Baumes. Da wird denn nun die Forderung der Sinnesänderung zunächst zu einer Forderung geistiger Armut, des Leidtragens, des demütigenden Verzichtes auf eigenen Wert, der kindlichen Anspruchslosigkeit (Matth. 5, 3. 4; 18, 3 f.: die eigentümliche Idee der Widergeburt ist hier noch nicht ausgesprochen). Hiermit werden wir von selbst hinübergefürt dazu, dass der Mensch die ware Gerechtigkeit, Beseligung und Belebung von Oben her zu suchen habe, als einer, der zunächst nur darnach hungere und dürste (Matth. 5, 6; die positive Seite des „Dürstens“ besonders in den johanneischen Reden). Und Jesus gibt — auch bei den Synoptikern, bei welchen allerdings die göttlichen Forderungen in den Vordergrund treten (vgl. H. Weiß, Heilslehre Jesu bei den Synopt. in den Theol. Stud. u. Krit. 1869, S. 59 ff.) — die Verheißung der hierauf bezüglichen Wirksamkeit und Gabe Gottes selbst. Die Jünger, welche im Blick auf die Höhe der Forderungen an der Möglichkeit, selig zu werden, verzweifeln möchten, sollen wissen, dass bei Gott kein Ding unmöglich ist (Matth. 19, 25 f.). Gesättigt werden mit Gerechtigkeit sollen jene nach ihr Hungernden, Matth. 5, 6. Aus innerer göttlicher Einwirkung stammt namentlich der Glaube an Christus selbst, den Heiland (Matth. 16, 17; Joh. 6, 44 f. 65: der Vater zieht zum Sone — nicht durch die bloße äußere Verkündigung des Sones, wonach alle Hörer derselben zum Sone kommen könnten, sondern durch damit verbundene innere Einwirkung). Besonders bedeutsam sind hiefür die bildlichen Reden vom Worte als einem Samen, der in eigener Triebkraft wirksam wird (vgl. besonders Mark. 4, 26 ff.), indem er zu denken ist als eingestreut in die Herzen. Und an dies Alles schließt sich nun endlich in trefflichem Zusammenhange das Wort Joh. 3, 3 ff. an, in welchem Jesus eine völlige Neugeburt von Oben zur Bedingung für die Teilnahme am Reiche macht (ἄνωθεν, vgl. Joh. 3, 31; 19, 11, 23; 8, 23; Origenes: οὐρανόθεν; die Bedeutung „wieder“, denuo, läſst sich jedenfalls im biblischen Sprachgebrauch, in LXX. und N. Testam., nirgends rechtfertigen; der Beisatz aber: „von vornen“ geboren werden, erscheint überflüssig, da der „ganz neue Anfang“ ja schon im Begriff des Geborenwerdens selbst liegt). Dass dies im Unterschied von der ersten natürlichen Geburt und dem mit ihr gegebenen Zustande eine zweite Geburt (vgl. V. 4) oder eine Widergeburt (vgl. unten die apostolischen Aussprüche) sei, verstand sich von selbst; es ist, als die

sonst geläufige Bezeichnung jener Geburt, auch in die Fassung jenes Wortes Jesu bei Justin und den pseudo-clementinischen Homilien aufgenommen worden. Das Element, aus welchem die von Oben gewirkte Geburt hervorgeht, ist das Wasser und der Geist. Bestimmter ist hiebei jedenfalls der Geist zu denken als das in der Geburt wirksame, den neugeborenen Menschen bildende, erfüllende, bewegende Prinzip. Was das Wasser betrifft, so ist besonders aus dem Umstande, dass dem angeredeten Nikodemus die Wassertaufe des Johannes vor Augen stand und gleich darauf die Wassertaufe Jesu (V. 12) vor Augen treten sollte, mit Sicherheit zu entnehmen, dass ihn Jesus eben auf's Wasser der Taufe verweisen wollte; darum stellt Jesus auch das Wasser voran, dessen Bedeutung bei der dem Nikodemus wolbekannten Taufe ihn auch auf die Forderung und das Wesen der waren inneren Umwandlung hinfüren sollte; Näheres darüber aber, wiefern es nun eben auch Mittel für diese Umwandlung selbst sein sollte, sagt Jesus nicht aus. Später vernehmen wir dann von Jesu kein Wort mehr, das so geradezu, so bestimmt und umfassend von der Widergeburt zeugte. Änlich übrigens hören wir ihn seit jener Zeit seines ersten Auftretens in Judäa, wohin dieses Wort fällt und wo er dann auch schon selber taufen ließ, auch in Betreff einer christlichen Taufe nichts mehr äußern bis dahin, wo er vor seiner Erhöhung feierlich die Taufe auf den Namen des Vaters, Sones und Geistes einsetzte. Erst von seiner Erhöhung aus sollte ja auch die volle, spezifisch neutestamentliche Geistesmitteilung erfolgen. Eben erst vermöge dieser sollten und konnten seine Jünger auch recht erfaren und verstehen, was es sei um jene Geburt aus Wasser und Geist. — Fragen wir aber, in welchem Momente nun bei den ersten Jüngern Jesu eine Widergeburt, wie Jesus wollte, wirklich erfolgt sei, so ist hierauf die Antwort schwer, und es ergibt sich hier ganz unverkennbar, dass die Widergeburt jedenfalls bei ihnen eben nicht Sache eines einzelnen Momentes, sondern einer längeren, verschiedene Stufen durchlaufenden Entwicklung war. Erst am Pfingstfest nach Jesu Erhöhung kommt der Geist über sie als selbständig ihnen innewonende, sie mit dem echten Bewusstsein der Gotteskindschaft beseligende, stetig stärkende und treibende, einen Reichtum von Gaben aus sich entfaltende Lebensmacht; jetzt erst sollte sich erfüllen das Wort vom Wonungmachen des Vaters und Sones bei ihnen, Joh. 14, 23. Dennoch betrachtet sie Jesus schon vorher als wesentlich gereinigt (Joh. 13, 10) und als Reben an ihm dem Weinstock, die nun auch ferner in ihm bleiben sollen (Joh. 15, 1 ff.). Und hatte nicht bei denen unter ihnen, welche schon vor ihrem Kommen zu Jesus den alttestamentlichen Zeugnissen Gottes und der Predigt und Taufe Johannis sich ergeben hatten, auch der Prozess der Widergeburt selbst schon vorher begonnen und bereits bis zu einer gewissen Stufe sich verwirklicht, da ja doch Jesus im Johannes-Evangelium auch schon bei Solchen, welche erst noch zu ihm kommen und sein Wort aufnehmen sollen, von einem Tun der Warheit, einem Wirken in Gott und einem Sein aus Gott (freilich nicht „G e b o r e n s e i n aus Gott oder aus dem G e i s t") redet (Joh. 3, 21; 8, 47)? Wärend dieser Sachverhalt bei jenen Jüngern mit Umständen zusammenhängt, welche von den hernach in der Kirche Christi statthabenden sich unterscheiden, ist doch schon hieraus zu schließen, dass auch fernerhin der Prozess der Widergeburt einen kürzeren oder längeren Verlauf werde haben sollen, und dass auch der Moment, in welchem er als abgeschlossen zu gelten habe, von der nachfolgenden Heiligung und Vollbereitung nicht etwa notwendig sich werde scharf für die Beobachtung abheben müssen; ferner eröffnet sich hiemit die Möglichkeit, dass, wie jene Umstände eine Verschiedenheit für den Verlauf der Widergeburt bei den ersten Jüngern und den Verlauf bei den späteren Christen mit sich brachten, so auch späterhin Bedingungen eintreten konnten, welche andere Verschiedenheiten in jenem Prozesse (und so dann wol auch in seinem Verhältnis zum Taufakt) herbeizufüren hatten. — Häufig bezieht man auf die Widergeburt auch den bildlichen Ausspruch Joh. 16, 21 f. Dieser geht jedoch nur auf den Übergang der Jünger zu der in Christi Widerkunft ihnen anbrechenden höchsten Freude durch Schmerzen und Ängste, änlich denen einer Gebärenden. — Gar nicht von der inneren Umwandlung der Subjekte, sondern von der künftigen Umwandlung

der Welt, in welcher diese insgesamt in ein höheres Dasein und Wesen erhoben werden soll, ist die „Palingenesie“ Matth. 19, 28 zu verstehen.

Unter den Aposteln war sicherlich Paulus der erste, welcher das Wesen der durch Christus vermittelten inneren Umwandlung, wie es im Begriff der Widergeburt ausgedrückt ist, in seiner ganzen Tiefe erfaſst und für's christliche Bewuſstsein entfaltet hat. Der Streit gegen die judaistische Gesetzlichkeit, verhandelt auf dem Boden der alttestamentlichen Grundbegriffe, fürte den Apostel zunächst vornehmlich zur Antwort auf die Frage: durch was der Christ vor dem richterlichen Urteil Gottes bestehen, zu dem die Seligkeit bedingenden Rechtverhältnis vor Gott gelangen, der Sündenschuld los und von Gott als gerecht angenommen werden könne; die Antwort ist hier: Der Glaube rechtfertigt und erlangt das Leben (im Gegensatz gegen den Stand der Verdammnis und Unseligkeit). Aber nicht minder dringt Paulus immer darauf, daſs der an Christus Glaubende als solcher jene fundamentale und totale Umwandlung seiner sittlichen Persönlichkeit müſse durchgemacht haben (vgl. besonders Röm. 6 ff. nach Röm. 3—5). Der alte Mensch ist da mit Christus gekreuzigt, der Sünde abgestorben; gekreuzigt ist er der Welt, indem alle die Bande, welche ihn als fleischlichen an die Reize und Triebe des kreatürlichen Daseins im Gegensatze gegen das Leben in Gott gefesselt hatten, durch sein Absterben aufgehoben sind (Röm. 6, 1—11; Kol. 2, 11 ff.; Gal. 6, 14). Zugleich ist er in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus in einen neuen inneren Stand versetzt, welcher der Stand des Lebens ist (Römerbrief, a. a. O.). Er ist schon auferstanden mit Christus: Kol. a. a. O., Ephes. 2, 5 ff.; daſs die Ausdrücke hier nicht etwa bloß proleptisch von der noch bevorstehenden und jetzt nur zugesicherten Auferstehung zu verstehen sind, ergibt schon die Analogie mit denen in Röm. 6; ebensowenig darf das „Totsein“ Ephes. 2, 1 bloß proleptisch genommen werden: der Stand des Todes als eines Verfallenseins unter das Gericht, unter die Verdammnis und unter die hiermit gegebene innere Unseligkeit ist schon mit dem Erwachen der Sünde und des Sündenbewuſstseins für's Subjekt eingetreten (Röm. 7, 10), und zugleich verbindet sich mit diesem Begriffe des Totseins nach der Natur der Sache und dem sonstigen Sprachgebrauch der Schrift (Matth. 8, 22; Offenb. Joh. 3, 1, auch 1 Tim. 5, 6), der Gedanke an's Erstorbensein des höheren sittlichen Lebenstriebes und der sittlichen Kraft. Am höchsten und umfassendsten stellt die Idee des Lebens, welches in jener inneren Umwandlung eintritt, eben in Ephes. 2 sich uns dar: es ist der der Schuld und Verdammnis entgegengesetzte Stand der Beseligung, welcher dann in der künftigen Vollendung erst ganz sich realisiren und offenbaren soll; durch Christus und vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm haben da die Christen ihren Stand schon in der himmlischen Welt (V. 4; vgl. Phil. 3, 20) die Güter und Kräfte derselben genießend; und so lebt nun auch in ihnen schon das Prinzip eines neuen sittlichen Verhaltens, indem sie in Christus zu guten Werken geschaffen sind (V. 10). Das letztere betont Paulus besonders Röm. 6: in Neuheit des Lebens sollen sie jetzt auch wandeln; was jetzt in ihnen wont, ist Gottes und Christus Geist, vermöge dessen ihre Gesinnung und ihr Wandel geistlich werden muſs (Röm. 8, 5 ff.). Eben durch dieses Streben und diese Neubelebung sind sie auch los vom Gesetzesstande, genießen der christlichen Freiheit (Röm. 7, 1 ff.; 8, 2). In dem bisher Gesagten haben wir schon die Beziehung der Umwandlung auf das Gebiet des Wollens und Wirkens und auch auf das des Gefüls; derselbe Gottesgeist betätigt sich ferner auch als Geist der Erkenntnis (1 Kor. 2, 10 ff.). Vermöge dieser Umwandlung ist nun der Christ eine „neue Kreatur“ (2 Kor. 5, 17; Gal. 5, 16): eine Bezeichnung, welche wol auch schon im damaligen Judentum, wie von den späteren Rabbinen, auf die Proselyten angewandt wurde, welche aber eben erst bei einer solchen Umwandlung, wie der von Paulus gemeinten, zu ihrem Rechte gekommen ist. Die Umwandlung selbst endlich heißt Widergeburt, παλιγγενεσία Tit. 3, 5; dabei wird diese nach ihrer positiven Seite hin und mit Bezug auf dasjenige, wodurch sie gewirkt wird, noch näher erklärt durch den Beisatz: „und Erneuerung des heiligen Geistes“. — Fassen wir noch genauer die Beziehung, in welche die Christen bei der Widergeburt zu

Christus treten, in's Auge, so erscheint diese teils als ein Sein und Leben Christi in ihnen, welches Statt hat durch das Innewonen seines Geistes in ihnen, teils als ein Sein der Christen in Christus oder als ein Angelegthaben Christi; beides ist Ausdruck für ein und denselben Zustand, indem sie eben auch nach der zweiten Vorstellung durch Christus, der nicht bloß wie ein Gewand oder eine äußerliche Form, sondern wie das Element ihres Lebens sie umgibt, zugleich innerlich bestimmt und beseligt sind (Röm. 8, 9 f.; Gal. 2, 20; 2 Kor. 13, 5; Kol. 3, 11; 2 Kor. 5, 17; Gal. 3, 27). Und zwar sehen wir: diese unio gehört schon zur Widergeburt selbst; sie ist bei denen, welche widergeboren sind, bereits vollzogen. Auch schon jenes Absterben aber oder die erste negative Seite der Widergeburt sieht Paulus als einen Vorgang an, welchen das Subjekt in Gemeinschaft mit Christus durchmacht. Denn wenn der Apostel ebenso, wie vom Mitauferstehen, auch schon vom Mitgekreuzigtwerden und Mitbegrabenwerden mit Christus redet, will er hier offenbar nicht bloß ein Symbol für unser Sterben aufstellen oder ein sittliches Vorbild, welchem wir in diesem nachfolgen, sondern er will dieses bezeichnen als Etwas, was durch höhere Einwirkung mit uns vor sich geht (Passiv), und zwar mit uns, sofern wir schon in innere Gemeinschaft mit Christus versetzt sind (Röm. 6, 3 ff.; Kol. 2, 11 f.). So setzt denn dieses Absterben schon den Beginn des Glaubens an Christus voraus, durch welchen Glauben wir eben in seine Gemeinschaft kommen (Gal. 3, 26). Nur ist nun hiemit keineswegs gesagt, dass alles Dasjenige, was die Dogmatik zur negativen Seite der Umwandlung rechnen und mit unter die Idee des „Absterbens“ stellen mag, schon in Gemeinschaft mit Christus geschehen könne und solle. Vielmehr kennt auch Paulus (vgl. besonders Röm. 7, 7 ff.) solche innere Ängste, Schrecken und Todeszustände, welche der Sünder durchmachen muss, ehe er noch die Gnadenbotschaft von Christus vernommen hat und von ihr ergriffen worden ist; diese sind eben noch nicht ein „Sterben mit Christus“, und in ihnen wird auch der Mensch noch nicht wirklich los von der prinzipiellen Herrschaft der Sünde. Sodann liegt in den Worten des Apostels nicht etwa, dass jenes Sterben mit Christus fertig sein müsse und erst in einer nachfolgenden Zeit die Beseligung und Auferweckung beginne; sondern es ist ihm gerade darum zu tun, die entscheidende volle Hingabe des Christen in den Tod und die prinzipielle Lebensmitteilung in Einen Moment zusammenzufassen.

Wie weit haben wir ferner überhaupt den Prozess, welcher Widergeburt heißt, bei Paulus auszudehnen? Realisirt ist sie eben erst in diesem höchsten Momente der Entscheidung für den an Christus sich haltenden Christen, wo ihm mit jenem Absterben zugleich jenes neue Leben geschenkt wird und der hl. Geist als bleibendes Lebensprinzip oder Christus selbst im Geiste zum waren Innewonen bei ihm kommt. Der Glaube oder das gläubige Hören des Evangeliums muss als Bedingung für diesen wesentlichen Geistesbesitz schon vorangehen (Gal. 3, 5). Andererseits kommt indessen auch schon der Glaube selbst zu Stande durch göttliche Gnadenwirksamkeit, indem das Subjekt von Christus ergriffen wird (Phil. 1, 29; 3, 12; 1 Kor. 12, 3). Wir sehen: es muss unterschieden werden zwischen jenem wesentlichen Innewonen des Geistes seit der vollzogenen Widergeburt, und zwischen den vorangehenden Wirkungen, welche nun eben diese Vollziehung herbeifüren und so auch schon zu dem Prozess der Widergeburt gehören.

Was endlich das Verhältnis der inneren Umwandlung zum äußeren Taufakt anbelangt (vgl. hierüber Encykl. Bd. XV, S. 219), so schaut der Apostel Röm. 6; Kol. 2 jenes Absterben als ein eben in der Taufe vollzogenes an, wobei ihm das Untertauchen in der Taufe Symbol dafür ist (nicht von einer Verpflichtung zum Sterben, welche der Täufling eingehe, redet er, sondern von einem Begrabensein, Gekreuzigtsein des Getauften als solchen, vgl. oben). Ferner ist bei Tit. 3, 5 f., wo Paulus von der positiven Geburt und Erneuerung redet, nicht anders denkbar, als dass er hier bei seiner bildlichen Rede von der „Abwaschung“ oder dem „Bad“ die Taufe vor Augen hatte, in welcher eben die Christen insgemein die innere Reinigung abgebildet sehen (vgl. für die Beziehung der Taufe

zur positiven Seite der Umwandlung auch 1 Kor. 12, 13; Gal. 3, 27). Nur ist hiermit allerdings darüber noch nichts Bestimmteres ausgesagt, ob und inwiesern nun der äußere Akt das, was in ihm geschehen sein sollte, auch selbst wirksam vermittle, ob Teilnahme an ihm auch one weitere Bedingung schon den Vollzug des inneren Vorganges mit sich bringe, ob dieser nicht doch unter Umständen auch one jenen eintreten könne u. s. w. Und so viel ist in dieser Hinsicht jedenfalls klar, dass Paulus, wärend er von sich und seinen Lesern allgemein voraussetzt, jenes sei bei ihnen schon in der Taufe geschehen, eben auch allgemein voraussetzt, sie seien dort schon gläubig dem Erlöser genaht, und dass er namentlich jenen positiven inneren Akt geradezu auf ihren Glauben zurückfürt (Kol. 2, 12; Gal. 3, 27 im Zusammenhang mit 26); er spricht auch kurzweg von einem Wonen Christi in den Herzen durch den Glauben (Eph. 3, 17; auch Gal. 2, 20: „Christus lebt in mir", parallel dem: „Ich lebe im Glauben" u. s. w.).

Neben den Hinweisungen auf die schon erfolgte innere Umwandlung, wovon wir bisher handelten, ermant dann der Apostel — und zwar großenteils mit gleichlautenden Ausdrücken — die Christen dazu, dass sie jetzt und fortwärend „Christum anlegen", den „alten Menschen ablegen", „erneuert werden" sollen u. s. w. Röm. 13, 14; 12, 2; Eph. 4, 22 ff.; Kol. 3, 9 f.). Mit Recht bemerkt man hierüber: wärend nach dem Sinn des Apostels jene Umwandlung prinzipiell und mit Bezug auf den Grundcharakter des Menschen allerdings schon wirklich erfolgt sei, bestehe damit doch recht wol noch ein Fortwirken des Fleisches und der Sünde, ein relatives Zurücksinken des Subjektes hierein und somit auch ein fortgesetztes sittliches Arbeiten an innerer Umwandlung zusammen. Zugleich indessen lässt die Art, wie der Apostel hiervon redet, annehmen, dass wenigstens in der Erscheinung des sittlichen Lebens die Akte der fortgesetzten Erneuerung von dem der ursprünglichen fundamentalen nicht notwendig scharf sich werden auseinander halten lassen.

Die Anwendung des Begriffes „Widergeburt, neue Schöpfung" u. s. w. war übrigens keineswegs bloß der paulinischen Predigt eigentümlich. Der Unterschied zwischen Paulus und Anderen, deren Zeugnis ein weniger fortgeschrittenes und entfaltetes blieb, ist nur in der größeren oder geringeren Tiefe zu suchen, in welcher sie den Begriff fassten. Derselbe liegt so auch im J a k o b u s b r i e f e 1, 18 vor, obgleich Jakobus im übrigen Briefe auf eine für ihn charakteristische Weise den Lesern nicht mehr das, was ihnen schon geschenkt und innerlich mitgeteilt sei, sondern vielmehr die Forderungen Gottes und die Pflicht eigenen sittlichen Strebens und Wirkens vor Augen hält. Die Christen als solche sind nach jenem Ausspruch durch göttliche Wirksamkeit geboren mittelst des Wortes der Warheit, indem nach Vers 21 dieses in ihr Inneres gepflanzt worden ist. Wir müssen im Mund eines christlichen Lehrers dieses Wort im allgemeinen verstehen von dem auf die Sinnesänderung u n d Sündenvergebung (Luk. 24, 47; Apg. 2, 38) bezüglichen Offenbarungsworte (nicht b l o ß vom Gesetze), wobei aber sofort das Hauptgewicht allerdings darauf fällt, dass dieses Wort den neuen Sinn und Wandel als Wort göttlichen Gesetzes normiren will. Es ist so besonders Jerem. 31, 33 zu vergleichen. Kein Widerspruch liegt darin, dass das schon eingepflanzte Wort doch zugleich immer neu vom Willen aufgenommen werden soll (Vers 21). Leicht ist aber auch zu ersehen, wie wenig wir doch mit all' dem hier Gesagten schon die vollen paulinischen Ideeen haben. — Weit inniger zeigt sich das christliche Bewusstsein und Zeugnis des P e t r u s in seinem ersten Briefe von der Beziehung auf die schon erlebte Widergeburt durchdrungen, wenngleich wir auch bei ihm weder die Idee der Sterbens- und Lebensgemeinschaft mit Christus selbst, noch das hohe Gefül der Beseligung als einer schon gegenwärtigen so wie bei Paulus widerfinden. Charakteristisch für ihn ist, dass er (1, 3) das Leben, welches in der Widergeburt eintritt, vornehmlich (vgl. zur Betonung der Hoffnung auch 1, 21; 3, 5. 15) als ein Leben in Hoffnung des noch künftigen Heiles auffasst, oder die Widergeburt als eine eben in's Hoffen hineinfürende. Den Ausdruck ἀναγεννᾶσθαι treffen wir hier zum ersten Mal. Näher wird dann (1, 23) die Potenz, aus welcher die Geburt hervorgebracht wird, als

„unvergänglicher Same“ und das lebendige Gotteswort als das die Hervorbringung Vermittelnde bezeichnet; jener Same darf so nicht mit diesem Wort identifizirt werden, ist vielmehr zu bestimmen als die in die Christen eingegangene substanziell vorgestellte geistige Lebensmacht, steht aber allerdings in engster Beziehung zum Worte, wie denn der Lebendigkeit und dem „Bleiben“ des Wortes die Unvergänglichkeit des Samens entspricht. Zu beachten ist auch die Bezeichnung der Christen als kleiner Kinder 2, 2: der Neugeborne hat als solcher nicht etwa schon den Charakter christlicher Mannesreife und Manneskraft.

Fortgeschritten auch über ihre Fassung bei Paulus hinaus erscheint endlich die Idee der Widergeburt bei Johannes, indem er geradezu von einem Geborensein aus Gott redet (Joh. 1, 12 f.; 1 Joh. 3, 9; 5, 1. 18). Indem auch er wie Petrus das Bild des Samens anwendet, nennt er diesen geradezu Samen Gottes (1 Joh. 3, 9). Und eben mit dieser Geburt ist nun bei ihm die Gotteskindschaft gesetzt (Joh. 1, 12 f.). Paulus war, indem er von der Gottessonschaft der Christen handelte, vom Begriffe der Adoption (υἱοθεσία), der Zuteilung des Sonesrechtes und Soneserbes ausgegangen, wärend dann zum Genuſs dieser Sonesstellung wesentlich der in Widergeburt mitgeteilte Geist gehört, der die Söne Abba rufen lehrt und sie zugleich gemäß dem Willen des Vaters treibt und leitet (Röm. 8, 13 ff.). So betrachtet nun auch Johannes (Joh. 1, 12 f.) die Gotteskindschaft der Christen als ihr Verhältnis zu Gott, worin sie seiner Gemeinschaft frei und innig wie Kinder genießen und des Erbes oder der noch künftigen Herrlichkeit und Vollendung gewiſs sind (1 Joh. 3, 1 ff.), und erklärt, daſs sie als an Christus Glaubende Vollmacht haben, in diesen Stand einzutreten. Aber eben als Gläubige sind sie aus Gott geboren: auf nichts Geringerem als auf solcher Geburt ruht so nach Johannes ihr Kinderstand. Das Verhältnis zwischen Glauben und Widergeburt ist dabei so zu verstehen, daſs eben schon der Glaube selbst durch das aus Gott Geborenwerden zu Stande kommt oder vor Allem eben im Gläubigwerden diese Geburt sich vollzieht und der Gläubige 1 Joh. 5, 1 (wie nach 4, 7 der Liebende) als solcher schon aus Gott geboren ist. — Der Aussage, daſs die Christen aus Gott geboren seien, daſs sie Gottes Samen in sich haben, und ferner, daſs Christus in ihnen sei, geht dann auch bei Johannes (vgl. oben bei Paulus) die Aussage zur Seite, daſs sie selbst in Christus seien und ferner, daſs sie eben vermöge dieses Verhältnisses zu Christus in Gott seien (Joh. 15, 4 ff.; 6, 56; 17, 21; 1 Joh. 3, 24; 4, 13; 5, 20). — Vermittelt ist diese Gemeinschaft mit Gott und Christus durch das Wort Christi, welches selber (Joh. 6, 63) Geist und Leben ist (vgl. auch das Reinsein um des Wortes willen Joh. 15, 3). So bleibt dann auch in den schon Widergeborenen jener Same eben indem sie auch das Wort Gottes bleibend in sich haben (1 Joh. 2, 14), von dessen Zeugnis über Jesum und von dessen Geboten sie auch fortan sich bestimmen lassen. Für das Verhältnis der Taufe zu jener Geburt erhalten wir nach Joh. 3, 5 bei unserem Apostel keine Aussage mehr.

Aus allen den bisher vorgefürten Aussprüchen ergibt sich uns endlich als charakteristisch für Johannes das, daſs er den Prozeſs der Widergeburt überall nach seiner positiven Seite in's Auge gefaſst oder den Blick auf das Positive, was dem Subjekt widerfärt oder zu Teil wird, und nicht ebenso auf das negative Moment, das Abtun der alten Persönlichkeit, gerichtet hat. Das auf die Neugeburt folgende sittlich religiöse Leben und Verhalten betrachtet ferner Johannes ganz überwiegend als Entfaltung, Bewärung und Festhalten dessen, was vermöge der Widergeburt im Christen schon gesetzt ist (gegenüber dem Gedanken an immer neues Anlegen Christi und Ablegen des alten Menschen bei Paulus). Sünde tut der in Christus Bleibende, aus Gott Geborene nicht mehr (1 Joh. 3, 6. 9); das heißt nicht bloß: zur Idee oder zum Ideal des Widergeborenen gehöre, daſs er nicht sündige; sondern nicht zu sündigen liegt in dem sittlichen Prinzip und Wesen, das dem Widergeborenen als solchem wirklich schon zu eigen geworden ist, — in seiner nunmehrigen Grundrichtung, in dem nunmehrigen eigentlichen Charakter seiner Person. Derselbe Apostel aber setzt doch zugleich ein Sündigen, ein Bedürfnis der Vergebung und die Notwendigkeit einer die

Sünde abtuenden Heiligung auch bei solchen Christen klar voraus (1 Joh. 1, 8 ff.; 3, 3). Wir sehen hieraus: das Vorhandensein jener Grundrichtung schließt nach Johannes nicht aus, daſs doch auch noch anderweitge, entgegengesetzte Regungen im Menschen auftreten; wärend er nicht mehr sündigt, sofern er widergeboren ist, hängt ihm doch wider Sünde an, sofern das den Mittelpunkt in ihm konstituirende höhere Wesen doch nicht schon Alles in ihm schlechthin durchdrungen hat.

Bei der ganzen neutestamentlichen Lehre vom Leben des Widergeborenen fragt sich endlich noch, ob dieser auch *solche* Sünden noch begehen könne, vermöge deren er der Gnade gar wider verlustig werde, oder ob sein gottgemäßer sittlicher Wille schon von der Widergeburt an so fest sei, daſs zu einer Hingabe an die Sünde der Mensch auch durch eigene Selbstbestimmung nicht mehr kommen könne. Letztere Annahme widerspricht den Warnungen des Paulus Gal. 5, 4; Röm. 11, 21 f., indem er diese ja an Personen richtet, welche schon in ihrer Taufe wirklich „Christum angezogen haben“, mit ihm begraben und auferweckt worden sind u. s. w. Sie kann auch auf 1 Joh. 3, 9 nicht gestützt werden; denn das eben fragt sich, ob der Widergeborene, welcher, sofern der göttliche Samen in ihm waltet, die Sünde von sich abweist, nicht doch noch selber auch direkt gegen den Trieb dieses Samens sich bestimmen und so aus seiner Gemeinschaft mit Gott fallen könne; und diese Möglichkeit ist wirklich vorausgesetzt in der steten Manung, daſs man in Christus auch bleiben solle. Ja sogar eine „Sünde zum Tod“, für die Johannes keine Fürbitte mehr hat, erscheint nach 1 Joh. 5, 16 auch für Solche, die schon ware „Brüder“ geworden waren, noch möglich.

So schön nun das apostolische Wort, wärend es in die geheimnisvollen Tiefen des Aktes der Widergeburt hineinfürt, zugleich auch verschiedene Momente und Seiten dieses Aktes nach ihrem Verhältnis zu einander und nach ihrer inneren Einheit an's Licht stellt, so wenig kann dies von der *Lehrentwicklung der nachfolgenden Jarhunderte* gesagt werden. Einesteils wurde die Widergeburt als göttlicher Akt in einer Weise an die Taufe geknüpft, bei welcher die Betrachtung des in der Widergeburt stattfindenden ethischen Prozesses mit subjektiver Aneignung der göttlichen Gnade und Hingabe an sie mehr und mehr durch eine magische Auffassung der göttlichen Wirksamkeit sich verdrängen lassen muſste (vgl. Näheres über das Verhältnis von Widergeburt und Taufe Encykl. Bd. XV, S. 220 ff.). Anderenteils kommt, indem nun doch von erwachsenen Täuflingen zum Behuf der Taufwidergeburt Buße, Glaube und gute Gesinnung gefordert wurde, gegenüber von dem, was so der Täufling schon mit sich bringt, das Neue, was erst in der Widergeburt für ihn eintreten soll, zu keiner vollen und klaren Anerkennung; namentlich fehlt es an der Würdigung des aufnehmenden Glaubens; und in der voraugustinischen und der ganzen morgenländischen Theologie erscheint die Erfüllung jener Forderungen wesentlich als Leistung des Menschen selbst, der die göttliche Gnade nur zur Beihilfe dient. Jene magische Auffassung trat vollends ein bei der Kindertaufe, welche jetzt in der Kirche allgemein wurde; bei allen in der Kirche gebornen Subjekten sollte nun die Widergeburt rein durch den wunderbaren göttlichen Akt an sich zu ihrer Realisirung kommen. Hiebei sah in ihr die orientalische Kirche nicht die Lösung eines schon von der natürlichen Geburt herstammenden, erblichen Sündenbannes und die Tilgung einer Schuld, vermöge deren auch schon das Kind one Taufwidergeburt der Verdammnis verfallen wäre; sondern vielmehr nur ein positives Hinzutreten höherer Gaben zu den auch dem natürlichen Menschen verbliebenen. Bei Augustin dagegen erscheint jetzt die in der Taufe vollzogene Neugeburt mit der Vergebung der Schuld, mit dem „der Erbsünde Absterben“ und mit der Zuteilung des heil. Geistes schon an die Kinder im scharfen Gegensatze gegen den Zustand des natürlichen Menschen. Gerade auch er aber kennt keine ethische Vermittlung dieses Vorganges in den Subjekten.

In der *scholastischen* Theologie tritt der Terminus „Widergeburt“ auffallend zurück. Was zu diesem Begriffe gehört, kommt zur Sprache bei der Lehre von der Eingießung der Gnade (und zwar der gratia gratum faciens; gratia soll hierbei als qualitas animae aufgefaſst werden) und von der justificatio oder Ge-

rechtmachung, welche eben in dieser Eingießung erfolgt; vgl. z. B. Thomas Summae P. 2, 1. Quaest. 110 sqq. Aus dem lumen gratiae stammen dann nach Thomas (Qu. 110 Art. 3) die virtutes infusae. Dieses lumen ist die divina natura, von welcher Petrus redet 2 Petr. 1, 4; secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Der erste Akt, in welchem diese Gnade sich offenbart, ist, wie Augustin sagt, actus fidei per dilectionem operantis. Es fällt aber diese Eingießung unter den weiteren Begriff der justificatio; indem nämlich diese ein motus ad justitiam ist (wie calefactio motus ad calorem), gehört zu ihr 1) gratiae infusio, 2) motus liberi arbitrii (des eben durch Gnade angeregten Willens) in Deum per fidem, 3) motus liberi arbitrii in peccatum, 4) remissio culpae; die vier Momente folgen, wärend sie der Zeit nach zugleich sind, der Natur der Sache nach so aufeinander (vgl. dagegen die Stellung der Sündenvergebung gegenüber der bei den Scholastikern schon mit jenem Glauben verbundenen Liebe in der protestantischen Lehre). So tritt die Gerechtigkeit, wärend sie bei Adam per modum simplicis generationis statt hatte, bei uns ein durch transmutatio oder secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium (Quaest. 113 Art. 1, 6, 7). Wie weit aber ist es der Scholastik mit diesem „de contrario“ Ernst? Nach Thomas hat der Mensch schon vor jener Gnadeneingießung das Vermögen, sich der Gnade zuzuwenden und für sie vorzubereiten, sowie man zur Aufnahme des Sonnenlichtes sich bereite durch Hinkehr der Augen zur Sonne; und wenn nach Thomas diese Hinkehr zu Gott nicht möglich ist one Beihilfe Gottes selbst, der innerlich die Seele bewege, so folgt dies doch bei ihm nicht sowol aus einer der Gnade entgegengesetzten Verderbtheit des Menschen, als vielmehr aus der natürlichen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott als dem primum movens (Quaest. 109 Art. 6). Nach der Theorie des Scotus und dann vollends nach der des Occam und Biel soll schon der unwidergeborene Mensch von sich aus im Stande sein, die Gebote Gottes ihrer Substanz nach zu erfüllen, ja auch Gott über Alles zu lieben und selber so die Eingießung der Gnade als einer noch über's natürlich Gute hinausgehenden sittlich religiösen Qualität sich de congruo zu verdienen (vgl. hiezu besonders Dieckhoff, Theol. Zeitschr. 1860, S. 663—677). Den Pelagianismus wollte man auch so doch fern halten durch die Behauptung: jenes vor der Gnadeneingießung mögliche sittliche Verhalten könne doch für sich keineswegs auch schon das ewige Leben verdienen, sondern um dieses übernatürliche Gut zu erlangen, müsse man Gott in jener supranaturalen Ausstattung angenehm geworden sein; man müsse die Gebote Gottes auch erfüllt haben secundum intentionem praecipientis, nämlich eben im habitus supernaturalis der eingegossenen Gnade. Und dieser ganzen Auffassung der Widergeburt im Verhältnis zum vorangegangenen Zustand entsprach schon die Auffassung des dem Sündenfall vorangegangenen Urzustandes mit dem Verhältnis, in welches schon dort zu den naturalia die justitia originalis als übernatürliche Zugabe oder donum superadditum gesetzt wurde. Bei den Christenkindern übrigens kam dann jenes ganze eigene ethische Verhalten vor und zum Behuf der Widergeburt nicht in Betracht, da ihnen schon in ihrer Taufe jene Gnade (auch Glaube mit Liebe — als habitus, nicht actus) einfach von oben sollte eingegossen worden sein (Encykl. XV, 231 f.).

Für die Festsetzung des Dogma zu Trient sind justificatio und gratia in dem scholastischen Sinn die Grundbegriffe geblieben (Sess. 6, Cap. 7: zur justificatio gehört die renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; Cap. 3: renascentia — gratia, qua justi fiunt, tribuitur). Was das Verhältnis zum Stande des natürlichen Menschen betrifft, so wird (vgl. oben Thomas, — im Gegensatz zu jenem scotistischen Standpunkt, welcher gegen Ende des Mittelalters weitaus die Vorherrschaft erlangt hatte) die Notwendigkeit göttlicher Gnadenhilfe auch schon für die Vorbereitung des Menschen zur Rechtfertigung nachdrücklich behauptet, nicht minder jedoch ein Mitwirken des freien Willens. Es handelt sich aber von einer inneren Vorbereitung überhaupt nur bei Erwachsenen, nicht bei den das Bad der Widergeburt empfangenden Kindern.

Im Unterschiede von der Schultheologie hat die deutsche Mystik des

Mittelalters die Idee der **Geburt aus Gott selbst** in den Mittelpunkt gestellt und tief in sie sich versenkt. Gott gebärt, wie Tauler sagt, im Grunde der Seele, welche über alles Natürliche und Kreatürliche hinausgezogen wird und davon sich abkehrt, seinen eigenen Son, indem die Seele schwanger geworden ist vom ewigen Worte. Eben hiemit wird der Mensch selbst, in welchem dies vorgeht, neu geboren als Kind Gottes; und zwar wird er zunächst neu eingeboren und sodann auch ausgeboren, d. h. es wird dann auch der äußerliche Mensch verändert in eine neue gottförmliche Weise, ausgestattet mit allen Tugenden, innerlich getrieben zu allen guten Werken. Sorgsam suchen hiebei die Mystiker den unendlich tiefen, geheimnisvollen Prozeſs in seiner subjektiven, ethischen Entwicklung zu verfolgen; und zwar als einen, bei welchen Gott selbst mit seinem in die Seele gesprochenen Worte und seinem in sie hineinscheinenden Lichte wirksam ist, der Mensch aber in völliger Hingabe dieses Wirken leidet. Immer jedoch stellt sich dieses Verhalten als ein abstrakt negatives und eben hiemit nicht warhaft ethisches dar (vgl. dagegen den empfangenden Glauben in der protestantischen und der biblischen Lehre). Der Zustand des Menschen vor dieser Geburt erscheint ferner weniger wie der Zustand einer positiven, mit Schuld verbundenen Verderbnis, als vielmehr nur wie ein aus der Endlichkeit und Kreatürlichkeit fließender Mangel (auch das Moment der Sündenvergebung wird daher bei der Neugeburt sehr zurückgestellt und dieselbe, so weit sie zur Sprache kommt, erst auf den neuen sittlichen Charakter des Subjektes selbst gegründet). Die Geburt selbst ist Herstellung eines nicht bloß von Anfang an in der Seele gesetzten, sondern auch unter jenem Zustand fortbestehenden, nur verhüllten Bildes Gottes. Zugleich wird der Begriff einer solchen Geburt ebenso, wie auf die nach der Schrift so zu nennende fundamentale Umwandlung, auch auf jedes nachfolgende, widerholte Einblicken Gottes in die Seele und Aufleuchten seines Lichtes in ihr übertragen (vgl. Meister Eckhart, herausg. von Pfeiffer, S. 147, 198: in einem jeglichen guten Gedanken werden wir allezeit neu geboren in Gott). Von der Beziehung auf das Sakrament der Taufe, als auf ein Mittel oder Vehikel der Gnade erscheint jener innere Vorgang abgelöst; nur auf sie als Symbol wird Bezug genommen, indem die Rede ist von einer Taufe im Wasser der Reue, von einer Taufe der Vernunft u. s. w., — oder nur auf sie als einen Akt des Bekenntnisses und Gelübdes.

Eine durchgreifende Umgestaltung fürte dann, wie für die Lehre von der Rechtfertigung, so auch für die Lehre von der Widergeburt, die **Reformation** herbei, und zwar im Anschluſs zumeist an's paulinische Zeugnis. Die Schuldvergebung, Versönung, Gerechtannahme bei Gott, um welche es besonders **Luthern** zunächst zu tun war, soll und kann doch — besonders auch nach **Luthers** Auffassung — nicht erfolgen, one daſs zugleich eine radikale Umwandlung und innere Neugeburt des Subjektes einträte. Und zwar tritt sie ein eben in demjenigen und durch denjenigen Glauben, welcher jene Vergebung und Gerechtannahme erlangt, d. h. durch das vertrauensvolle Ergreifen Christi, des Versöners und Heilandes. Dieser Glaube ist nach Luther (vgl. meine Schrift „Luther's Theologie, 1863" Buch 4, Hauptst. 6) selbst Werk des das Herz umbildenden göttlichen Geistes, ja selbst schon die göttliche Geburt; er bringt mit der Sündenvergebung ein freies freudiges Gemüt; und Christus, welchen er ergriffen hat und welcher durch ihn warhaft im Herzen gegenwärtig ist, wird hier sofort auch in den Kräften und Trieben eines neuen sittlichen Lebens wirksam. So gestaltet sich hier die positive Idee der Neugeburt. Dabei dehnt auch Luther den Begriff der justificatio, obgleich ihr erstes Hauptmoment die Vergebung ist, doch mit auf diese prinzipielle innere Erneuerung aus. Änlich hat Melanchthon anfänglich unter der justificatio, indem er sie auch als ein regenerari und resuscitari, definirte, wenigstens die subjektive Applikation der Vergebung oder die Erfrischung und Belebung des Herzens und Gewissens, im Gegensatz gegen die peinigenden, tötlichen Gewissensschrecken mitverstanden: vgl. die Apolog. der Augsb. Confession (dazu: Loofs in den Theolog. Stud. u. Krit. 1884, S. 613 ff.) und die ersten Ausgaben der Loci (Corp. Ref. 21 p. 159, 178: „coepta justificatio"); zu be-

merken ist ferner, daſs die Apologie den Ausdruck „regenerari“ nicht bloß auf die fundamentale Widergeburt, sondern auch auf die in der späteren Buße sich widerholende Bekehrung und Belebung anwendet (z. B. Apol. V. de poenit. § 58, 60, VI. de confess. § 34). Was die negative Seite, die Abtötung des alten Menschen, anbelangt, so ist nach der lutherischen Lehre jener Glaube, der an der Gnadenbotschaft sich aufrichtet und Christum in's Herz bringt, nur möglich in Herzen, welche zuvor von den Schrecken des Gesetzes durchschüttert und zerschlagen worden sind, ja Tod und Verdammnis darunter verschmeckt haben. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob hiermit dem Beginne des Glaubens und der Einigung mit Christus schon auch die wirkliche Überwindung und prinzipielle Austilgung der Sünde im Willen des Subjektes vorangehen sollte; zwischen jene Schrecken und den wirklichen Haſs der Sünde muſs vielmehr nach Luther schon eine Erweckung des Glaubens und der Hoffnung auf Gnade treten; er sagt (Opp. v. arg. ed. Frankf. IV, 468): „fides Christi affert remissionem et mortificationem peccatorum“ (vgl. Luther's Theologie Bd. II, S. 76, 440 f. 448). Melanchthon setzt in der Apologie (V. § 46) die „mortificatio“ = contritio einfach vor die vivificatio = consolatio, leitet aber doch (Corp. Ref. 21, 181 f.) die Abtötung der Sünde aus dem gläubigen Genusse der göttlichen Barmherzigkeit her. Auch die folgenden Dogmatiker sagen, wärend sie bei den noch nicht Widergeborenen den Glauben erst auf den Schmerz über die Sünde folgen lassen, doch von der mortificatio, sie gehe zwar voran, sofern sie sei dolor ex peccatorum agnitione et sensu irae divinae ortus, sie folge dagegen erst als Frucht, sofern sie sei cessatio ab impietate et malitia (so Gerhard Loci XVI. Cap. 7. § 56). Vgl. auch Encykl. Bd. 3, S. 27 f.

Bei der weiteren Ausgestaltung der kirchlich lutherischen Lehrform im Unterschied auch von Luthers eigener Lehrweise bemerken wir zuvörderst die Einschränkung des Begriffes „Rechtfertigung“ auf den forensischen Akt der Sündenvergebung und Gerechterklärung: vgl. schon die bestimmtere Definition Melanchthons in den späteren Ausgaben seiner Loci. Den Begriff der regeneratio nahm man nun für den weiteren, unter welchen man zugleich die Sündenvergebung und die (fundamentale) innere Umgebärung stellte; und in engerem Sinne, sagte man, könne regeneratio wol auch bloß von der Sündenvergebung und (forensischen) Rechtfertigung verstanden werden, wie man denn hiernach auch jene Gleichsetzung von justificatio und regeneratio in der Apologie zu deuten versuchte (so schon die Form. Conc., ferner Gerhard, Quenstedt u. s. w.): eine Definition, bei welcher freilich ganz anders als ursprünglich bei Luther und Melanchthon die Bedeutung der inneren Umwandlung, der persönlichen Neugeburt, hintangesetzt war. Ferner ging man jetzt, besonders aus Anlaſs des osiandrischen Streites, noch schärfer, als Luther getan (vgl. Luther's Theologie S. 454 ff.), auf die Frage ein, wie eben zur Erlangung der Sündenvergebung und Gerechterklärung nun die gleichfalls durch den Glauben zu erlangende innere Einwonung Christi im Subjekt sich verhalte. Wie schon Luther jene doch nicht etwa auf das durch diese Einwonung bewirkte neue sittliche Leben des Subjektes selbst, sondern einfach auf den im Glauben ergriffenen Christus hatte stützen wollen (vgl. übrigens auch hierüber noch bestimmtere Distinktionen bei Melanchthon — in den Briefen Corp. Ref. 2, 502 sqq. 7, 782 sq. und in der Confess. Saxon.), so wurde jetzt ausdrücklich erklärt, die mit dem waren Glauben eintretende göttliche Einwonung solle doch der Ordnung der Sache nach hinter die Glaubensgerechtigkeit oder Sündenvergebung (Form. Conc. P. II. Art. 3, § 54; vgl. hierzu Schneckenburger, Vergleich. Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs, Bd. I, S. 184 f.). — So weit man dann beim Begriff regeneratio doch nicht an den forensischen Akt, sondern speziell an die innere Neuschöpfung dachte, pflegte man ihn (vgl. auch schon Luther) noch bestimmter auf das gottgewirkte Werden des Glaubens selbst zu beziehen. Da folgte dann: regeneratio in diesem Sinne, justificatio, unio mystica (eins mit jener Einwonung Gottes und Christi), renovatio, — wärend sie übrigens der Zeit nach mit einander eintreten sollen (Quenst.). — Wärend indessen so die reformatorische Lehre den inneren ethisch-religiösen Vorgang als

solchen bestimmte und analysirte, fragte sich, wie zu dieser Auffassung und zwar besonders zum Dringen auf den Glauben als das Organ für's Heil die Bedeutung der Taufe sich verhalten sollte. Da wird denn, indem diese sehr nachdrücklich für das objektive, den Glauben teils fordernde, teils anregende Gnadenmittel der Widergeburt erklärt wird, doch in Betreff der Erwachsenen, die schon einen durch's Wort erzeugten Glauben zu ihr mitbringen, zugegeben, daſs diese dann auch schon vorher die Erstlinge des widergebärenden Geistes empfangen haben und ihnen in der Taufe der Geist nur gemehrt und die Gabe der Widergeburt kräftig versiegelt werde (Gerhard, Loci XXI. C. 7, § 124). Wie aber steht es mit der Kindertaufe? Das Eigentümliche der lutherischen Lehre besteht auch hier wesentlich darin, daſs sie keine Rechtfertigung und göttliche Einwonung one das Organ des Glaubens anerkennen will; und nicht der bloßen Potenz nach oder als ein bloßer sogenannter Habitus soll er da sein, sondern re ipsa et actu (Gerhard ebend. C. 8, § 127). Indem aber nicht minder streng auch an der Vollziehung warer Widergeburt durch die Kindertaufe festgehalten wird, wird behauptet, ein solcher Glaube werde — wofür freilich unser Verständnis nicht ausreiche — eben auch schon in den Kindern durch die Taufe selbst und durch das mit ihr verbundene Wort gesetzt. So ist hier die Widergeburt vollzogen und den ferneren Sünden dieses Getauften gegenüber handelt es sich dann nicht mehr um regeneratio, sondern nur um eine wider und wider erforderliche conversio.

Von Calvin wird einerseits justificatio nur im forensischen Sinne genommen, andererseits der Begriff regeneratio nur auf die innere Umwandlung des Subjekts (nicht auch auf jene Gerechterklärung) bezogen; letztere ist ihm (Inst. III, 3, 9) eins mit der (fundamentalen) poenitentia, welche nach seiner Definition aus der Abtötung des Fleisches und der geistlichen, sittlichen Neubelebung besteht und aus dem Glauben an Christus hervorgeht. Die dem Glauben und der Gnadenerkenntnis vorangehenden Gewissensschrecken, welche von den Lutheranern als erster Teil der Buße definirt werden, zieht Calvin in der Inst. III, 3, 2 nicht zur Buße selbst, obgleich sie ihr zur Vorbereitung dienen und so auch (Comment. in Acta Apostol. 20, 21) initium poenitentiae heißen. Sie werden überhaupt in der reformirten Lehre weniger als in der lutherischen betont, indem vielmehr gleich zur positiven Beziehung auf Christus im Glauben fortgeschritten wird. Durch den Glauben, welcher Christum ergreift, gewinnen wir so nach Calvin zweifache Gnade: die eine ist die Versönung mit Gott durch Christi Unschuld, die zweite ist eben die regeneratio (Instit. III, 11, 1). Übrigens bemerkt, wärend die Widergeburt in diesem Sinne Frucht des Glaubens ist, doch auch Calvin, daſs man den durch den heil. Geist gewirkten Glauben auch selbst schon zur Widergeburt rechnen könne (Comm. in evang. Joh. 1, 13). — Einen tiefgreifenden materiellen Unterschied von der lutherischen Lehre, von welchem freilich die alten anti-calvinischen Eiferer noch auffallend wenig gemerkt hätten, wollten neuerdings Schneckenburger und Andere (dagegen auch Thomasius, Christi Person und Werk 3, 2, S. 321 f.) in dem Verhältnis warnehmen, in welches die calvinische Lehre die unio des Gläubigen mit Christus zu seiner Gerechterklärung stelle: indem jene vor diese trete, stütze diese sich darauf, daſs der Gläubige durch jene wirklich selbst schon innerlich dem Prinzip nach gerecht und heilig sei. So versichert allerdings Calvin Instit. III, 11, 10 gegenüber von Osiander's Vorwürfen, daſs auch er die unio mystica und die habitatio Christi in cordibus wolle, und färt fort: non eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus — —, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. Allein einerseits ist zu beachten, daſs wir ganz änliche Aussprüche auch von Luther haben (vgl. z. B. Briefe Bd. 4, S. 271). Andererseits ist auch nach Calvin der Grund der Gerechterklärung doch nicht die eigene durch den inwonenden Christus bereits umgewandelte Willensrichtung, sondern die Gerechtigkeit Christi selbst als eine aus Gnaden imputirte; die regeneratio ist erst „zweite Gnade“; der Mensch kann auch gar nicht ernstlich der Buße in dem vorhin angegebenen Sinne sich befleißigen, wenn er nicht schon vorher Gott mit sich versönt weiß (Inst. III, 3, 2). Auch die folgenden Dogmatiker, welche

auf die enge Verbindung des Gläubigen mit Christus die Rechtfertigung gründen, haben hierbei doch gerade noch nicht ein prinzipielles sittliches Erneuertsein des Subjektes selbst im Auge, sondern vielmehr ein solches sich Hineinversetzen des Glaubens in Christus, bei welchem derselbe Christi Verdienst ergreift und er vermöge der Zurechnung von diesem für gerecht erklärt wird. Bedeutsam bleibt freilich immer das Voranstellen der unio. Wir werden nun aber hiermit vielmehr auf die Differenz vom lutherischen Lehrtypus hingewiesen, dafs die reformirten Dogmatiker die unio und inhabitatio überhaupt weniger voll und innig als Einigung mit dem göttlichen Wesen und dem Gottmenschen Christus umfassen, wärend für die Lutheraner eben mit dieser höchsten Auffassung der unio dann auch die Unterscheidung dieser unio von der schon anfänglich gesetzten inneren Beziehung des Glaubens auf Christus zusammenhängt. Ferner wirkt hier das ein, dafs den Reformirten die Bedeutung des zeitlichen Aktes der Gerechterklärung überhaupt zurücktreten mufste vermöge ihrer Betonung des ewigen Heilswillens und Urteiles Gottes, das hier den Subjekten nur applizirt und zum Bewufstsein gebracht wird (hiezu vgl. Enc. Bd. XII, S. 575 f.). — Gegenüber dem Gewichte, welches für den Calvinismus überhaupt auf den göttlichen Faktor bei der Widergeburt fällt, sehen wir ferner bei der Lehre von der Widergeburt kleiner Kinder auch die Bedeutung des Glaubens als des empfangenden Organes auffallend hintangesetzt. Calvin lehrt sie, — nicht auf Grund einer Auffassung der Taufe als wirksamen Gnadenmittels, wol aber deswegen, weil nach Analogie des Alten Bundes und gemäß der Verheißungen Christi auch für neugeborene Kinder schon das Heil bestimmt sei und doch nur durch Widergeburt ihnen zu Teil werden könne; und er erklärt sie nun einfach für möglich durch die virtus divina, — auch falls man bei Kindern nicht einmal notitiam fidei similem sollte annehmen dürfen. Spätere lehrten gar eine Widergeburt erwälter Kinder schon im Mutterleibe (vgl. Enc. XV, 237) *). — Mit der Prädestinationstheorie und dem absoluten Geltendmachen der göttlichen Heilswirksamkeit gegenüber einem Annehmen oder Nichtannehmen, einem Bewaren oder Nichtbewaren der Gnade durch's Subjekt selbst, hängt endlich die calvinische Lehre zusammen, dafs Christen, welche wir schließlich des Heils durch ihr Sündigen verlustig gehen sehen, den echten Glauben und die Widergeburt gar nicht wirklich gehabt haben; wen Gott wirklich widergeboren habe, den lasse er dann auch bis an's Ende beharren. Hiegegen die Lutheraner: renatos et totaliter et finaliter per peccata mortalia gratia Dei excidere posse (Gerh.).

Nur zu bald mufste nun gegenüber einer Orthodoxie, welche im Eifer für jene reine Rechtfertigungslehre ein ernstliches Dringen auf die wirliche innere Umwandlung beiseite setzte, ja verdächtigte, das Bedürfnis eines neuen, energischen Zeugnisses für die letztere fülbar werden. — In diesem Sinne wollte Arndt — mit Anschlufs an ebendieselbe fromme vorreformatorische Mystik, welche auch auf Luther stark gewirkt hatte — das „vornehmste und innerste Stück der Theologie“ lehren, nämlich dafs man den Menschen in sich kehre und ihn zu Christus, dem Gnadenschatz, hinweise, wie dieser inwendig in's Herz müsse gefafst und verwart werden; denn inwendig sei das Reich Gottes mit allen seinen Gütern, inwendig der Tempel Gottes, die Werkstatt der einigen Dreieinigkeit u. s. w.; eben hiemit will er zeigen, wie wir in Christo sollen „widergeboren“ werden (vgl. sein drittes Sendschreiben an J. Gerhard in den Anhängen zum „Wahren Christenthum“). So möchte er die getauften Christen zu wirklicher Neugeburt füren, obgleich er die kirchliche Lehre von der Taufwidergeburt ge-

*) Vgl. übrigens den Streit, der auch zwischen Lutheranern, nämlich zwischen Schlüsselburg und Uslar in Ratzeburg 1592 gefürt wurde über den Satz des letzteren: quod Joanni baptistae in utero materno contigerunt — dona spiritus sancti, idem et aliis contingere nondum natis liberis propter corpus piorum parentum, qui fructum ventris sui Deo commendant; Schlüsselburg warf Letzterem Übereinstimmung mit den „Zwinglocalvinisten“ vor. Tamms, Conrad Schlüsselburg u. s. w., Stralsund 1855, I, S. 42. — Starck, Lübeck. Kirchenhist., S. 539.

treulich aufnimmt und auch von gewissenlosen Sündern sagt, sie seien „Christo durch die Taufe eingepfropft"; aber, fügt er bei, sie grünen nicht in ihm durch neues Leben und machen hiermit offenbar, daſs sie wider zerbrochen und wie dürre Reiser abgehauen seien (Katech. pred. v. Sakr. d. heil. Taufe). Bei jener Einigung hält er mit Luther im Unterschied von jener Mystik die prinzipielle Bedeutung des Glaubens fest, der „in Kraft des Verdienstes Christi zum himmlischen Vater tritt", dringt aber vornehmlich darauf, daſs eben dieser Glaube die Seele ganz mit Gott und Christo, unter Beiseitsetzung aller Kreatur einige und „aus dem Brunn des Heils, unserem Seligmacher, unglaubliche Kräfte der Seele schöpfe" (Wahres Christenthum B. 5, Kap. 6).

Der kirchlichen Lehre will auch Spener treu bleiben, wärend er findet, daſs die meisten Prediger zwar der Rechtfertigung gedenken, aber dabei nicht melden die Kraft des rechtfertigenden Glaubens als eines himmlischen, uns widergebärenden und zu anderen Menschen machenden Lichtes, und daſs dagegen ihm selbst für die Predigt eben dieses Punktes Gott die meiste Gnade gegeben habe (Letzte theol. Bedenken Bd. 1, S. 131). Vgl. besonders seine Schrift: „Hochwicht. Artikel von der Wiedergeburt", viele Abschnitte seiner theolog. Bedenken, seine Predigten über die Glaubenslehre. Wie einem Kind durch seine Geburt nicht bloß das Erbrecht, sondern auch eine menschliche Natur, darin es solches genießen möge, gegeben werde, so, sagt er, müsse beim Widergeborenen auch eine Teilhaftigkeit göttlicher Natur, ein neuer Mensch, sich finden. Als Erstes setzt auch er in der Widergeburt die Schenkung des Glaubens und göttlichen Lichtes oder die „absonderlichst sogenannte Widergeburt", dann das aus dem Glauben Folgende, nämlich 1) die Rechtfertigung, 2) die fernere Schaffung des neuen Menschen oder die Schenkung der ganz neuen Natur. Indem er nun hiebei nachdrücklich erklärt, daſs schon in dem ersten Funken des geistlichen Lebens der Kraft nach alles weiter zu Formirende stecke, setzt er insofern in den der Rechtfertigung vorangehenden Glauben selbst auch schon den Keim der neuen Natur; und eben dem „neuen Menschen, nicht aber einem allein in seinem alten Verderben bleibenden Menschen" könne, sagte er, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi geschehen. Insofern drohte hier allerdings der orthodoxen Rechtfertigungslehre diejenige Gefar, welche man durch die Stellung der inhabitatio hinter die justificatio hatte abweisen wollen. Daſs übrigens die Liebe zwar zum Glauben etwas tue, aber nicht zu seiner rechtfertigenden Kraft, behauptete auch Spener. Von der Widergeburt sagt dann auch Spener, sie sei Eine, „oder sollte doch nur Eine sein", und will sie wol unterschieden haben von der nachfolgenden, fortwärenden Erneuerung, welche sich zu ihr wie die Erhaltung zur Schöpfung verhalte (so besonders im Gegensatz gegen englische Schriftsteller, bei denen beide oft in einander geworfen seien). Wärend er aber nun gegen die Reformirten sehr entschieden die Lehre von der Taufwidergeburt festhalten will und auch die Bekehrung der nachher dem geistigen Tod verfallenen Christen als Rückkehr zur Taufgnade bezeichnet, nennt er doch diese Bekehrung geradezu eine neue Widergeburt, sofern da jene Taufwidergeburt verloren gegangen sei; und er sorgt, daſs, obgleich bei den Kindern Alles, was bei Erwachsenen, in der Taufe gewirkt werde (es mangle nur „an einigen Ausdrückungen, als z. B. an der Reflexion"), bei den Meisten nachmals alles Solches wider verloren gehe. — In den Streitigkeiten der Pietisten mit den Orthodoxen, so weit sie die Widergeburt betreffen, handelte es sich dann besonders darum, ob der Glaube auch schon bei der Rechtfertigung als ein lebendiger, energischer in Betracht komme, und ob auch die intellektuelle Erleuchtung schon durch sittliche Umwandlung des Willens bedingt sei.

Eine auf reformirtem Boden neu erwachsene Mystik ist am wirksamsten durch Tersteegens Schriften vertreten. Vgl. zu seiner Auffassung der Widergeburt besonders seinen „Unparteiischen Abriß 2c." (Enc. Bd. XV, S. 335). Einigung der Seele mit Christus durch den Glauben entsteht ihm, indem „die Seele in Gelassenheit gänzlich in ihrem Nichts versinkt" und in ihr so ein inniges Hungern ausgeboren wird, welches Jesum faſst und in sich einnimmt, wie etwa ein wilder abgehauener Stamm ein köstliches Propfreislein. Hiemit wird die Seele

widergeboren. Und zwar möchte er hiebei unterscheiden: die Empfängnis des Widergeburtsamens in der Überzeugung der Seele durchs lebendige Gotteswort, die Geburtsschmerzen oder die ware Buße oder Sinnesänderung, und die eigentliche Widergeburt oder „die völlige Aufopferung und den Ausgang seiner selbst durch den waren Glauben in Jesum". Die Rechtfertigung durch den Glauben erklärt er mit der Analogie, dass ja der wilde Stamm nach der Einflanzung des köstlichen Propfreisleins nicht mehr für wild, sondern für gut gehalten werde.

Wärend die Orthodoxie der Auffassung des inneren Lebens durch Spener Mystizismus vorwarf, brach über jene bald der Rationalismus herein, der das Mystische gründlich beseitigte, die Idee der Widergeburt aber überhaupt auflöste. Er setzt an die Stelle einer radikalen, von Gott gewirkten, in göttlicher Selbstmitteilung sich vollziehenden Umwandlung eine bloße fortschreitende moralische Ausbesserung des Menschen, der schon von Natur keineswegs unter die Sünde gebannt ist und im Gebrauch seiner natürlichen Kräfte zum Guten einer übernatürlichen Beihilfe nicht bedarf, freilich auch an eine so enge Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen, wie sie dort gelehrt wurde, nimmermehr denken darf. Merkwürdig ist, wie im Unterschied von den ordinären Moralisten und Denkgläubigen Kant, der wirkliche große Denker und zugleich der Mann strengen sittlichen Urteils, vermöge seines Dringens auf die das sittliche Verhalten bestimmende Grundmaxime den Übergang zur wirklich guten Gesinnung nicht in eine allmähliche Reform, sondern in eine „Revolution" oder in eine „Art von Widergeburt" setzt, die freilich der Mensch selbst vollziehen müsse, und deren Möglichkeit er kraft des Satzes: „Du sollst, also kannst Du", glaubt postuliren zu dürfen (in: „Religion innerhalb der Grenzen" u. s. w.). — Auch der Supranaturalismus übrigens wagte die Lehre von der Widergeburt nicht mehr mit der apostolischen scharfen prinzipiellen Auffassung des Prozesses und namentlich mit Eingehen in seine mystische Tiefe geltend zu machen. Charakteristisch hiefür ist auch, dass die Stellung der Unio mystica schon an dem Eingang des neuen Lebens nicht mehr verstanden, sie vielmehr nur wie ein seliges Ideal erst an den Schluss verlegt wird (so z. B. auch noch in der 2. Auflage von A. Hahn's Lehrb. des christl. Glaubens).

Feinsinnig und tief aus dem christlichen Bewusstsein schöpfend hat Schleiermacher die Widergeburt, in ihrer zentralen Bedeutung, mit der Beziehung, welche in ihr der Gläubige zu Christus gewinnt, und mit einheitlicher Zusammenfassung der zu ihr gehörigen Momente wider an's Licht gestellt. Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi ist es, um was es ihm bei der Widergeburt sich handelt. Und die hiemit eintretende Veränderung der Lebensform des Subjekts (= „Bekehrung") bekundet sich, wie er sagt, durch die in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung bestehende Buße und durch den in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi bestehenden Glauben; mit Feinheit erörtert er namentlich das Verhältnis dieser beiden zu einander (§ 108, 2; vgl. die reformatorischen und besonders calvinischen Bestimmungen). Die Rechtfertigung aber versteht er, indem er sie mit dieser Bekehrung in den Begriff der Widergeburt einschließt (jene Aufnahme sei als verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung), nicht im apostolischen (und reformatorischen) Sinne als objektiven Akt des vergebenden und annehmenden Gottes, sondern nur als eine jener Veränderung der Lebensform zur Seite gehende Änderung des menschlichen Bewusstseins und Gefüles. Änlich hat neuerdings namentlich Lipsius die Rechtfertigung zur subjektiven Gewissheit der Gotteskindschaft gemacht; in echt evangelischer Weise leitet dann aber er das neue sittliche Leben der Widergeborenen aus diesem Genusse der Versönung ab, indem sie die Liebe Gottes ebenso als Kraft wie als Trost erfaren. Über Schleiermachers Beziehung der Taufe auf die Widergeburt s. Encykl. XV, 238. — Die neuere Theologie hat überhaupt wider würdigen gelernt, was Widergeburt zu bedeuten hat. Es fürte hiezu, wie eine reinere Hingabe an die Schriftaussagen, so namentlich auch ein tieferer Einblick in die wirklichen Zustände und Tatsachen des sittlich religiösen Lebens. Die Furcht vor „Mystischem" kann davon um so weniger zurückschrecken,

je weniger man solches auch schon von der Betrachtung des religiösen Verhältnisses überhaupt fernhalten kann. Den Vorgang innerer Neuschöpfung, Zeugung, Geburt, Einpflanzung u. s. w. recht tief und „biblisch realistisch" aufzufassen ist vornehmlich J. T. Beck (in s. Ethik) bemüht: nicht bloß eine moralische, sondern eine substanzielle Veränderung gehe in der Seele vor; eine selbständige Lebenssubstanz und Kraft werde aus Gottes Geist mitgeteilt; und zwar finde hier ein successiver Vorgang statt: der Same der Zeugung, das Wort, werde empfangen im freitätigen Akte der Buße und Bekehrung; da werde dann in persönlicher Vereinigung mit dem Herrn sein Geist dem Menschen eingezeugt; dieser neue Geist sei eben jene Lebenssubstanz, etwas wie Seele und Leib wesenhaft Selbständiges, das mit der Seele in ihrem ursprünglich geistigen Wesen sich verbinde. Besonders eingehend hat Fr. H. R. Frank (hauptsächlich in seinem „System der christl. Sittlichkeit") Widergeburt und Bekehrung in ihrer Einheit mit einander und das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors bei diesem Vorgang besprochen, und zwar in der Weise, dass er, wärend er mit dem Empfang von oben immer auch schon Trieb und Kraft gottgemäßer Selbstbestimmung gesetzt sieht, doch als Erstes den neuen Lebensanfang für sich von oben her gesetzt sein lässt und schon dem Gesetztsein dieses Lebensanfangs, mit welchem der kontinuirliche Prozess eines in der Selbstsetzung zum Ziel kommenden Empfangs erst eingeleitet werde, den Namen Widergeburt gibt. Im Gegensatz dazu steht die Auffassung Ritschl's, welche gegen den mystischen Gedanken einer Berürung Gottes mit dem Subjekt und einer göttlichen Wirkung und Mitteilung an das Subjekt, die der menschlichen Selbstbestimmung zur Voraussetzung dienen und Basis für das ganze sittliche Wollen und Handeln der Gotteskinder werden sollte, sich sträubt und statt eines Bestimmtseins des Subjekts durch jene göttliche Kausalität vielmehr nur davon reden möchte, dass das Subjekt nicht mehr nach den selbstischen, weltlichen Antrieben sich richte, sondern die göttlichen Zwecke zu den seinigen mache. Die Widergeburt oder richtiger „Neuzeugung" setzt er der durchs göttliche Gnadenurteil erfolgenden Adoption gleich (wärend Joh. 1, 12 f., vgl. oben, die von Gott gegebene Vollmacht zum Eintritt in die Kindschaft gerade nicht mit dem Gezeugtsein identifizirt, sondern auf das innerlich von Gott gewirkte Gezeugtsein begründet wird). Adoption und Zeugung, die in ihrem Wortsinn gerade Verschiedenes bedeuten, würden also hier in der bildlichen Anwendung auf's sittlich religiöse Leben gerade das Gleiche bedeuten. Vgl. auch die Verhandlung zwischen Ritschl („Theologie und Metaphysik" 1881) und H. Weiß in den Theol. Stud. und Krit. 1881, S. 377 ff., 1882 S. 783, 1885 S. 453 ff. Den zuvor genannten Auffassungen gegenüber wird aber allerdings zu fordern sein, dass, wenn man Begriffe wie den der Substanz anwendet, ihr Sinn im Unterschied von demjenigen, welchem sie auf dem Naturgebiet haben, ausdrücklich und klar bezeichnet werde. Und bei allem Gewicht, welches man auf die göttliche Wirksamkeit und Mitteilung legen muss, erhebt sich (gegen Frank) die Frage, ob es Sinn und Wert hat und biblisch begründbar und mit den biblischen und evangelischen Grundanschauungen vom sittlich religiösen Leben vereinbar ist, dass man, noch ehe es beim Subjekt zu einer durch die göttliche Wirkung möglich gewordenen sittlichen Aufnahme der Gottesdarbietung gekommen ist, doch schon von einem Inwonen des Göttlichen im Subjekt und hiemit von erfolgter Widergeburt und nicht erst von einer Zuteilung von seiten des göttlichen Willens an uns, einer Darbietung an uns, einer Wirkung auf uns rede. Darauf, dass man so reden möchte, hat der Wunsch, die Widergeburt gemäß jener Kirchenlehre schon in der Kindertaufe vollzogen sehen zu können, sichtlichen Einfluss (vgl. auch Harleß, Ethik). Indem man dann doch nicht mit der Kirchenlehre dort auch schon den Glauben zu setzen wagte, hat man gar den Begriff einer schon dort stattfindenden „substanziellen" Widergeburt im Unterschied von der persönlichen erfunden (Martensen, Thomasius): als ob es mit der Schrift und dem Wesen der Sache sich vertrüge, von Neugeburt und hiemit von einem Menschen zu reden, wo man doch noch von keiner neuen Person reden kann. — Nimmt man hiegegen an, dass erst bei den unter den Einflüssen der Gnade heranwachsenden

und gläubig werdenden Gliedern der Gemeinde, welche allerdings hiebei immer auf die ihnen schon in der Taufe verbürgte und zugewandte Gnade zu verweisen sind, die Widergeburt zum wirklichen Vollzug komme, so wird dann ein weiterer Gegenstand dogmatischer und ethischer Erörterung die Frage, wann nun dieses Vollzogensein so, dass dem gegenüber der nachfolgende Zustand nur noch als fortwärende Heiligung und Erneuerung zu betrachten sei, statuirt werden könne und wie weit man vielmehr nur erst von einem den eigentlichen Wendepunkt vorbereitenden Wirken der widergebärenden Gnade zu reden habe. Eingehender ist diese Frage besonders auf Anregung pietistischer Theologen behandelt worden. Mit Recht wird gewarnt, dass man nicht bloßes Erwecktsein schon mit Widergeborensein verwechsele (ein täuschender Schein für's letztere können übrigens ganz besonders gerade auch die von methodistischem Pietismus zum Zeichen für die Widergeburt geforderten Bußkämpfe und Seligkeitsgefüle werden). Andererseits hat man sich jedoch auch zu hüten, dass man nicht — im Widerspruch gegen die Schrift (vgl. oben: die ἀρτιγέννητα βρέφη 1 Petr. 2, 2) das Neugeborensein und das Gereiftsein im Stande der Widergeburt verwechsele. Man hat so ferner auch kein Recht, den neuen Willensgrund im Widergeborenen sofort schon für unausrottbar zu erklären und hiemit die Möglichkeit eines Fallens aus der Gnade zu leugnen (Martensen). Ob Einer nicht doch weiterhin wärend seines irdischen Lebens schon zu einer solchen Festigkeit heranreifen könne, ist eine andere Frage, die wir hier nicht mehr zu erörtern haben. **Julius Köstlin.**

Widerkunft Christi. — Litteratur: Hebart, Die zweite sichtbare Zukunft Christi 1850. Karsten, Die letzten Dinge (1857), 3. A. 1861. Splittgerber, Tod, Fortleben nach dem Tode und Auferstehung (1862), 4. A. 1885. Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen (1861), 3. A. 1885. Rinck, Vom Zustand nach dem Tode, 3. A. 1878. Anderes s. im Verlauf des Artikels selber.

Die Lehre, dass Jesus Christus einst persönlich widerkehren wird, hat Schleiermacher (Der christliche Glaube § 159, 3, Bd. II, S. 483 f.) als das Centrum der gesamten christlichen Eschatologie, und Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. A., Bd. I, S. 230 f.) demgemäß die Parusie des Herrn als das älteste Dogma der Kirche bezeichnet. In der Tat ist die vorchristliche Hoffnung nicht auf eine zweite Erscheinung des Messias gerichtet gewesen. Denn wie verschiedenartig das Gewand war, in welches der alttestamentliche Zukunftsgedanke sich kleidete: immer hat das Prophetenwort den Anfang und die Vollendung des Heils in eins gesetzt. Es verkündigt einen Tag, an welchem der Herr sein Volk erlösen wird, weil die gottfeindlichen Mächte gerichtet werden. Unter großen Schrecknissen erscheinend (Joel 3, 3 f.; Jes. 13, 9 f.; Ezech. 32, 7 f.), lässt Jahve das Gericht anheben an Israel (Am. 3, 2; Ezech. 5, 8 u. ö.), um es auszudehnen auf die Heiden (Joel 4; Sach. 14) und so das Volk seines Bundes zu retten (Jes. 35, 10; Jerem. 30, 17 f. u. ö). Der Tag des Zorns (Zeph. 1, 14; 2, 3; Mal. 3, 23) ist daher ein Tag der Erlösung: wie nach ihm die Gemeinde im Besitz des Geistes unmittelbar Zugang zu Gott hat (Jes. 44, 3; 59, 21; Ezech. 39, 29), so erwartet die Natur der Friede (Am. 9, 13 f.; Jes. 11, 6 ff.; Ezech. 47, 6 ff.), und Himmel und Erde werden zu einer neuen Gestalt erhoben werden (Jes. 65, 17; 66, 2; Hag. 2, 7. 22). Vergl. Öhler, Theologie des Alten Test.'s, 2. A., 1882, S. 778 ff., auch Bertheau, Die alttest. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit, Jahrb. f. deutsche Theol. 1859, S. 314 ff. 595 ff.

Was die Weissagung A. Test.'s in eins gesetzt, wird von der neutestamentlichen nach Seite seines geschichtlichen Vollzuges auseinander gelegt. Der Gottestat, mit welcher der Aufgang des Heils gegeben war, lässt sie eine andere entsprechen, durch welche die Vollendung des Heils bedingt ist. Zu beiden aber kommt es allein durch Jesus Christus, den Mittler des Heils. Wie der Anbruch des gegenwärtigen Äon wird durch ihn der Äon der Vollendung herbeigefürt: „Dieser Jesus, welcher vor euch weg zum Himmel erhoben ward, wird kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel faren", Apgesch. 1, 11. Die Widererschei-

nung des zu Gott erhöhten Messias gehört sonach zu den Grundbestandteilen des neutestamentlichen *κήρυγμα*; und wenn als Bezeichnungen derselben *ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ* (Matth. 24, 27. 37. 39; 1 Kor. 1, 8; 15, 23; 1 Thess. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Thess. 2, 1, 8; Jak. 5, 7; 2 Petr. 1, 16; 3, 4, 12; 1 Joh. 2, 28) *ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας* (2 Thess. 2, 8), *ἡ ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Luk. 17, 30; 1 Kor. 1, 7; 2 Thess. 1, 7; 1 Petr. 1, 7, 13), *ἡ ἀποκάλυψις τῆς δόξης Χριστοῦ* (1 Petr. 4, 13), *ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου* (1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 8), *ἡ ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Tit. 2, 13) im Gebrauche stehen (vergl. auch Kol. 3, 4: *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ* und Offbg. 1, 7: *ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμός*), so ist sie selbst als ein Heraustreten des erhöhten Christus aus der Sphäre der Unsichtbarkeit in die der Sichtbarkeit hingestellt.

Aus Jesu eigener Verkündigung, zunächst in den Zukunftsreden nach der Relation der Synoptiker (Matth. 24. 25; Mark. 13; Luk. 21) tritt diese Seite ihres Wesens klar entgegen. Denn nur exegetische Willkür wird den eigentlichen Kern dieser Reden in dem Hinweis auf das Kommen des Reiches Jesu finden und alles Weitere als Beimengung des Referenten zurückschieben wollen, welcher bewusst oder unbewusst unter dem Einfluss jüdischer Messiashoffnungen stand. Wie hätte die gesamte Urkirche von der Erwartung der Widerkunft Jesu Christi erfüllt sein, ja aus dieser Erwartung reiche Kraft schöpfen können? Aber auffallend ist die enge Verbindung, in welche die Parusie mit dem Strafgerichte über Jerusalem gestellt wird. Beide Katastrophen bezeichnen jene Reden als so unmittelbar zusammengehörig, dass die Vorherverkündigung der einen von der der anderen sich kaum lösen lässt. Wie Matth. 16, 28 par. Zeitgenossen Jesu die Verheißung empfangen, dass sie dem Tode überhoben, in das Reich der Herrlichkeit eingehen werden, so wird 24, 34 par. derselben Generation (*ἡ γενεὰ αὕτη*) in sichere Aussicht gestellt, sie werde nicht vergehen, bis dass *πάντα ταῦτα*, d. h. der Untergang Jerusalems und die Widerkunft Jesu Christi vor ihren Augen sich vollzogen haben. Die Erfüllung ist hiernach nicht kongruent mit dem Worte der Weissagung, so verschieden auch zu Gunsten der Geschichte, zumal 24, 29 (*εὐθέως*) gedeutet ward (vergl. Dorner, De oratione Christi eschatalogica, 1844; Cremer, Die eschatolog. Rede Matth. 24. 25, 1860; Hölemann, Bibelstudien, II, 1861, S. 129 ff.; Ebrard, Kritik der evang. Geschichte, 3. A., S. 601 ff.). Aber je mehr es sich verwehrt, eine Selbsttäuschung Jesu zu statuiren, die Jesum vielleicht zu einem Schwärmer werden ließe (Strauß, Der alte und der neue Glaube, 1872, S. 40, vergl. Renan, Das Leben Jesu 1863 S. 295 ff.), desto weiter scheint das Feld zu sein, welches mit jenen Zukunftsreden der Hypothese geöffnet ist. Nach Weiße (Die evangel. Geschichte Bd. II, S. 310 ff.) sucht Weiffenbach (Der Widerkunftsgedanke Jesu, 1873, S. 373 ff.) die Schwierigkeit zu beseitigen, indem er die Ankündigung der Parusie auf eine Prophetie der Auferstehung Jesu reduzirt. Was anfänglich zu einer einheitlichen Gruppe von Verkündigungen verknüpft gewesen, ist nachmals, wie er der Meinung ist, in zwei generell verschiedene Klassen von Weissagungen auseinander getreten. Jene glühenden Messiaserwartungen, welche Jesus vergebens zu strafen und zu läutern suchte, haben ihm zufolge im J. 68 Ausdruck in einer Apokalypse gefunden, die bei Markus (13, 7 f. 14 bis 20. 24 bis 27. 30 f.) und von da bei Matthäus und Lukas eine Stelle fand: als echter Kern sei der Schale dieser Eschatologie lediglich der Hinweis auf eine baldige Rückkehr Jesu zum Leben, d. i. ein andauerndes persönliches Wirken unter den Seinen zu entnehmen. Von Anderem abgesehen ruht diese Anschauung auf der Basis einer Kritik, deren Unsicherheit schon eine Vergleichung verwandter Aufstellungen beweist. Denn anders als Weiffenbach und one untereinander zu harmoniren, wussten Colani (Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps 1864, pag. 147 ff.), Pfleiderer (Jahrb. für deutsche Theologie, 1868, S. 134 ff.), Scholten (Das älteste Evangelium, 1869, S. 43 f. 146 ff.), Keim (Leben Jesu von Naz., 1872, Bd. III, S. 204 ff.) u. a. den Umfang der fraglichen Apokalypse zu bestimmen. Grund genug, von rein sachlichem Motive sich leiten zu lassen, d. h. aus dem neutestament. Begriff

der Widerkunft die Erklärung des bezeichneten Problems zu gewinnen. Mit Recht ist zu dem Zweck auf die einzelnen Seiten dieses Begriffs, näher auf den dreifachen Sinn gewiesen worden, in welchem Jesus von seiner Widerkunft geredet hat (Meyer, Comm. zu Matth., 7. A. 1883, S. 475 ff., vergl. Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, 1862, Bd. II, S. 357 ff., Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, 1863, S. 409 f., Rothe, Dogmatik, 1870, Bd. II, 2, S. 54 ff. u. a.). Er bezeugt, fortgehend unsichtbar zu den Seinen kommen und in allen Entwickelungen seines Reiches auf Erden gegenwärtig sein zu wollen, nicht bloß in Worten des johanneischen Evangeliums, welches dieses innerliche geistige Kommen, das Kommen in der Mitteilung des hl. Geistes und mit ihm zugleich das Wonungmachen des Vaters in den Gläubigen vornehmlich betont (14, 18 f. 28; 16, 16. 22), sondern auch bei den Synoptikern, wenn wie den Jüngern Schutz und Kraft (Matth. 28, 20), so jeder zu ihm sich bekennenden Gemeinde seine Gnadengegenwart verheißen wird (18, 20). In dieser beständigen *παρουσία* aber sollen besondere Manifestationen begründet sein, Machtwirkungen des erhöhten Christus, Kundgebungen einer Herrschaft, welche den, der diese Herrschaft übt, als zur Rechten Gottes sitzend dokumentiren (Matth. 26, 64). Und ist die Reichsentwickelung zu Ende gekommen, so erfolgt der Verheißung gemäß die Vollendung mit der *παρουσία*, die nach dem Bisherigen ein *ἀποκαλύπτεσθαι* des unsichtbaren Menschensones ist (Luk. 17, 30), ein Kommen *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* Matth. 25,3; Luk. 9, 26), *μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς* (Matth. 24, 30 par.), *μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ* (Matth. 16, 27 u. a.). Demnach haben in dreifacher Wendung die Reden Jesu den Widerkunftsgedanken zum Ausdruck gebracht: wir finden den deutlichen Hinweis auf die Parusie im idealen, historischen und eschatologischen Sinne. Die Widerkunft zum Endgerichte, die eschatologische Parusie, hat Jesus jedenfalls an einen bestimmten Zeitpunkt geknüpft, welchen er die *ἡμέρα ἐκείνη* (Luk. 17, 31; 21, 34), die *ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* (17, 24) nennt; auch hat er (Matth 24, 27) unter der Metapher des Blitzes die Katastrophe als eine allgemeine, warnehmbare und offenkundige hingestellt. Aber wann dieselbe erfolgt, bleibt unenthüllt. Weiß doch Zeit und Stunde seiner Widerkunft der Menschenson so wenig als die Engel des Himmels (Matth. 24, 36; Mark. 13, 32); ja selbst nach seiner Auferstehung erinnert Jesus die fragenden Jünger an die Macht seines Vaters (Apgesch. 1, 7). Nur gewisse Vorzeichen gibt er an, welche die Nähe des Endes erkennen lassen: unter den Völkern blutige Kriege (Matth. 24, 6 f. par.), die Predigt des Evangeliums vor allen Nationen (Matth. 24, 14 par.), im Naturleben gewaltsame Umwälzungen (Matth. 24, 29 par.), ernste Bedrängnisse, welche schmerzvollen Geburtswehen änlich den Anbruch der Vollendungszeit verkündigen (Matth. 24, 8 ff. 21 f. par.). Die Meinung verwehrt sich, daſs Jesus solches für die Zeit der Zerstörung Jerusalems geweissagt hat. Aber stellt er die Parusie im idealen und historischen Sinne als eine bald eintretende hin, so war für die Jünger die Mögkeit, seine Worte mit Verheißungen der Widerkunft zum Weltgerichte zu verknüpfen umsomehr gegeben, je dunkler das Mysterium seiner Rede ihnen bleiben und je stärker die Manung zur Wachsamkeit und Treue auf sie wirken konnte. Unzweideutig tritt dies aus der Relation der Synoptiker entgegen; doch fehlen Spuren hievon auch nicht im johanneischen Evangelium (14, 3; 21, 22. Vergl. dazu Frommann, Johann. Lehrbegriff S. 474 ff. 503 f., und B. Weiß, Johann. Lehrbegriff S. 181). Daſs der Herr länger verziehen könne, ist selbst in den eschatologischen Reden angedeutet (Matth. 25, 5: *χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου* und v. 19: *μετὰ δὲ χρόνον πολὺν ἔρχεται ὁ κύριος.* Vergl. auch Mark. 13, 32); und klarer als hier liegt der Gedanke in Gleichnissen vor, welche das Himmelreich nach Seite seines extensiven wie intensiven Wachstums schildern (Matth. 13, 31 bis 33).

In den epistolischen Schriften ist das Weltende mit dem Strafgerichte über Jerusalem nicht in Verbindung gebracht. Aber wie die Verfasser derselben eins sind in der Erwartung der Widerkunft, so haben sie diese letztere in näherer Zukunft gedacht. Paulus, dessen Predigt vom eschatologischen Lehrstück ausging,

rechnet, wenn er seiner Hoffnung Ausdruck gibt, sich zu denen, welche die Parusie erleben (1 Thess. 4, 15) und darum auf dem Wege der Verwandelung, nicht des Sterbens, zur Vollendung erhoben werden (1 Kor. 15, 51 f.). Der gegenwärtige Äon gilt ihm als kurz (7,29), der kommende liegt vor ihm wie im Morgenrote eines neuen Tages (Röm. 13, 11 f., vergl. 1 Kor. 10, 11; Phil. 4, 5; 1 Tim. 6, 14); und weist er 2 Thess. 2, 2 f. auf eine fernere Zeit hinaus, so will er nur den Vorboten Raum gelassen wissen, welche das letzte Ende vorbereiten sollen (vergl. B. Weiß a. a. O. S. 217 f. S. dagegen wider P. Schmidt, Der erste Thessalonicherbrief, 1885, S. 112 ff. Über „die Stellung St. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi", Hölemann, Neue Bibelstudien, 1866, S. 232 ff.). Das gleiche Zukunftsbild steht one Zweifel vor der Seele des Jakobus (5, 8), des Petrus (1 Br. 4, 7), des Johannes (1 Br. 2, 18), des Judas (v. 18), des Verfassers des Hebräerbriefs (10, 25. 37); und dass überhaupt jene Hoffnung in der aetas apostolica vorbereitet war, zeigt nicht zum wenigsten die Art, wie ein Späterer 2 Petr. 3, 3 ff. den Einwendungen Widerchristlicher begegnet hat. Der Gedanke, der Herr ist nahe, ließ die Apostel Aufschlüsse über den Zustand der Menschenseele nach dem Tode fast vermeiden; er gab ihnen Flügel, das Evangelium über Israels Grenzen hinauszutragen; er ward ihnen zum Antrieb, Lässige zu ermanen (1 Kor. 7, 29 ff.), Gedrückte zu ermutigen (1, 7 f.; Jak. 5, 8 f.), Gläubige auf das Ziel ihres Glaubens zu weisen (1 Petr. 1, 5 ff.). Dem klaren Wortlaut nach haben sie hier überall die eschatologische Parusie im Sinn. Nur zur Verdunkelung des neutestamentlichen Gedankens kann es füren, mit Keil (Comm. zu Matth., 1877, S. 483) von einer „optisch-komplexen Anschauung", von „bildlich-symbolischen Schilderungen typischer Bedeutung" zu reden oder mit J. P. Lange (R.-E. 1. A. Bd. XVIII, S. 128) zu sagen: „dass der Herr bald kommt, dies ist ein plastischer Ausdruck für die Tatsache, dass er immer schon im Kommen begriffen ist mit seinen Gnadenwirkungen und seinen Gerichten, und immer mächtiger kommt, dass die Zeit eilt und keine Entwickelung still steht weder im Reiche der Finsternis, noch im Reiche des Lichts" (vergl. auch dessen Leben Jesu Bd. II, S. 1258). Wie innerhalb der Evangelien ist in den Briefen der Gedanke an die Parusie im idealen und historischen Sinne mit dem an die Widerkunft zum Weltgericht verknüpft worden.

Neben der Hoffnung, dass der Herr bald erscheine, besteht aber in den Aposteln die Erwartung gewisser Ereignisse, welche der Widerkunft vorangehen werden. Auf ein Dreifaches sehen wir sie weisen. Vorerst auf die Predigt des Evangeliums in aller Welt. Denn wie Jesus verhieß, die Botschaft vom Reiche solle zu einem Zeugnis über alle Völker werden, ehe das Ende komme (Matth. 24, 14 par.), so ist Paulus gewiss, dass die Vollzal der Heiden (τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) Eintritt in die christliche Sphäre erlange (Röm. 11, 25). One damit die Bekehrung jedes Einzelnen als Gegenstand seiner Hoffnung zu bezeichnen (vgl. v. 20 bis 22), bleibt seine Weissagung im Konnex mit der des Alten Bundes, dass die Völker dem Gott Israels unterworfen werden (1 Mos. 12, 3 u. ö.). Zum Andern aber ist auf die Bekehrung des Volkes Israel gewiesen. Denn um seines Unglaubens willen Ursache der Berufung der Heiden, empfängt es von diesem Anreiz, seinem Trotz entsagend das zuvor verworfene Heil zu ergreifen (Röm. 11, 11). Die Decke der Verblendung, welche jetzt auf seinen Augen liegt, wird dann von ihm genommen (2 Kor. 3, 16) und Gottes Barmherzigkeit sein Erbteil werden (Röm. 11, 31). Es wird zu dem, was es sein soll, zum Volke Gottes (11, 13 f.), eingepflanzt in den Lebensbaum des Reiches Gottes, ja vergleichsweise ihm leichter eingepropft, als der wilde Zweig der Heidenwelt (v. 23 ff.). Auch damit steht der Apostel im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Wort, das die Erwälung dieses Volkes betont (5 Mos. 32, 1 ff.; Hos. 3, 4 f. u. ö., vergl. Röm. 11, 2), wenn er gleich über die Art der Bekehrung und die Stellung, welche Israel im Reiche Gottes einnehmen wird, keine Aussage tut (vergl. zu der Frage Luthardt a. a. O. S. 109 ff., auch dessen Compendium der Dogm. S. 346 f., und Thomasius, Christi Person und Werk, Bd. III, 2, S. 453). Und endlich heben die Apostel den auch von Jesu (Matth. 24, 4 f.

24 f.) geweissagten großen Abfall als sicheres Vorzeichen des letzten Endes hervor, einen Antichristianismus, der überwiegend als Pseudomessianismus erscheinen werde. Denn nicht eher wird ihrer Verkündigung gemäß die Endkatastrophe erfolgen, als bis schwere, drangsalsvolle Zeiten für die Christen herbeigekommen sind (2 Tim. 3, 1), eine Verderbnis der Menschen, welche von Irrlehrern erzeugt und genärt werden wird (v. 2 ff.; 1 Tim. 4, 1 ff.; 1 Joh. 2, 18 ff. u. ö.). Sie kulminirt zuletzt in einer Persönlichkeit, welche bei Johannes der ἀντίχριστος schlechthin genannt (1 Br. 2,18, 22; 4, 3; 2 Br. 7) und bei Paulus unter Anlehnung an Danielische Gesichte seiner Natur und seinem Wirken nach geschildert wird: als der Mensch der Sünde, der Son des Verderbens, der (scil. Christo) Widerstrebende, der Gesetzlose κατ᾽ ἐξοχήν (2 Theſſ. 2, 3 f. 8). Blickt dabei der Apostel weder auf das politische Gebiet noch auch hinaus in eine ferne Zukunft, so kann dieser Eine ebensowenig als ein römischer Kaiser wie als Inkarnation einer zu verschiedenen Zeiten der Kirche hervortretenden Geistesrichtung begriffen werden, sondern als ein Pseudoprophet, in welchem alle antichristlichen Prinzipien und Tendenzen intensiv zusammentreten, als das lügnerische Gegenbild Jesu Christi. Jetzt freilich steht der Entfaltung seiner Macht noch ein Hemmnis im Wege; ihn hält die rechtliche Ordnung des römischen Reiches wie ein schützender Damm zurück (τὸ κατέχον 2, 16), speziell der Vertreter der sittlichen Idee, der römische Kaiser (ὁ κατέχων v. 7). Aber das Ende kommt, sobald er unbehindert seine Macht auswirken läſst. Und wie Paulus hier hat der Apokalyptiker (13, 1 ff.; 14, 9; 16, 13; 17, 1. 5. 15 f. u. ö.) unter Rückblick auf Alttestamentliches, one die in den Briefen üblichen Namen zu gebrauchen, die antichristische Potenz gezeichnet, welche dem widerkehrenden Christus gegenübertreten wird (das Nähere über die Materie s. in dem Art. Antichrist Bd. I, S. 446 bis 450. Speziell über die Gesch. der Auslegung von 2 Theſſ. 2 f. Lünemann, Comm. S. 210 ff.).

Daſs mit der Parusie das Gericht eintritt, hat als Lehre Jesu wie der Apostel zu gelten. Denn von einem dem Gerichte vorhergehenden Herrlichkeitszustand sind einige Aussagen nur mit Unrecht gedeutet worden. Am wenigsten weist Jesus auf ihn Matth. 8, 11; 19, 28; 26, 29, und tatsächlich hat er ihn weder Luk. 14, 14 im Sinn, wo er die in Menschenfreundlichkeit sich Bewärenden der Auferstehung der Gerechten sich getrösten heißt, one die Gleichzeitigkeit der Auferstehung der Ungerechten in Abrede zu ziehen, noch auch Luk. 20, 35, wo einer ersten Auferstehung mit keinem Wort Erwänung geschieht. Vielmehr stellt Jesus das Fortwuchern des Bösen im Gottesreiche bis zum Ende aller Entwickelung in Aussicht (Matth. 13, 30), darum auch Leid und Verfolgung Allen, welche ware Genossen dieses Reiches sind (24, 37 ff.). Und gleicherweise liegt der Hinweis auf jene Zwischenzeit außerhalb der eschatologischen Gedanken, welche die neutestamentlichen Briefe zum Ausdruck bringen. Hätten, wenn es anders wäre, die Verfasser derselben nicht von ihr statt von der letzten Zukunft die Motive ihrer Tröstung oder Manung nehmen müssen? und dürften sie das Weltgericht so ausschließlich als Zweck der Erscheinung Christi bezeichnen? Auch 1 Kor. 15, 24 ff. kann ein Hinweis auf jene Zwischenzeit nicht (mit Rothe a. a. O. S. 66 f.; v. Hofmann, Schriftbeweis Band II, S. 600; Luthardt a. a. O. S. 128 ff.; Pfleiderer, Der Paulinismus S. 264 ff., Immer, Neutestamentliche Theologie S. 355, Lechler, Das apost. und das nachapost. Zeitalter, 3. A., 1885, S. 387 f.) gefunden werden. Denn τὸ τέλος ist recht verstanden das Ende des gegenwärtigen Äon, der Zeitpunkt, wo das Werk Jesu Christi mit der Erweckung der Toten und dem Gericht seinen Abschluſs erreicht. Sehr klar sagt Thomasius a. a. O. S. 456 f.: „Die Auferstehung zum Leben betrachtet Paulus als Ein großes Faktum, das aber in zwei Akten sich vollzieht: der erste ist die Auferstehung des Hauptes, der andere die der Glieder (οἱ τοῦ Χριστοῦ). In dem ersteren ist der zweite prinzipiell schon mitgesetzt, zeitlich folgt er nach. Dieser zweite Akt wird eintreten, wenn Christus kommen wird; dann ist das Ende vorhanden. Das Ende besteht in der Übergabe des Reichs an den Vater, v. 24. Dieser große Schluſsakt könne nicht eher eintreten, als bis alle gottfeindlichen Gewalten, auch der letzte Feind, der Tod, aufgehoben sind. Die Totenerweckung

in der Einheit mit der Verwandelung der Lebenden ist aber eben die Überwindung, die Vernichtung des letzten Feindes (v. 52 bis 55); ist sie vorhanden, so hindert nichts mehr den Eintritt des Endes". (S. auch Heinrici, Comm. z. St. S. 603 ff. und bei Meyer, Comm. S. 419 f.). — Von einer Periode zwischen der Widerkunft Christi und der Vollendung redet einzig der Apokalyptiker (20, 1 bis 6). Er verkündigt, dass, nachdem die gottfeindliche Weltmacht überwunden und der Satan gebunden ist, eine erste Auferstehung erfolgt. Die Märtyrer wie Alle, welche in Kraft des Glaubens den antichristlichen Mächten widerstrebten, werden, mit einem neuen Leibe umkleidet, tausend Jare hindurch in seligem Frieden teil haben an der Herrschaft Christi auf Erden. Es ist nicht dieses Ortes, der Geschichte nachzugehen, welche die Erklärung dieser singulären Aussage hinter sich hat (s. den Art. Chiliasmus Bd. III, S. 194 bis 206). Nur dies sei hervorgehoben, dass es sich ebenso verwehrt, die erste Auferstehung (mit Hengstenberg, Die Offenbarung des heil. Joh., Bd. II, 1, S. 357 ff.) bildlich von einer ersten Stufe der Seligkeit in der unsichtbaren Welt zu verstehen, wie den Anfang jener tausend Jare (mit Joh. Gerhard loci theol. ed. Cotta, Tub. 1781, tom. XX, pag. 124 u. a.) rückwärts in die Vergangenheit (seit Constantin) zu verlegen. Jene Anschauung verbietet sich durch den v. 5 eingefürten Gegensatz (s. dazu Lechler a. a. O. S. 453), und diese durch die Stellung des Abschnittes im Organismus der Apokalypse (vgl. 19, 19 ff. und dazu Düsterdieck, Comm. S. 553 f.). Aber so gewiss der Seher das tausendjärige Reich der Vollendung vorausgehen lässt, sieht er doch in ihm noch nicht die Vollendung selber. Nach Ablauf desselben wird der Satan seiner Banden vielmehr noch einmal ledig, und Heidenvölker treten auf seinen Impuls zum Kampf wider die Stadt Gottes auf (20, 7 bis 9), bis Feuer vom Himmel diese Feinde verzehrt und Satan in den Feuersee geworfen wird (v. 10 f.). Alle Verstorbenen werden nunmehr zu neuem Leben gerufen; es erfolgt das Weltgericht und die Verklärung des Himmels und der Erde zur neuen Weltgestalt (20, 11 bis 21, 5).

In der Erwartung dieser letztgenannten Ereignisse harmonirt die Offenbarung mit dem, was die Lehre Jesu und die Apostel von der Endkatastrophe sagen. Jesus selbst weist sehr bestimmt auf die Auferstehung des Leibes hin, Matth. 22, 23 bis 32; Mark. 12, 18 bis 27; Luk. 20, 27 bis 39. Weil wares Leben one Leiblichkeit sich nicht denken lässt (Mark. 12, 26 f., vgl. 2 Mos. 3, 6), werden die Seelen der Abgeschiedenen ein über die sarkischen Lebensbedingungen erhabenes, der jenseitigen Welt adäquates Organ empfangen (v. 25). Die Verheißung einer allgemeinen Auferstehung (Joh. 5, 29) schließt daher den Gedanken nicht aus, dass die Auferstehung im vollen Sinne die der Frommen ist. Aber so wenig Jesus mit dem Hinweis auf die ἀνάστασις ein schlechthin Neues lehrte: das Neue seiner Verkündigung ist die Verknüpfung der ἀνάστασις mit seiner Person. Er ist persönlich das Prinzip der Auferstehung (Joh. 11, 25); selbst zum Leben erweckt, wird er die Toten zu neuem Leben rufen (5, 21 ff.; 6, 39 ff.). In der apostolischen Lehre, vornehmlich der des Paulus, kehrt dieser Gedanke reichlich wider. Denn bevor Paulus die Art der künftigen Leiblichkeit beschreibt (1 Kor. 15, 35 bis 58), erweist er die Gewissheit der Auferweckung aus der fest verbürgten Tatsache der Auferstehung Jesu Christi (v. 12 bis 34). Mit der Leugnung der letzteren ist die der ersteren gesetzt: „Die in der neuen Schöpfung durch Gottes Gnade geschenkte Lebenseinheit zwischen Christus und den Gläubigen verbürgt die Auferstehung, nachdem Christus auferstanden ist" (Lechler a. a. O. S. 382, vergl. auch Heinrici, Comm. S. 490 f.). Wird die Auferstehung selbst 2 Kor. 1, 9; 4, 14; Röm. 4, 17. u ö. als Machtwirkung Gottes hingestellt, so erscheint sie anderwärts (1 Kor. 15; 21 f.; Phil. 3, 21) als Tat Jesu Christi und darum 1 Kor. 6, 14 als Gottes Wirkung durch Christum. Sie erfolgt (Phil. 3, 20 f.; 1 Thess. 4, 16) unmittelbar mit der Widerkunft Christi. (Weiteres s. in dem Art. Auferstehung der Toten Bd. I, S. 761 bis 766). — Zweitens aber wird mit der Weissagung der Parusie die des Weltgerichts verknüpft. Wol ist, wie Jesus bezeugt, eine Scheidung und Entscheidung der Menschen schon mit Jesu Erscheinung auf Erden gesetzt (Matth. 10, 34 f.; Joh. 3, 18 f. u. ö.); aber das Gericht schlechthin

erfolgt erst am Ende des gegenwärtigen Zeitlaufes (Matth. 13, 39 ff.; 25, 31 ff. u. a.). Der Tag der Widerkunft ist die *ἡμέρα κρίσεως* (10, 15; 11, 22 u. ö.; vergl. *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* 7, 22, *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα* Joh. 12, 48): und der, welcher als Weltenrichter dann sich ausweist, wird der in Herrlichkeit erscheinende Christus sein (Matth. 16, 27; 25, 31 u. ö.). Im Einklang damit gewinnt die Erwartung des Endgerichts in der apostolischen Verkündigung Ausdruck. Wie Petrus auf eine letzte Rechenschaft weist (1 Brief 4, 5. 17; Apostelgesch. 10, 42), bezeugt Johannes eine *ἡμέρα κρίσεως* (1 Brief 2, 28; vergl. auch Jak. 2, 12 f.; 5, 9); insbesondere aber Paulus, wenn er Lebende wie Tote (2 Tim. 4, 1), Christen wie Nichtchristen (Röm. 2, 6 ff.; 14, 10 ff.; 1 Kor. 4, 5; Apostelgesch. 17, 31 u. ö.) einem Gericht unterstellt sein läßt, welches seiner Weissagung gemäß Gott (Röm. 2, 5 ff.) durch Jesum Christum (v. 16), nach den ungleich meisten Stellen daher Jesus Christus halten wird (Röm. 14, 10; 1 Kor. 1, 8; 2 Kor. 5, 10; 2 Thess. 1, 7 ff.; Apostelgesch. 17, 31 u. ö.). Dieser Gerichtstag ist der Tag schlechthin (1 Kor. 3, 13, vergl. *ἡ ἡμέρα ἐκείνη* 2 Thess. 1, 10), zusammenfallend mit Christi Erscheinung in Herrlichkeit (1 Kor. 1, 7 f.; 4, 5; 2 Thess. 1, 5 ff.). So gilt von dieser Verkündigung, was die über die Auferstehung der Toten in den Vordergrund stellte: das Neue ist die Verknüpfung des Gerichts mit der Person Jesu Christi und seiner Widerkunft am Ende des gegenwärtigen Äon (Weiteres s. in dem Art. Gericht Bd. V, S. 103 bis 107). — Endlich schließt die Weissagung der Parusie auch die der Welterneuerung, Weltvollendung ein. Voraussetzung ist, dass nach ihrer dermaligen Gestalt Himmel und Erde ein Ende haben, nach Jesu Wort (Matth. 5, 18; 24, 35) wie nach der apostol. Lehre (1 Joh. 2, 17; 2 Petr. 3, 7 ff.; Hebr. 12, 26 ff.). Seit dem Fall unter das Strafwort Gottes gestellt und in ihrer Fleischesgestalt das Prinzip des Todes in sich tragend, soll die Welt der Freiheit teilhaftig, in einen Zustand versetzt werden, welche der Freiheit der Kinder Gottes entspricht (Röm. 8, 19 ff.). Der Verfasser des zweiten Petrusbriefs läßt diese Wandlung, welche Jesus eine *παλιγγενεσία* nennt (Matth. 19, 28) sich durch Feuer vollziehen (3, 10). „Die Weltverbrennung kann als Mittel der Verklärung der Welt zu erhöhter Schönheit dem neuen Himmel und der neuen Erde vorangehen“ (Dorner, Glaubenslehre, Bd. II, S. 973). Alles wird dann am Tage des Herrn neu werden; das neue Jerusalem steigt vom Himmel hernieder, und herbeigefürt ist, wie der Apokalyptiker (21, 2 ff.; 22, 3 ff.) schildert, die vollendete Lebenseinheit Gottes und seiner Geschöpfe (Weiteres s. in dem Art. Apokatastasis Bd. I, S. 477 bis 483). In diesem Sinne ist die Vollendung des Heils, wie sein Anfang an die Person Jesu Christi geknüpft, und demgemäß gibt, wie Dorner a. a. O. S. 921 treffend sagt, „Christi Person, die als lebendig fortwirkend, aber seinerzeit auch als wider sichtbar hervortretend im Neuen Testamente gedacht ist, allen Lehrstücken der christlichen Eschatologie Farbe und Gepräge“. **Woldemar Schmidt.**

Widertäufer, s. Anabaptisten Bd. I, S. 361.

Wiener Friede für Ungarn vom 23. Juni 1606. Unter Kaiser Rudolph II. (1576—1608) hatte sich trotz der heftigen, durch die Konkordienformel gesteigerten Kämpfe zwischen Lutheranern und Calvinisten der größere Teil von Ungarn zur Reformation bekannt. Seitdem aber die Jesuiten im Jare 1586 von dem Erzbischof von Colocza, Georg Drasvokits, dorthin berufen waren, fingen dieselben an, gegen den Protestantismus zu wirken. Im Jare 1603 eröffnete der kaiserliche Befehlshaber von Oberungarn, Graf von Belgiojoso in Kaschau, die Verfolgung der Protestanten, und sein Verfaren und die Bestrebungen der Jesuiten fanden die Unterstützung des Kaisers. Dieser fügte, als der Reichstag zu Preßburg im Jare 1604 sich über die Verletzung der Religionsfreiheit beschwert hatte, den ihm in 21 Artikeln nach Prag übersandten Beschlüssen desselben, durch den Einfluss der Bischöfe und Jesuiten dazu bestimmt, einen 22. hinzu, in welchem den Ständen ihre Klagen verworfen, alle Vorschriften der katholischen Religion erneuert und unter Verbot jeglicher Religionsbeschwerde an den Landtag gegen

diejenigen, welche dergleichen einbringen würden, die von dem katholischen Kirchenrecht (also die für die Ketzerei) festgesetzten Strafen angedroht werden, s. (Pauli Ember, Debreceni) hist. ecclesiae reformatae in Hungariae et Transsylvania, locupletata a F. A. Lampe, Prag. ad Rhen. 1728, p. 333; B. Ribini memorabilia Augustanae confessionis in regno Hungariae de Ferdinando I usque ad Carolum VI. 1782—1789, 1, 321. Nunmehr begannen die Verfolgungen der Protestanten, namentlich durch den kaiserlichen General Basta, und aus Anlass derselben erhob sich zunächst der reformirte Magnat Stephan Botskai, welchen Kaiser Rudolf in Prag nicht vorgelassen hatte und an dessen Prediger von den Wallonen Gewalt geübt war, an der Spitze von Siebenbürgen für den bedrängten Protestantismus. Infolge dessen wurde die Bewegung auch nach Ungarn getragen, und hier griff der Aufstand so weit um sich, dass der Erzherzog Matthias sich genötigt sah, Frieden, den Wiener Frieden vom 23. Juni 1606, zu schließen. Dieser hob im Art. 1 den Art. 22 des Jares 1604 auf und bestimmte: „quod omnes et singulos status et ordines intra ambitum regni Hungariae solum existentes, magnates, nobiles, quam civitates et oppida privilegiata immediate ad coronam spectantia, item in confiniis quoque regni Hungariae milites Hungaros in sua religione et confessione nusquam et nunquam turbabit (scil. caes. regiaque maiestas) nec per alios turbari sinet. Verum omnibus praedictis statibus et ordinibus liber ipsorum religionis usus et exercitium permittetur: absque tamen praeiudicio catholicae Romanae religionis, et ut clerus, templa et ecclesiae catholicorum Romanorum intacta et libera permaneant atque ea quae hoc disturbiorum tempore utrinque occupata fuere, rursum iisdem restituantur“ (Lampe l. c. pag. 335). So günstig auch der Friede für die Protestanten war, so wurden doch schon nach dem Tode von Botskai neue Bedrückungen der Protestanten verübt, und trotzdem dass Matthias II., nachdem ihm Rudolph II. die Herrschaft über Ungarn abgetreten hatte, bei seiner Krönung 1608 den Wiener Frieden ausdrücklich bestätigte (Ribini l. c. 1, 358) und derartige Erklärungen auch von den folgenden Königen bei ihrer Thronbesteigung abgegeben wurden, haben damit doch die Verfolgungen der Protestanten in Ungarn in jener Zeit keineswegs ihr Ende erreicht.

Litteratur: Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn, mit einer Einleitung von Merle d'Aubigné, Berlin 1854, S. 145 ff.; Die Lage der Protestanten in der österreichischen Monarchie einst und jetzt, Leipzig 1855.

P. Hinschius.

Wieseler, Karl. Dieser auf dem Felde der neutestamentl. Exegese, Isagogik und Geschichte verdiente Theologe wurde geboren am 28. Februar 1813 zu Altenzelle bei Celle in Hannover, als zweiter Son des ev.-luth. Pastors Christian Christoph Wieseler und jüngerer Bruder des bekannten Göttinger Philologen und Archäologen Friedrich Wieseler (geboren 1811). Schon in seinem 7. Lebensjare entriss ihm der Tod nacheinander beide Eltern. In die Fürsorge für die früh verwaisten Kinder — wozu als dritter Knabe noch ein jüngerer Bruder Karls gehörte, der spätere Hildesheimer Gymnasialprofessor Julius W. (gest. 1885) — hatten zwei nähere Anverwandte sich zu teilen. Beide waren hannoversche Landgeistliche, in deren Pfarrhäusern die heranwachsenden Neffen regelmäßig ihre Schulferien verbrachten und von welchen besonders ein Großoheim mütterlicherseits, der ehrwürdige Pastor Hölty in Himbergen, sich eine bleibende Stelle im dankerfüllten Herzen der jugendlichen Pflegesöhne erwarb. Bis zum vollendeten 13. Lebensjare hauptsächlich nur in der Schule eines Dorfkantors unterrichtet — übrigens eines tüchtigen Pädagogen, der sich seiner mit besonderer Sorgfalt annahm und einen guten Elementargrund für sein Wissen legte — durfte Karl W. zu Ostern 1826 das Gymnasium zu Salzwedel beziehen, wohin der ältere Bruder schon einige Jare früher ihm vorangegangen war. Je mehr er die eine zeitlang ihm zugedacht gewesene Laufban eines Försters gescheut hatte, mit desto lebhafterem Eifer verfolgte er nunmehr den Weg der Vorbildung für seine Gelehrtenlaufban. Nach $5\frac{1}{2}$järigem Gymnasialkursus mit einem Reisezeugnis 1. Grads

entlassen, bezog er die Göttinger Hochschule im Herbst 1831, wo er auf alttestamentlichem Gebiete durch H. Ewald, auf kirchenstistorischem durch Gieseler, auf neutestamentlichem durch Lücke vorzugsweise nachhaltige Einwirkung erfur. An den letzteren schloss er sich besonders enge an. Soweit von etwelchem Anschluss an Schleiermachers theologische Anschauungen bei ihm geredet werden konnte, lag demselben der von Lücke her ergangene Einfluss zu Grunde; eine für den Sommer 1834 geplante Übersiedlung nach Berlin unterblieb freilich, weil Schleiermachers Tod dazwischen trat. Zu dem durch Lücke in ihm geweckten Eifer für selbständiges Schriftstudium, insbesondere im neutestamentl.-exegetischen und -historischen Bereich, gesellten gegen Ende der nahezu 4järigen Göttinger Studienzeit einige Erlebnisse ernster Art mit vertiefender Wirkung auf sein religiöses Leben sich hinzu. Er sah kurz nach einander seine einzige überlebende Schwester sowie seinen nahen Verwandten und besten Freund, den Son jenes Himbergener Pastors Hölty, dahinsterben. Der unter diesen und anderen Einflüssen in ihm ausgestalteten positiv-evangelischen und streng kirchlichen Überzeugung hing er fortan mit unerschütterlicher Treue an, nicht one deshalb wärend der späteren Zeit seine Docentenlaufban erschwerende Gegenwirkung seitens einzelner Ordinarien der Göttinger theol. Fakultät (namentlich Gieselers) zu erfaren. Seit 1836 als Repetent und seit 1839 als Licentiat der Theologie alt- und neutestamentliche Exegese docirend, anfänglich auch regelmäßige Repetitorien über Schleiermachers Dogmatik leitend, erfreute er sich des woltätig anregenden kollegialischen Verkehrs einer Anzal jüngerer Professoren und Docenten sowol der theologischen Fakultät wie der übrigen. Unter den ersteren waren es namentlich Liebner, sowie seit dessen Wegberufung nach Kiel Ehrenfeuchter, an welche vorzugsweise innige und dauernde Bande der Freundschaft ihn fesselten.

Nachdem im Herbste 1843 — nicht one den mitveranlassenden Einfluss seiner ersten größeren Publikation, der chronologischen Synopse der vier Evangelien (vgl. u.) — seine Ernennung zum a. o. Professor erfolgt war und nachdem drei Jare später die Kieler Fakultät ihn mit der theol. Doktorwürde hon. causa geschmückt hatte, traten jene verlangsamenden Einwirkungen in Geltung, die ihn erst nach achtjärigem Extraordinariat in die Stellung eines ordentlichen Professors einrücken ließen. Er unterzog sich unter dem Eindruck dieser Schwierigkeiten wärend längerer Zeit einem Übermaße geistiger Anstrengungen, woraus der Kränklichkeitszustand entsprang, der ihn wärend seiner späteren Jare nur vorübergehend verließ und seinem wissenschaftlichen Arbeiten zeitweilig schwere Hemmnisse bereitete. Den ersten Grund dazu hatte er freilich schon wärend der Schulzeit gelegt durch freiwillig übernommene Entbehrungen im Punkte der Körperpflege, mittelst deren er seinem Vormund die Geringfügigkeit dessen, was er zum Studiren bedürfen würde, darzutun suchte. Einige Zeit nach seiner Verheiratung mit Charlotte Müller, der treuen Lebensgefärtin, die ihm mit aufmerksamster Pflege in kranken wie gesunden Tagen zur Seite stand und (besonders seit dem Hervortreten einer zunehmenden Schwäche seiner Augen) auch bei seinen litterarischen Arbeiten mit unermüdlichem Fleiße fördernd zur Hand ging, folgte er einem Rufe nach Kiel, wo er zwölf Jare hindurch, von Ostern 1851 bis dahin 1863, als Ordinarius für alt- und neutestamentliche Exegese wirkte. 1863 vertauschte er diese Stelle mit der neutestamentlichen Professur in der theolog. Fakultät zu Greifswald, wurde hier im Sommer 1870 auch Konsistorialrat und Mitglied des pommerschen Konsistoriums zu Stettin und wirkte in diesem Doppelamte bis zu seinem am 11. März 1883 erfolgten Tode. Er starb wenige Tage, nachdem ein im Laufe mehrerer Jare allmählich zur Ausbildung gelangtes und zuletzt seiner Berufstätigkeit schwer hinderlich gewordenes Staarleiden mittelst gelungener Operation gehoben worden war, an den Nachwirkungen dieser Operation, die sein durch vorausgegangene Kränklichkeit geschwächter Organismus nicht zu ertragen vermochte. Seine Geistesfrische und sein warmes Interesse für die verschiedensten Gebiete des theologischen Forschens ebensowol wie des kirchlichen Lebens hatte er bis zuletzt unvermindert bewart. Noch unmittelbar vor dem Eintreten in die augenärztliche Behandlung hatte er seinen 70. Geburtstag im

engeren Freundeskreise in lebensmutiger und heiterer Stimmung festlich begangen.

Wieselers Erstlingsschrift war eine auf ein Problem der neutestamentlichen Ethik und zugleich des christlichen Statsrechts bezügliche Preisarbeit des angehenden Kandidaten gewesen (De christiano capitis poenae vel admittendae vel repudiandae fundamento, 1835). Als Repetent veröffentlichte er eine alttestamentlich-apakalyptische Studie: Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel, erörtert und erläutert mit steter Rücksicht auf die biblischen Parallelen sowie Geschichte und Chronologie (Göttingen 1839), wozu er von seinem Lehrer Lücke angeregt worden war und worin einerseits seine Vorliebe für biblisch-chronologische Detailuntersuchungen, andererseits seine Richtung auf genauere historisch-kritische Erforschung des Lehr- und Geschichtsgehalts der kanonischen Evangelien bereits charakteristisch hervortrat; letzteres besonders in einem den Sinn und die Urgestalt von Jesu eschatologischer Lehrrede betreffenden Anhang zu der Schrift. — Einige Jare, nachdem eine lateinische Inauguralschrift über die Anhänge zum Markus- und zum Johannesevangelium (Indagatur, num loci Mc. 16, 9—20 et Joh. 21 genuini sint necne, eo fine, ut aditus ad historiam apparitionum J. Christi conscribendam aperiatur, Götting. 1839) ihm den Weg zum theol. Privatdocententum gebant hatte, ließ er seine erste Hauptarbeit beträchtlicheren Umfangs folgen, die „Chronologische Synopsis der vier Evangelien; ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit“ (Hamburg 1843). Ausgehend von dem Grundsatze, dass das 3. und 4. Evangelium „vermöge ihrer ganzen Beschaffenheit als die Fürer und Entscheider bei der ganzen Untersuchung anzusehen seien“, also den vollen geschichtlichen Quellenwert auch des johanneischen Evangeliums entschieden anerkennend, sucht er darin die sämtlichen Zeitverhältnisse der Geschichte Jesu mit möglichster wissenschaftlicher Schärfe chronologisch zu fixiren. Für die an der Spitze des Werks untersuchte Geburts- und Kindheitsgeschichte gewinnt er das J. 750 der Stadt Rom als Geburtsjar des Herrn, wofür sowol astronomische Kombinationen in Betreff des Sterns der Magier als exegetische Untersuchungen der Lukasstellen 2, 2 und 3, 23 (mit komparativischer Deutung des πώτη der ersten Stelle, = πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν, κτλ.) ihm den Weg bauen müssen. Weitere Untersuchungen gelten dem Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens des Täufers sowie des Tauftags Jesu, der Gefangennehmung des Täufers (nach ihm in die Zeit des Purimfestes 782 fallend, wofür u. a. das σάββατον δευτερόπρωτον Luk. 6, 1 geltend gemacht wird), der Succession der Begebenheiten wärend Jesu galiläischer Wirksamkeit und seiner letzten Reisen nach Judäa, sowie endlich der Chronologie der Leidenswoche und der Auferstehungeschichte. Als den Todestag des Herrn gewinnt er, indem er die Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern für eine bloß scheinbare erklärt und die betreffenden Angaben demgemäß harmonisirt, den 15. Nisan = 7. April des Jares 783 p. u., also 30 unserer christlichen Zeitrechnung (vgl. seinen Art. „Ära“ in dieser Encykl, Bd. I, 190—201, besonders S. 196 f., sowie meinen Art. „Jesus Christus“ Bd. VI, S. 664—669). In änlicher strenggläubiger, an die Harmonistik der älteren Orthodoxie mehrfach erinnernder, dabei ungemein gelehrter und scharfsinniger Weise behandelt er einige Jare später die wichtigsten chronologischen Fragen der Apostelgeschichte und der apostolischen Brieflitteratur in seiner „Chronologie des apostolischen Zeitalters“ (Hamburg 1848). Hier waren es namentlich die Zeitpunkte der Steinigung des Stephanus (nach ihm gegen 39), der Bekehrung Pauli (erst 40 unserer Ära), des Apostelkonvents (um 50), des Beginnes der dritten paulinischen Missionsreise (54) und der Dauer der cäsarensischen und römischen Haftzeit (zus. 58—64), die ihn angelegentlich beschäftigten. Die in Apg. 18, 21 mit ἀναβάς kurz angedeutete Jerusalemreise Pauli kombinirte er, abweichend von der Mehrzal der neueren alttestamentlichen Geschichtsforscher, mit der in Gal. 2, 1 ff. beschriebenen; der Annahme einer doppelten römischen Gefangenschaft des Apostels mit dazwischen liegenden Reisen im Orient und in Spanien widersprach er, hielt aber andererseits an der Authenthie der Pastoralbriefe

bestimmt fest, indem er dieselben teils der dritten Missionsreise, insbesondere dem ephesinischen Aufenthalte des Apostels, teils (so den 2. Tim=Br.) der Endzeit der römischen Gefangenschaft zuzuweisen suchte. — Er hat diese Annahmen, denen er mittelst eigentümlich enger Verknüpfung der sie stützenden Kombinationen die Gestalt eines festgeschlossenen hist.=chronologischen Systems zu geben wußte, stets festgehalten. Sie liegen allem, was er in der Folgezeit Chronologisches oder die Chronologie N. T.'s Berürendes publizirte, als unabänderlich feste Voraussetzung zu Grunde, so namentlich einer Anzal ausfürlicher Rezensionen von Werken, die für abweichende Zeitbestimmungen eintraten (z. B. von Weizel und Bleek, in Rheinwalds und Reuters Repertorium 1549 ff., von Anger, in den Jahrbüchern für deutsche Theol., 1864; von Keim, im Beweis des Glaubens, 1870; von Schürer, in den Th. Studien und Kritiken, 1875), nicht minder aber auch den auf Zeitrechnungsfragen oder Materien der neutestamentl. Einleitungswissenschaft bezüglichen Artikeln, welche er zur 1. und 2. Auflage der Prot. R.=Enc. beisteuerte (vgl. außer den oben cit. besonders noch die Artikel „Timotheus und Titus, Briefe an", sowie „Zeitrechnung Biblische" in der 1. Auflage), sowie endlich den Publikationen selbständiger Art, worin er die betreffenden Verhältnisse aufs neue zu erörtern oder wenigstens zu berüren Gelegenheit nahm.

Die Schriften Wieselers aus seiner Kieler und Greifswalder Zeit gehören der Mehrzal nach dem gleichen Bereiche neutestamentl.=isagogischer und =historischer Fragen an, wie jene beiden Hauptwerke aus der Göttinger Epoche. Sie lassen aber neben dem chronologischen Untersuchungsmaterial auch sonstige historisch=historisch=kritische, sowie gelegentlich auch rein exegetische und biblisch=theologische Stoffe als Gegenstände ihrer Darlegung hervortreten. Von erheblichem Belang, beides in isagogischer wie in exegetischer Hinsicht, sind der „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" (1859), sowie die „Untersuchung über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Leser" (erschienen in Gestalt zweier akademischer Programme, Kiel 1880 und 1861, und bemerkenswert wegen der Energie und des relativ günstigen Erfolges, womit darin die Verfasserschaft des Barnabas in Bezug auf den Brief verfochten wurde) — beide rücksichtlich einzelner in ihnen enthaltener Ausfürungen auch noch in späteren Publikationen eingehender retraktirt und verteidigt (vgl. „Die Lehre des Hebräerbriefs und der Tempel von Leontopolis", Theol. Studien und Kritiken, 1867, Heft IV, sowie die durch einen Angriff W. Grimms in Jena provocirte Streitschrift: „Die deutsche Nationalität der Galater", Gütersloh 1877; auch den Artikel „Galater, Brief an die", in Bd. XIX von Aufl. 1 dieser Encykl.). — Eine Reproduktion des Hauptinhalts seiner Chronolog. Synopse, unter Hervorhebung verschiedener neuer Gesichtspunkte und Anfügung mehrfacher Ergänzungen bot Wieseler in seinen „Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte", Gotha 1869 (vgl. das ausfürliche Referat im Beweis des Glaubens, 1869, S. 374 ff.). — In den Untersuchungen „Zur Geschichte der neutestamentl. Schrift und des Urchristenthums", Leipzig 1380) stellte W. drei gediegene isagogisch=kritische Studien zusammen, betreffend 1) die korinthischen Parteien und deren Verhältnis zu den Irrlehrern in den Briefen an die Galater und Römer sowie in der Apokalypse; 2) die Lehre und die Abfassungsverhältnisse des Römerbriefs; 3) den Verfasser, die Entstehungszeit sowie die Auslegungsmethode der johanneischen Apokalypse. — Ausschließlich exegetischen Inhalt bot die Gratulationsschrift zum Jubiläum Jul. Müllers: „Über Röm. 7, 7—25" (Greifswald 1875). — Auch über das neutestamentliche Forschungsbereich im engeren Sinne hinaus hat er in einigen seinen letzten Jaren angehörigen Publikationen seine schriftstellerische Tätigkeit, besonders in chronologischer Hinsicht, erstreckt. So namentlich in der eine Reihe kritischer Auseinandersetzungen mit Keim, Lipsius, A. Harnack, Fr. X. Kraus rc. umschließenden gehaltvollen Broschüre: „Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum 3. Jahrhundert historisch und chronologisch untersucht", Gütersloh 1878 (mit Untersuchungen über die Zeitpunkte der Martyrien des Ignaz Polykarp, Sagaris, Justin rc., über die Reskripte der Kaiser Hadrian und Antonin, u. s. f.), sowie in mehreren dieser Publikation teils vor=

ausgegangenen, teils gefolgten Zeitschriftenartikeln (z. B. über die Assumptio Mosis, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1868; über den Barnabasbrief, das. 1870; über den Clemensbrief an die Korinther, ebendas. 1877; über das 4. Buch Esra, Theol. Studien und Kritiken, 1870; über das Todesjar Polykarps, das. 1880). — Endlich ist noch zweier dem reformationshistorischen Bereiche angehöriger Arbeiten zu gedenken, welche gleichfalls in der Greifswalder Zeit seines Lehrwirkens und Forschens entstanden. Es sind das seine „Geschichte des Bekenntnisstandes der lutherischen Kirche Pommerns bis zur Einfürung der Union" (zugleich „Beitrag zur Urgeschichte des Lutherthums"), Stettin 1870, sowie seine chronologische Untersuchung „Über einige Data aus dem Leben Luthers" (namentlich über das Geburtsjar, den Beginn des Klosterlebens, und die Romreise des Reformators) in der Kahnisschen Zeitschrift für historische Theologie 1874, IV. **Zöckler.**

Wigand, Johann, lutherischer Streittheolog, Kirchenhistoriker und Bischof des 16. Jarhunderts, ist geboren 1523 zu Mansfeld von armen ehrbaren Eltern. Sein Vater, Johann W., ein frommer, aber ungelehrter Mann, aus Hessen gebürtig, und seine Mutter Katharina hatten ihn früh zum Studium der Theologie bestimmt; oft hatte der Vater an dem Bett seines Sones Gott angefleht, er möge durch seine Gnade ihn tüchtig machen zur Fortpflanzung der reinen evangelischen Lehre, wie sie Luther ans Licht gebracht. Seine erste wissenschaftliche Bildung fand der junge Wigand wie dereinst Luther in der Schule zu Mansfeld, wo damals M. Barthol. Wolfhart (zuletzt Sup. in Hildesheim) und ein Oesterreicher, Dionysius Agrius, ein frommer und treuer Mann, ausgezeichneter Kenner der hebräischen griechischen und lateinischen Sprache, als tüchtige Schulmänner wirkten. Der wolbegabte Knabe gewann die Liebe seiner Lehrer, legte einen guten Grund des Wissens und trieb auch, da er eine helle und wolklingende Stimme besaß, Gesang und Musik mit Lust und Erfolg. 1539 ging er auf die Universität Wittenberg, die damals in ihrer höchsten Blüte stand, um vor allem Luthers Vorlesungen und Predigten, aber auch Melanchthon, Cruciger, Jonas, Veit Windsheim u. a. zu hören. Schon nach 2 Jaren übernahm er auf den Wunsch seiner Eltern und den Rat seiner Freunde ein Lehramt an der Schule zu St. Lorenz in Nürnberg (1541), wo er A. Osiander, Veit Dietrich, Venatorius predigen hörte, legte es aber schon nach 3 Jaren wider nieder, weil es ihn trieb, nach Wittenberg zurückzukehren und hier sein unterbrochenes Studium fortzusetzen (1544). Nachdem er 1545 die Magisterwürde erlangt, war seine Absicht, noch einige Jare in Wittenberg zu bleiben und hier ganz der Theologie sich zu widmen. Aber Luthers Tod im Februar 1546 und der Ausbruch des Kriegs vereitelten seinen Plan und bestimmten ihn zu Michaelis dieses Jares dem an ihn ergangenen Rufe zu einem Predigtamt in seiner Vaterstadt zu folgen, zunächst als Hilfsprediger des bejarten Pastors Seligmann, dann als dessen Nachfolger. Der damalige Superintendent der Mansfeldischen Kirchen, M. Johann Spangenberg in Eisleben (s. R.=E. XIV, S. 467 ff.) ordinirte ihn, und es war dies, wie W. selbst in seiner Autobiographie bemerkt, die erste Ordination, die in der Kirche zu Mansfeld seit der Reformation vorgenommen wurde. Neben gewissenhafter Verwaltung des Predigtamts gab er auch Unterricht an der Schule, besonders in Dialektik und Physik, und trieb, in Gemeinschaft mit dem Superintendenten G. Oemler in Stolberg, einem geborenen Mansfelder, botanische Studien, wozu er auf der Universität Wittenberg die Anregung erhalten und wozu die reiche Flora der Umgegend einlud. Aber auch mit seinen ersten litterarischen Versuchen trat er jetzt hervor: auf J. Spangenbergs Veranlassung schrieb er eine Widerlegung der im Jare 1549 erschienenen Institutio Moguntina oder des großen Katechismus von Michael Helding B. von Sidon i. p. (Catechismi majoris Sidonii refutatio, Magdeburg 1550, und Warnung vorm Katechismo Sidonii, vgl. R.=E. XIV, 216). An den jetzt beginnenden adiaphoristischen Streitigkeiten beteiligte er sich als einer der eifrigsten Kampfgenossen des Flacius und der Gnesiolutheraner mit einer Schrift de neutralibus et mediis, Frankfurt 1552,

sowie später durch eine gemeinsam mit Judex herausgegebene Schrift de adiaphoristicis corruptelis, Magdeburg 1559. Lebhafter noch war seine Beteiligung am Majoristischen Streit. Mit anderen Predigern der Grafschaft Mansfeld widersetzte sich W. der Ernennung Georg Majors zum Inspektor der mansfeldischen Kirchen und wusste den Grafen Albrecht von Mansfeld zu bewegen, Major aus seinem Gebiet zu verweisen (1552), indem er behauptete, dass dieser mit seiner Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit von der reinen Lehre abgewichen sei (s. d. Art. Majoristischer Streit R.-E. IX, 156 ff.; Salig I, 639, wo Briefe von Wigand an Major mitgeteilt sind; Planck IV, 1171). Warscheinlich war Wigand auch Verfasser des 1553 von den Mansfelder Predigern erlassenen „Bedenkens, daß diese Proposition oder Lehre nicht nütz, noth noch wahr sei und one Ärgerniß in der Kirche nicht möge gelehrt werden: dass gute Werke zur Seligkeit nötig sind, und dass es unmöglich sei, one gute Werke selig zu werden" (Magdeburg 1553) sowie der „Antwort der Prediger in der Grafschaft Mansfeld auf Stephani Agricolä, Pfarrer zu Helbra, ausgegangene Schlußreden und Schmähschriften, die neue Lehre, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig seien, belangend", 1553 (vgl. Planck 494 ff.).

1553 wurde W. an die Stelle des aus Regensburg vertriebenen, jetzt wider dahin zurückgekehrten Nikolaus Gallus (vgl. R.-E. IV, 743) zum Pfarrer an der Ulrichskirche und Superintendenten in Magdeburg erwält. Sein Eintritt in dieses neue Amt stieß anfangs auf Schwierigkeiten, da einerseits die Grafen von Mansfeld ihn nicht wollten ziehen lassen, andererseits ein Teil des Domkapitels in Magdeburg die Stadt wider katholisch machen wollte. Es gelang ihm, diese Hindernisse zu überwinden. Er ließ sich von den katholischen Kanonikern nicht einschüchtern und gewann sogar einige derselben für die evangelische Lehre. Mit großem Eifer widmete er sich seinen geistlichen Amtsgeschäften und beteiligte sich fortwärend lebhaft an den verschiedenen theologischen Streitigkeiten jener Zeit. So unterzeichnete er am 10. Januar 1555 das von der Magdeburgischen Kirche aus Anlass der Osiandrischen Streitigkeiten erlassene Gutachten, das eine den Anhängern Osianders in Preußen vorzulegende Widerrufsformel, eventuell Suspension und Exkommunikation derselben vorschlug (s. Planck IV, 422 ff.; Jo. Wigandus, De Osiandrismo, 1586). 1556 schrieb er eine Schrift gegen die Jesuiten und gemeinsam mit Flacius eine Schrift über die Eisenacher Synode gegen Justus Menius (Sententia Wigandi et Flacii de scripto synodi Isenacensis); 1557 eine Schrift gegen die Sakramentirer (Argumenta Sacramentariorum refutata, Magdeburg 1557), wie er auch der warscheinliche Verfasser des 1557 von Westphal in seiner Confessio fidei publizirten Responsum der Magdeburger Prediger über die Abendmalslehre ist (vgl. Corp. Ref. 37 prolegg. S. XXII). Im Januar 1557 nahm er teil an der sog. Coswiker Handlung; ja er besonders soll es gewesen sein, der bei diesem Anlass in stürmischer Weise ein schrofferes Auftreten gegen Melanchthon verlangte („die Hunde müssen lauter bellen, damit der Ochs endlich einmal aufwache"), vergl. die Acta Coswic. im C. Ref. Vol. IX, S. 23 ff. und Preger II, 33 ff. Überhaupt erscheint er in dieser ganzen Zeit mit seinem jüngeren Kollegen Matthäus Judex als einer der eifrigsten Parteigenossen des Flacius im Kampf gegen den philippistischen Adiaphorismus, Majorismus, Synergismus (vergl. auch seine Schriften methodus doctrinae Christi in Magdeb. et Jenensi ecclesia tradita 1558, und die zugleich mit Judex herausgegebene de adiaphoristicis corruptelis 1559). Von besonderer Wichtigkeit aber wurde seine damalige intime Freundschaft mit Flacius dadurch, dass dieser in Wigand seinen bedeutendsten Mitarbeiter und Fortsetzer seines großen kirchengeschichtlichen Werkes gewann: schon bei den 4 ersten, zu Magdeburg ausgearbeiteten, seit 1560 zu Basel gedruckten Centurien waren die beiden Prediger von der Ulrichskirche, Wigand und Judex, die Hauptmitarbeiter und Mitredaktoren; als Flacius im April 1557 nach Jena zog, fiel jenen beiden die Hauptarbeit zu, wenn auch Flacius immer noch „Kapitän" blieb (opus historicum apud nos continuabiter ita, ut nihilominus Illyricus summum Nauclerum agat etiam absens et interdum etiam praesens schreibt Wigand 1557 an Gallus), und als das Magdeburger Unter-

nehmen noch vor dem Erscheinen der ersten Bände von Wittenberg und Leipzig aus in gehässiger Weise angegriffen und insbesondere Flacius verleumdet wurde, so waren es Wigand und Judex, die für den angegriffenen Freund und für das gemeinsame Werk öffentlich in die Schranken traten mit der Schrift: De ecclesiastica historia, quae Magdeburgi contexitur, narratio contra Menium et Scholasticorum Wittebergensium epistolas etc., Magdeburg 1559 (vgl. Preger II, 423 ff.).

Nach siebenjäriger Wirksamkeit in Magdeburg erhielt Wigand von den Ernestinischen Herzogen, den Sönen des Kurfürsten Johann Friedrich, den Ruf als Professor der Theologie an die Universität Jena. Nach Ostern 1560 traf er hier ein und verband sich sofort mit seinen Kollegen Flacius, Judex, Musäus, zur Aufrechthaltung der strengsten lutherischen Orthodoxie in den sächsischen Landen und an der Ernestinischen Landesuniversität nach den Normen des 1559 publizirten Weimar'schen Confutationsbuches und zur Fernhaltung aller abweichenden Lehren durch strengste Handhabung der Kirchen- und Lehrzucht. Gleich nach seiner Ankunft (21. April 1560) unterzeichnet W. das an den Herzog Christoph von Würtemberg gerichtete Scriptum theologorum Jenensium, worin sie demselben die Bitte um eine lutherische Generalsynode dringend ans Herz legen. So erfolglos diese Bitte, so folgenreich war dagegen das im August desselben Jares zu Weimar gehaltene Kolloquium zwischen V. Strigel und Flacius, dem Wigand nicht bloß als Zeuge, sondern auch als Protokollfürer anwonte, s. Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matth. Flacium Ill. et Vict. Strigelium publice Vinariae anno 1560 habita, von Wigand nachgeschrieben, herausgegeben von Simon Musäus 1562 (vgl. Preger II, 127). Hier war es aber auch, wo Wigand gleich nach der Sitzung seinen Freund und Kollegen Flacius bat (fraterne et fideliter admonuit), von der Verteidigung seines Satzes, dass die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei, abzustehen, um nicht sich und der guten Sache zu schaden. Auch unterließ W. nicht, später seine Gegengründe ihm schriftlich mitzuteilen (Collatio Wigandi et Illyrici 1561). Viele, insbesondere der Herzog Johann Friedrich der Mittlere, fingen jetzt an, in ihrem Urteil über den Synergismus schwankend zu werden. Der zelotische Eifer aber, mit welchem die 4 Jenenser Theologen Flacius, Wigand, Judex und Musäus den auf Beilegung des Streites abzweckenden Maßregeln des Herzogs und seines Kanzlers Brück entgegentraten, insbesondere ihre fortgesetzte Kanzelpolemik gegen Strigel und seine Anhänger, ihre Beteiligung an dem Wesenbeck'schen Handel, ihr Protest gegen die Einsetzung eines herzoglichen Konsistoriums, gegen die Übertragung des Bannes und der theologischen Bücherzensur an dasselbe (Juli 1561), sowie endlich das beleidigende Schreiben, das Wigand und Flacius am 9. November an ihren Kollegen Joh. Stößel richteten (s. R.-E. Bd. XIV, 750), fürte die bekannte Katastrophe herbei. Auf die Klage Stößels und des akademischen Senats erschien am 25. November eine herzogliche Kommission in Jena, welche Wigand und Flacius nach kurzer Procedur ihrer Ämter entsetzte, nachdem Judex schon am 1. Oktober von demselben Schicksal betroffen, Musäus schon am 10. September auf sein Ansuchen entlassen war (s. die ausfürlichen Verhandlungen bei Preger II, 142 ff.; Beck, Joh. Friedrich der M., I, 375 ff.).

Wigand ging nach Magdeburg zurück, wo der seit 1560 hier eingetretene Superintendent T. Heßhusen (s. R.-E. VI, 77) seiner sich annahm, jedoch seine Wideranstellung in seiner früheren Ulrichsgemeinde vergebens betrieb. Der Magistrat widersetzte sich standhaft, wie Wigand glaubte, hauptsächlich auf Betreiben des Syndikus Franz Pfeil und des Schulrektors Siegfried Sack. Wigand blieb daher nur einige Monate in Magdeburg als Gast und erließ von hier aus mit Judex eine Censura de Victorini declaratione sive potius occultatione errorum (datirt vom 24. Mai, gedruckt zu Regensburg 1562), eine „Antwort auf den gedruckten Lügenzettel wider die Geister der Finsterniß" 1562, s. l., d. h. Beantwortung einer officiösen, auf Veranlassung des Weimarer Hofes publizirten „Neuen Zeitung von Enturlaubung Flacii Ill. und seiner Rotte aus der Universität", sowie eine Censur der sog. Stößel'schen Superdeklaration unter dem

Titel De cothurno Stoesselii super cothurnum V. Strigelii (vergl. R.-E. XIV, S. 751 und 789).

Unterdessen war ein Ruf der beiden Herzöge von Mecklenburg, Johann Albrecht und Ulrich, zur Superintendentur in Wismar an Wigand gelangt. Um Michaelis 1562 trat er sein neues Amt an, bemühte sich besonders um Einfürung des Katechismusunterrichts und Herstellung der Lehreinheit unter den Predigern, um Ordnung und Erbauung der Gemeinde, kämpfte mit Sakramentirern und Anabaptisten, erhielt den 12. Juli 1563 von Rostock die theologische Doktorwürde und gewann die Gunst seiner fürstlichen Herren. Auch seine litterarische Tätigkeit eröffnete er wider mit neuem Eifer, schrieb Kommentare zu den Propheten, arbeitete gemeinsam mit seinen jüngeren Kollegen M. Judex († 1564) eifrig an der Fortsetzung der Centurien, von denen Cent. V und VI 1562, Cent. VII und VIII 1564, Cent. IX 1565, Cent. X und XI 1567 erschienen, die letzteren unter Mitarbeit von Wigands Schwiegerson Andreas Corvinus, sowie von Thomas Holzhuter, Prediger in Wismar (vgl. Preger II, 427; Allg. Biogr. XIII, 30 f.). Daneben beteiligte er sich wider durch eine Reihe von Streitschriften an den alten und neuen theologischen Streitigkeiten: so schrieb er de libro arbitrio 1562, de opinione Eberi de Coena 1563, errores Majoris 1563, Syntagma seu corpus doctrinae V. et N. Ti. 1564, de Deo methodus 1566, Synopsis Antichristi 1567, de communicatione idiomatum 1568, Erinnerung von der neuen Buße D. Majoris 1568 rc. Auch für den lutherischen Prediger B. Morgenstern in Thorn, der mit den böhmischen Brüdern in Streit geraten war, trat er in die Schranken, schrieb contra Arianos in Polonia 1566, nahm sich Morgensterns in einem Responsum an, konnte aber den unverträglichen Eiferer vor der in Thorn wie zuvor in Danzig über ihn verhängten Amtsentsetzung (1567) nicht schützen (vgl. Salig II, 638 f.). Über Wigands Beteiligung am Saligerschen Abendmahlsstreit s. Wiggers Zeitschr. für hist. Theol. 1848, S. 613 ff.

Mit der Ächtung und Gefangennahme des Herzogs Johann Friedrich des Mittleren 1567 trat auch für Wigand eine neue Wendung ein. Der Bruder und Nachfolger des Geächteten, Herzog Johann Wilhelm, nahm den früheren Plan wider auf, Jena zur Pflanzstätte des reinen Lutertums zu machen, entließ deshalb 1568 die der philippistischen Partei angehörigen Jenenser Theologen Stößel, Freihub, Salmuth, Selnecker, und rief neben anderen Gnesiolutheranern, wie Cölestin, Kirchner, auch Wigand aus Wismar nach Jena zurück. Wenige Tage nach Michaelis 1568 traf er hier ein, wurde aber sofort nach Altenburg beordert, um an dem daselbst zwischen den herzoglichen und kurfürstlichen Theologen unter dem persönlichen Vorsitz des Herzogs Johann Wilhelm abzuhaltenden Kolloquium teilzunehmen (21. Oktober 1568 bis 9. März 1569). Das Gespräch (s. Planck VI, 335; Heppe II, 205; R.-E. XI, 602 ff.), bei welchem Wigand mit seinen beiden Kollegen Cölestin und Kirchner Hauptvertreter der gnesiolutherischen Partei war, endigte bekanntlich völlig erfolglos und diente nur dazu, die Spaltung zwischen den herzoglich-sächsischen und kursächsischen Theologen und Kirchen zu vergrößern. Nach Jena zurückgekehrt, wo W. das dreifache Amt eines Professors, Pastors und Superintendenten übernahm, geriet er sogar mit seinem alten Freund Flacius, mit dem er noch 1569 die zwölfte Centurie der Kirchengeschichte herausgegeben hatte, in Streit wegen seiner schon 1560 geäußerten, 1567 erneuerten und weiter ausgefürten Lehre von der Erbsünde. Seit dieser Zeit war ein völliger Bruch zwischen Flacius und den Jenensern eingetreten. Die Bitte um eine Unterredung, die Flacius von Kahla aus an Wigand und Heßhus gerichtet, wurde von diesen abgewiesen: sie wollten mit dem alten Freunde nichts mehr zu tun haben (1570), um nicht selbst in den Verdacht des Flacianismus zu kommen. In einer Disputation vom 5. Mai (propos. de peccato, de quibus disputabitur in acad. Jenensi, Jena 1570) trat Wigand offen gegen Flacius auf und gehörte von jetzt an zu den eifrigsten Bestreitern des flacianischen „Manichäismus“, gegen den er eine ganze Reihe von Streitschriften und Disputationsthesen losließ, nicht one die gegnerische Lehre durch Missverständnis oder falsche Konsequenzmacherei zu verdrehen und zu karikiren: so die Schriften Von der

Erbsünde, Lehre aus Gottes Wort, aus dem Düringischen Corpore Doctrinae und aus D. Luthers Büchern, Jena 1571 (lat. Übersetzung von Kirchner 1572); De monstris Manichaeorum 1571; Septem spectra Manichaeorum 1571; De turbationibus in mundo; Rationes cur haec propositio: peccatum est corrupta natura, nequeat consistere 1572; De dicto Joannis: peccatum est anomia 1574; De imagine Dei et larva diaboli 1573; De Manichaeismo renovato 1587 (Preger II, 352 ff.; C. Schmid, des Flacius Erbsündenstreit: Zeitschrift für histor. Theologie 1849; vgl. R.-E. IV, 566; XIV, 470 f.).

Bei Herzog Joh. Wilhelm stond Wigand in hoher Gunst: er hielt in seinem Auftrag eine Kirchen- und Schulvisitation in den thüringischen Landen, begleitete ihn 1570 zum Reichstag nach Speier, bestärkte ihn aber auch in seiner Abneigung gegen den kursächsischen Philippismus wie gegen die Pacifikationsversuche Jakob Andreäs, als dieser auf seinen Konkordienreisen 1569 und 1570 mit seinen fünf Friedensartikeln nach Jena und Weimar kam: vgl. der Theologen zu Jena Bedenken und Erinnerung auf einen Vorschlag einer Konziliation in den streitigen Religionssachen, Jena 1569 (unterzeichnet von Wigand, Heßhus, Cölestin und Kirchner), und der Theologen zu Jena Bekenntnis von fünf streitigen Religionsartikeln, Jena 1570.

Kein Wunder, dass jetzt Wigand und Heßhus (trotz ihrer indessen eingetretenen Absonderung von der „flacianischen Rotte") dem kursächsischen Hof, insbesondere dem längst aufs äußerste gereizten Kurfürsten August als die kirchlichen Hauptstörenfriede, als „ehrenrührige Betrüber gemeinen Friedens" erschienen. Als daher nach Johann Wilhelms Tod 1573 Kurfürst August die vormundschaftliche Regierung der Ernestinischen Lande an sich nahm, wurden beide abgesetzt und „binnen 4 Tagen" aus den sächsischen Landen verwiesen. Sie gingen nach Braunschweig, wo der Rat ihnen zu wonen gestattete, unter der Bedingung, dass sie nichts schreiben, woraus der Stadt Schaden erwachsen könnte, und wo Herzog Julius und Martin Chemnitz ihrer sich annahmen. Letzterer war es auch, der den beiden Vertriebenen Rufe nach Preußen verschaffte: zuerst ging Heßhus dorthin als Bischof von Samland, zu welchem Amt schon Mörlin sterbend ihn vorgeschlagen, Herzog Albrecht Friedrich ihn berufen hatte; bald darauf folgte ihm Wigand, der zunächst als professor theologiae primarius an die Universität Königsberg berufen war und sein dortiges Amt mit einer Rede de arca Noae und einer disp. de ecclesia antrat; zwei Jare darauf, nach dem Tode des alten Bischofs Joh. Venetus († 3. November 1574) wurde er zum Bischof von Pomesanien erwält und am 2. Mai 1575 von seinem Kollegen Heßhus im Königsberger Dom geweiht. Neben seinen Amtsgeschäften — Predigten, Vorlesungen, Visitationen, Examinationen und anderen Konsistorialgeschäften — setzte W. auch hier wider seine kirchengeschichtlichen Arbeiten fort, beteiligte sich aber auch hier wider an alten und neuen theologischen Streitigkeiten und verfasste eine Reihe von Streitschriften, die teils auf den alten osiandristischen und stankaristischen Streit sich bezogen, teils auf den seit 1574 in der Exegesis perspicua offen hervorgetretenen kursächsischen Kryptocalvinismus (so seine Analysis Exegeseos Sacramentariae und Argumenta Sacr. refutata), teils endlich auf einen neuen, zwischen Wigand und seinem Kollegen Heßhus ausgebrochenen Streit über die Menschheit Christi (s. R.-E. IV, 78; Wilkens Heßhusius 206 ff.; Dorner, Christologie, II, 687; C. A. Hase in der Allg. deutschen Biogr. Bd. 22, S. 229 f.).

Wer und was den ersten Anlass zur Entzweiung der beiden, durch gemeinsame Schicksale und Kämpfe bisher so eng verbundenen Theologen und Bischöfe gegeben, — darüber lauten die Nachrichten und Vermutungen verschieden. Die böse Welt meinte, es sei gemeiner Neid gewesen, was den Grund legte zu der gegenseitigen Entfremdung: Heßhus habe das Bistum Pomesanien 1574 seinem Schwiegervater Musäus zuwenden wollen, Wigand dagegen nach dem Bistum Samland als der besseren Pfründe sich gelüsten lassen: „man wollte mich vertreiben", sagt Heßhus, „und meinen Platz haben". Den eigentlichen Anstoß aber, oder wenigstens den Vorwand gab eine dogmatische Streitfrage. Noch im Jare 1576 waren beide preußische Bischöfe gemeinsam von Jakob Andreä und Chemnitz

zur Begutachtung des Torgischen Buches aufgefordert worden; beide reichten ihr Bedenken im September beim Herzog ein; auf Befehl desselben stellte Heßhus beide zusammen, und Wigand unterschrieb 8 Januar 1577 die von Heßhus redigirte „Censur“, worin das Torgische Buch, wenn auch nicht one einzelne Ausstellungen, doch im Ganzen für „ein herrlich und trefflich Scriptum“ erklärt wird. Wärend aber so in Deutschland die Konkordie sich vorbereitete, für die man auch die preußische Kirche zu gewinnen hoffte, war hier bereits ein neuer christologischer Streit ausgebrochen, der mit den auch zwischen den Konkordienmännern unausgeglichenen Fragen über die Idiomenkommunikation zusammenhing. Heßhus hatte 1574 in seiner Adsertio testamenti Christi den Satz aufgestellt, dass man nicht bloß in concreto sagen könne, Christus ist allmächtig, allwissend, anzubeten etc., sondern auch in abstracto: humanitas Christi est omnipotens, adoranda. Diese Lehre fand vielfachen Widerspruch. An die Spitze der Gegner stellten sich zunächst vier preußische Prediger, die sämtlich mit Wigand näher befreundet oder verwandt waren: sein Schwager Konrad Schlüsselburg, Hieronymus Mörlin, der Son des verstorbenen Joachim M., B. Morgenstern (s. o.) und der Hofprediger Wedemann oder Widmann, ein geborener Schwabe, aus Tübingen gebürtig. Heßhus, wegen seiner Lehre interpellirt, weigert sich, dieselbe zu widerrufen. Es wurden Kontroverspredigten gehalten, Streitschriften gewechselt, Gutachten von auswärtigen Theologen eingeholt. Wigand schwieg anfangs, wandte sich dann brieflich an Heßhus und bat ihn freundlich, dem Ärgernis zu steuern und seinen Satz zurückzunehmen. Da dies nichts fruchtete, so beteiligte er sich am 16. Januar 1577 an einer Pastoralkonferenz, die jenen Satz als einen abscheulichen und gotteslästerlichen verdammte und von Heßhus einen förmlichen und öffentlichen Widerruf forderte. Eigensinnig, wie immer, verweigerte Heßhus den Widerruf, indem er seinen Satz höchstens als missverständlich, nicht als falsch erkennen wollte. Er wurde deshalb am 5. Mai 1577 vom Herzog seiner Professur wie seines Bistums entsetzt, die Verwaltung des letzteren aber seinem bisherigen Kollegen Wigand übertragen, der von jetzt an bis zu seinem Tod beide preußische Bistümer in seiner Hand vereinigte. In der preußischen Kirche dauerte der wildeste Parteikampf zwischen Wigandianern und Heßhusianern, Abstraktern und Konkretern noch jarelang fort: die heßhusische Lehre galt als nestorianisch; die siegreiche Partei verlangte die Absetzung der Gegner (vgl. Wigands Schrift: Wider den blauen Dunst eines neuen Propheten, Königsberg 1577, und seine handschriftliche Historia controversiae Hesshusianae auf der Wolfenb. Bibl.). Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg, der 1577 als Kurator des blöden Herzogs Albrecht Friedrich die Regentschaft über über das Herzogtum Preußen übernahm, verlangte ein Gutachten über den Streit und die Mittel zu seiner Beilegung von den in Schmalkalden, später in Herzberg versammelten deutschen Theologen. Das Herzberger Gutachten, d. d. 25. August 1578, unterzeichnet von Andreä, Chemnitz, Selnecker, Muskulus und Körner, tadelt an Wigand das Doppelte, erstens dass er zu der Lehre seines Kollegen zu lange geschwiegen, zweitens dass er nachher bei dem Verfaren gegen ihn die rechtlichen Formen nicht eingehalten, indem er Ankläger, Zeuge und Richter in einer Person gewesen; er riet daher zur Absetzung Wigands, zur Abschaffung der bischöflichen Würde in Preußen und zur Einsetzung eines aus Juristen und Theologen bestehenden herzoglichen Konsistoriums (s. das Gutachten in Leukfelds Hist. Heshusiana und den Bericht von Chemnitz an H. Julius von Braunschweig bei Heppe IV, S. 60 ff. Beil.: „Wigand müsse enturlaubt werden, weil er in der Sache nicht bloß nachlässig, sondern auch untreu erfunden und dieses Ärgernisses Hauptursach sei“). Der Königsberger Hof war Willens, diesem Ratschlag zu folgen und Wigand zu entlassen. Die Landstände aber drangen auf Beibehaltung beider Bistümer und Widerbesetzung des erledigten Bistums Samland. So gelang es Wigand, sich bis zu seinem Tod im Besitz beider zu behaupten. 1570 gibt er zunächst für die Kirchen und Schulen in Pomesanien, dann auch für die des Bistums Samland ein Corpusculum doctrinae sanctae pro ecclesiis et scholis heraus, das auch in die deutsche und polnische Sprache

übersetzt wurde; 1579 unterschreibt er mit den anderen preußischen Predigern die Konkordienformel (s. Hartknoch S. 487; Heppe IV, 260), da man „das vorgelegte korrigirte Exemplar Gottes Wort gemäß befunden"; im Juni 1581 kam dann auch durch die Bemühungen des Markgrafen eine Aussönung der beiden Parteien in der preußischen Geistlichkeit zu Stande. Seine letzten Jare scheint der streitbare Theolog, jetzt im Besitz seiner zwei Bistümer der mächtigste Prälat der lutherischen Kirche, vollends im Frieden verlebt zu haben, soweit ihm dieser nicht durch häusliches Kreuz gestört wurde. Er war dreimal verheiratet; seine dritte Frau, aus adeliger Familie, soll ihm viel Hauskreuz gemacht haben, seine Kinder meist vor dem Vater gestorben sein. Er selbst erfreute sich in seinen alten Tagen, wie dereinst in der Jugend, an den Blumen seines Gartens und anderen naturhistorischen Liebhabereien (vgl. seine Schrift de sale, succino, alce et herbis in Borussia nascentibus, nach seinem Tod erschienen 1590); aber auch an seinem Lebenswerk, der Kirchengeschichte, arbeitete er noch in Preußen fort und hat die XIV., XV., XVI. Centurie nahezu vollendet hinterlassen, als er in seiner bischöflicher Residenz zu Liebemühl in Preußen, 64 Jare alt, am 21. Oktober 1587 starb. Zur Grabschrift hatte er sich schon lange vor seinem Tod den Vers erwält:

In Christo vixi, morior vivoque Wigandus:
Do sordes morti, caetera Christe tibi.

Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens ist seine Autobiographie (das Original, von ihm selbst mit eigener Hand in lateinischer Sprache geschrieben, auf der Königsberger Stadtbibliothek), abgedruckt in der „Fortgesetzten Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen", Leipzig 1738, S. 601—620, nebst ausfürlichem Verzeichnis seiner dogmatischen, exegetischen, polemischen, historischen Schriften, seiner Reden, Disputationen, Lehrbücher, Leichenpredigten, Streitbücher. Damit vergleiche seines intimen Freundes Conrad Schlüsselburg Oratio funebris de vita et obitu D. J. Wigandi, Frankfurt 1591, 4°; vergl. auch dessen Epistolae clariss. theol. 1624; ferner Melchior Adam, Vitae Germ. theol., 603 ff.; Zeumer, Vitae prof. Jenensium, S. 43 ff.; Salig, Geschichte der Augsburg. Confession, Bd. I, 639 ff.; III, 279 ff.; Arnold, Preuß. KG. 346 ff.; Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie, S. 643 ff.; J. G. Walch, Hist. und theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, I, 57 ff.; IV, 100 ff.; J. G. Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs, IV, 195 ff.; Döllinger, Reformation, II, 476; Preger, Flacius, Bd. I, 82 ff.; II, 34 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol., I, 97; Heppe, Gesch. des Protestantismus, II. und III; Schulte, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Magdeb. Centurien, Neiße 1877; Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie, 1885, S. 328 ff. **Wagenmann.**

Wigbert, Abt von Fritzlar. Unter den Freunden und Mitarbeitern des Bonifatius tragen mehrere den Namen Wigbert (Whigbert, Wicbert, Wiehtberht). Am bekanntesten ist der erste Abt des Klosters Fritzlar. Im Jare 836, also ungefär hundert Jare nach den Ereignissen, verfaßte Lupus von Ferrières auf den Wunsch des Abtes Bun von Hersfeld seine Biographie. Nur dürftige Nachrichten scheinen ihm zu Gebote gestanden zu haben: er bietet kaum mehr als die Umrisse des Lebens seines Helden. Unter Karl Martell veranlaßte Bonifatius denselben, der älter war als er, aus England nach Deutschland zu kommen; nachdem Bonifatius Bischof von Mainz geworden, übertrug er ihm die Leitung der Abtei Fritzlar, später versetzte er ihn nach Ordruff, von wo er jedoch nach einigen Jaren nach Fritzlar zurückkehrte. Dort brachte er den Rest seiner Tage zu; wenn die Beziehung der Zeitangabe in der praefatio auf den Tod Wigberts richtig ist, so starb er im Jare 747. Weiter wird berichtet, daß sein Leichnam bei einem Einfall der Sachsen nach Buraburg geflüchtet und einige Jare darnach durch Erzbischof Lull nach Hersfeld gebracht wurde. Außerdem enthält die Biographie nur das übliche, wenig charakteristische Lob des Heiligen und eine Anzal Wundergeschichten, Parallelen zu den von anderen Heiligen erzälten. Die Briefe des

Bonifatius füren kaum weiter als die Biographie, da die verschiedenen Träger des Namens Wigbert, die in ihnen vorkommen, nicht sicher zu identifiziren sind. Als gewiſs darf angenommen werden, daſs unser Wigbert der nach ep. 64 ed. Jaffé eben verstorbene Abt Wigbert ist. Dann ist aber der in der Überschrift von ep. 34 genannte Wyigbert nicht der Abt; wäre er es, so würde er an erster, nicht an letzter Stelle genannt sein; warscheinlich befand er sich, als Bonifatius den 34. Brief schrieb (738 oder 739), in Ordruff. Der hier genannte Wyigbert wird vielmehr der ep. 64 neben Mengingotus genannte Presbyter Wigbert sein. Welcher von beiden und ob einer mit dem aus dem Kloster Glastonbury in Somersetshire zu Bonifatius kommenden Priester Wiehtberht, der ep. 98 über seine Ankunft berichtet, identisch ist, läſst sich nicht entscheiden. Ist der Presbyter Wyigbert derselbe Mann, der als Abt Wicbert an Lull schreibt (ep. 130), so ist jener Presbyter, der nach des älteren Wigbert Tod von Bonifatius den Auftrag erhielt, im Kloster zu lehren, später selbst Abt geworden. Er ist es wol auch, der nach Eigil, V. Sturm. 2 Sturms Lehrer in Fritzlar war. Mit Lull korrespondirt endlich noch ein Presbyter Wigberht, der schwerlich mit einem der Genannten identisch ist (ep. 136 f.).

Vita Wigberti bei Mabill. A. S. O. B. III, 1, S. 622 ff. Miracula Wigberti ed. Waitz, M. G. VI, 227 ff. Rettberg, K.-G. Deutschlands, I, 593 f. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 4 Aufl., I, S. 195. Ebert, Gesch. der Lit. des Mittelalters, II, S. 206. Hahn, Bonifaz und Lul, S. 141 ff. **Hauck.**

Wilberforce, William, hervorragender Parlamentarier und Haupt der Antisklavereibewegung in England.— Der Son eines reichen Kaufmanns in Hull, geb. den 24. August 1759, besuchte er unter dem bekannten J. Milner die Schule seiner Vaterstadt, später die Grammar School von Pocklington. Nachdem er, 9 Jare alt, seinen Vater verloren, kam er unter den Einfluſs seiner Tante, einer Methodistin, welche es sich zur Aufgabe machte, das innere Leben des Knaben zu wecken. Von ihr in die Gedankenkreise der hl. Schrift eingefürt und für eine ernstreligiöse Betrachtung des Lebens gewonnen, wandte er sich, rasch ergriffen, schon als Jüngling den religiösen Bestrebungen zu, die mit Wesleys Namen bezeichnet zu werden pflegen.

Diese methodistischen Einflüsse waren seiner Mutter verhaſst. Sie rief den Son nach Hull zurück und suchte ihn durch die Zerstreuungen des Lebens von seinen „kopfhängerischen" Neigungen zu befreien: ein gefärlicher Heilversuch, der aber W. jetzt schon vor sektenhafter Einseitigkeit bewarte und ihn in der kirchlichen Gemeinschaft erhielt, in der er selbst nachher neues Leben zu wecken mitberufen war. — 17 Jare alt, bezog er die Universität Cambridge. In einem Kreise leichtsinniger und roher Studenten drohten die von seiner frommen Tante in ihn gelegten Keime erstickt zu werden. Aber nach einem Jare schon ekelte ihn Spiel und Trank der Genossen an; er brach mit den gefärlichen Freunden und wandte sich anderen Gesellschaftskreisen zu, in denen ihn die Gewandtheit seines Geistes und seine gesellschaftlichen Gaben bald zu einem Mittelpunkt machten.

Als 21järiger Jüngling betrat er die Büne des öffentlichen Lebens. 1780 wurde er von Hull ins Unterhaus gewält. Schon bei den rhetorischen Übungen der Schule hatte er die Aufmerksamkeit seiner Lehrer durch die Gewandtheit im Ausdruck, den Fluſs der Rede und die schlagfertige Antwort auf sich gelenkt. Diese Gabe, verbunden mit feinen Umgangsformen, fürten den jungen Mann in London dem Kreise der geist- und einfluſsreichen Parlamentarier Pitt, Fox und Sheridan zu, mit denen eine lange, warme Freundschaft ihn verband. Im Jare 1784 gelang es ihm, bei Gelegenheit der Bekämpfung des wigghistischen Koalitionsministeriums, sich durch die natürliche Gewalt seiner hinreiſsenden Rede, fast one Kampf, das wichtige Mandat der Hauptstadt des Nordens, York, zu sichern.

Das war für den 25jährigen Mann ein Erfolg, der seine Freunde mit den schönsten Hoffnungen für die Zukunft erfüllte. — Im Besitz eines sehr beträchtlichen Vermögens, einflussreicher und redegewaltiger Parlamentarier, Vertreter eines der bedeutendsten Walkreise und durch innige Freundschaft mit Pitt verbunden, der durch 17 schwierige Jare die Geschicke Englands leitete, sah Wilberforce für seinen politischen Ehrgeiz die glänzendsten Banen eröffnet.

Aber die frommen Eindrücke, die er im Hause seiner Tante empfangen, machten sich um diese Zeit unter den Zerstreuungen des Londoner Gesellschaftslebens geltend. Mit erneuter Macht traten sie auf, als er den von den sog. Evangelicals beherrschten Kreisen nahe kam. Auf einem Ausflug nach Italien (1784) wirkte ein frommer Reisegenosse auf ihn; die Lektüre von Doddridges Ursprung und Entwicklung der Religion fürten ihn zur Selbstprüfung, die Lektüre des N. Test.'s und Gebet endlich zur Umkehr. Von seiner Freundin, der frommen Hanna Moore, auf die philanthropischen Bestrebungen des neuerwachten Glaubens hingewiesen und von dem christlichen Geiste der Zeit ergriffen, sah er jetzt die Aufgabe seines Lebens in der Durchfürung der Forderung einer die realen Lebensformen beherrschenden Religiosität. Als Christ und Gentleman wollte er *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt auf die Welt zu wirken suchen. Jetzt trat ihm jede Aufgabe in das Licht des Evangeliums; die Kraft seiner nun ins Große gehenden Lebensarbeit wurde das sittlich-religiöse Pathos.

Schon in seinen Schuljaren zu Pocklington hatte ihn wie eine Anung seines zukünftigen Lebensberufes der Gedanke von der Fluchwürdigkeit des *Sklavenhandels* ergriffen. Als 15järiger Knabe hatte er einer Yorker Zeitung einen Brief gegen den „Sklavenhandel mit Menschenfleisch" geschickt. — Diesen Gedanken seiner Jugend nahm er als Parlamentarier wider auf und vertrat ihn mit Darangabe seiner besten Kräfte und durch keinen Misserfolg entmutigt, fast 40 Jare seines Lebens.

Schon 1785 sprach er sich dahin aus, er hoffe noch einmal im Stande zu sein, die elende Lage der westindischen Sklaven zu bessern. Ehe er die Aufmerksamkeit des Parlamentes auf die Sache lenkte, verband er sich mit Männern wie Grenville Sharp, Thomas Clarkson und Zach. Macauly, welche durch Vorträge und geschickt gefürte litterarische Fehden die öffentliche Meinung in das Interesse für die Sklaven zu ziehen und dem christlichen Volke von England seine Verpflichtung gegen die Unterdrückten des menschlichen Geschlechtes vorzuhalten suchten.

In dieser Berufung an das öffentliche Gewissen waren die Freunde erfolgreich. Viel schwerer wurde der *Kampf im Parlamente* selbst, wo eine mächtige, von selbstsüchtigen Interessen beherrschte Majorität mit Glück den Sklavenfreunden entgegentrat. Der Leiter der englischen Statsgeschäfte, Pitt, war theoretisch von dem Rechte und der Notwendigkeit der W.'schen Bestrebungen überzeugt, aber statsmännische Erwägungen und politische Kompromisse hinderten ihn, mit seinem ganzen Einflusse one weiteres für die Sache der „Menschenfreunde" einzutreten. Nur mit halbem, oft widerstrebendem Herzen vermochte er den Schritten seines begeisterten Freundes zu folgen. W.'s Feuer aber entzündete überall die Herzen. Sein Eifer trieb unablässig vorwärts.

Sklavenjagd und -handel in Afrika waren ursprünglich im Namen der Menschlichkeit begonnen worden. Weil die von den Eroberern Amerikas niedergehaltenen Stämme den Arbeitsanforderungen ihrer Unterdrücker nicht zu entsprechen vermochten, hatte der edle Las Casas die Einfürung der kräftigeren, widerstandsfähigeren und den Unbilden des Klimas gewachsenen Neger aus Afrika nach Westindien befürwortet. Die Folge war, dass in Afrika eine mit den fluchwürdigsten Mitteln durchgefürte Menschenjagd begann, immer im erhabenen Namen der Menschlichkeit. Zalreiche Sklavenjäger unternahmen nicht nur ihre gemeinsamen Raubzüge, sondern verlockten die Neger selbst, einen Stamm wider den anderen, den Fürsten wider seine Untertanen, durch Bestechungen zu Verrat und Überfall. Die durch die schlechtesten Mittel erworbenen Leute wurden in kleinen

Hafenorten Afrikas aufgesammelt und auf überfüllten Schiffen, auf denen sie der grausamsten Behandlung und unbeschreiblichen Entbehrungen ausgesetzt waren, in die Häfen von Westindien übergefürt, um dort an christliche Pflanzer verkauft zu werden.

Von der „Gesellschaft der Freunde" waren schon zu Anfang des Jarhunderts im Namen des Christentums entrüstete Stimmen über die schmähliche Verletzung der Rechte der Menschennatur erhoben worden. John Woolman und Anthony Benezet hatten die Sache ihrer bedrängten Brüder aufgenommen, und ihrer begeisterten Berufung an das christliche Gewissen und das natürliche Empfinden des Menschen war es gelungen, nicht nur bei den amerikanischen Quäkern die Befreiung aller noch in Dienst befindlichen Sklaven durchzusetzen, sondern auch unter den Freunden in England für die Beseitigung des Sklavenhandels überhaupt zu wirken. Wir können verfolgen, daſs etwa seit 1750 die Quäker die Abolition des Sklavenhandels als eine von ihrer Gemeinschaft als solcher vertretene Forderung aufstellten. Im Jare 1783 legten sie dem Parlamente eine darauf gerichtete Petition vor. Seit 1785 erschienen zalreiche Flugschriften, welche die öffentliche Meinung für die Sache zu gewinnen suchten, darunter die mit durchschlagendem Erfolge wirkende Preisschrift des Cambridger Studenten Thomas Clarkson über die Frage, ob es Recht sei, Mitmenschen wider ihren Willen zu Sklaven zu machen.

Ein Geistlicher, Rev. Ramsay, Lady Middelton und Mrs. Bouverie traten mit der Tatkraft und dem Freimute überzeugter Christen in die Bewegung ein, deren Durchfürung schließlich W. zu seiner Lebensaufgabe machte. In London wurde eine aus 12 Mitgliedern bestehende Gesellschaft gebildet mit Grenv. Sharp und Henry Thornton an der Spitze; in Manchester und anderen Provinzialstädten wurden Zweigvereine ins Leben gerufen; reiche Mittel strömten zu, welche die Fürer in den Stand setzten, ein umfangreiches Beweismaterial zu beschaffen. Die Gesellschaft nahm ein Siegel an, auf dem ein gefesselter Neger abgebildet war mit der Umschrift: „Bin ich nicht ein Mensch und ein Bruder"?

Die Absicht ging nicht auf Sklaven*befreiung* überhaupt, auch nicht auf sofortige Beseitigung des Handels, Ziele, deren Erreichung viele Jare fordern würde, sondern zunächst auf eine *Besserung der Lage* der auf den *Sklavenschiffen beförderten Neger.*

Im Mai 1788 kam die Angelegenheit zum ersten Male vor das Parlament und wurde von W. und seinen Freunden so lange widerholt, bis sie siegreich aus demselben hervorging.

W. sollte selbst die Petition der Londoner Komitees befürworten. Da er erkrankte, trat Pitt an seine Stelle und bat das Parlament, in der nächsten Session in eine Untersuchung der gegen den Sklavenhandel erhobenen Beschwerden einzutreten. Am 21. Mai wurde ein Zusatzantrag eingebracht, der die Verhältnisse auf den Sklaventransportschiffen *sofort* ordnen sollte.

Gegen diese Resolution erhoben die Sklavenhändler von Liverpool und London lebhaften Einspruch. Sie erklärten in einer Kommissionssitzung des Parlaments, die Sklaven seien einer durchaus menschlichen Behandlung unterworfen; die gegenteiligen Behauptungen seien Lüge und Übertreibung. Es wurden Zeugen gerufen, welche aussagten, nichts könne für die Neger gesünder und erquickender sein als eine Seereise auf einem englischen Schiffe, auf dem ihnen genügender Raum gewärt werde, und wo sie „nach Tisch singend und tanzend herumspringen" dürften. Der Prozentsatz der Todesfälle sei ein äußerst geringer u. s. w. — Das Kreuzverhör aber brachte die schauderhaftesten Dinge ans Licht. Es ergab sich, daſs für jeden Sklaven, alt oder jung, groß oder klein, ein Raum von 5' 6" Länge und 16" Breite gewärt wurde; die Zwischendecke waren mit gesunden und kranken Menschen vollgepfropft; nur die wenigsten vermochten in den Transporträumen zu stehen. Je zwei Sklaven waren an Händen und Füßen aneinander und mit einem Ringe ans Verdeck gefesselt; $1^1/_2$—6 Monate mussten sie in dieser Lage verharren. Ihre tägliche Narung bestand aus einem Liter Wasser und zwei Malzeiten Pferdebohnen. Nach dem Essen wurden sie, damit ihnen

die für die Gesundheit nötige Bewegung nicht fehle, mit Peitschen gezwungen, in den Ketten auf dem Verdeck herumzuhüpfen. Das war der Tanz der Zeugen. Es wurde ausgerechnet, daſs bis dahin 10 Millionen Sklaven von Europäern gebraucht worden, und daſs die Engländer allein järlich über 42,000 einfürten. — Vor den Aussagen mehrerer nach Liverpool gesandter Sachverständiger brach die Verteidigung der kaufmännischen Interessen vollends zusammen, und am 11. Juli fand die Bill, welche die Kopfzal der Sklaven für jedes Transportschiff wesentlich ermäßigte, die Bestätigung des Königs.

Das war der erste Erfolg der W.'schen Politik. Wurde gesagt, daſs die — in der Bill freilich nicht ausgesprochene — Legalisirung der Transportverhältnisse eine indirekte Anerkennung des Sklavenhandels überhaupt in sich schließe, so ließen die Abolitionisten es nicht daran fehlen, der Welt kund zu tun, daſs die Bill nur der erste Schritt auf ihrem Wege sei.

Im Mai 1790 kam die Sache wider vor das Parlament. Am 12. eröffnete W. die Debatte mit einer $3^1/_2$ stündigen Rede, die nach Burke „nicht von dem übertroffen worden ist, was von griechischer Beredsamkeit auf uns gekommen ist". Fern davon, daſs das Wol der Kolonieen, ja der Bestand des nationalen Handels Gefar laufe, wenn die Sklaven befreit würden, begehe England ein schreiendes Unrecht gegen die ewigen Gesetze der Natur, der Menschlichkeit und des Christentums. Der Einfluſs, den der Handel auf seine unglücklichen Opfer, auf die Kolonieen, auf Afrika und dessen Civilisation habe, sei ein durchaus verderblicher. Jetzt waren auch Pitt, Fox und Burke für die Sache gewonnen. Aber der Hinweis der Gegner auf Frankreich, dessen Handelsflotte den Platz der englischen einnehmen, den Sklavenhandel an sich reißen und einen ungeanten Aufschwung des Handels herbeifüren werde, verhinderte eine günstige Entscheidung. Die Sache wurde hingezogen, und W. war schon im Begriff, nach Paris zu gehen, um die dortigen Gewalthaber auf seine Banen zu ziehen, als neue, dort ausbrechende Unruhen die Reise unmöglich machten. Auch im folgenden Jare gelang es der einfluſsreichen Koalition der Kaufleute, den W.'schen Antrag *) mit 75 Stimmen Majorität zu Falle zu bringen. Ebensowenig fürte ein praktischer Versuch, den Gegnern die sittlich-religiöse und soziale Bildungsfähigkeit der Neger zu beweisen, die 1791 erfolgte Gründung der Sierra Leone-Gesellschaft in Westafrika zum Ziel. Immer scheiterten W.'s alljärlich erneuerte Anträge im Oberhause. 1792 legte nun Pitt selbst dem Unterhause einen glänzenden Bericht über die Finanzlage des Landes vor, reduzirte das Militärbudget und stellte eine erhebliche Steuerentlastung der ärmeren Klassen in Aussicht. Dieser finanzielle Erfolg wurde problematisch gemacht durch die glückliche Agitation, welche die Abolitionisten gegen den Verbrauch aller von den Sklaven erzeugten Kolonialwaren (in erster Linie Kaffee und Zucker) richteten **). Die in der Folge eintretenden Mindereinnahmen der Statskassen übten einen nachteiligen Rückschlag auf die Finanzpläne der Regierung aus. Nicht minder ungünstig wirkte auf die Abolitionsidee bei Volk und Regierung die furchtbare Erhebung der Sklaven auf St. Domingo und die brutalen Taten der nach „französischen Prinzipien" sich befreienden Neger. Das seien, sagten die Gegner, die natürlichen Folgen der neuen philanthropischen Lehre. Der üble Eindruck der aus Westindien kommenden Nachrichten wurde vertieft durch die Tatsache, daſs der französische Jakobiner Brissot und seine Freunde als die geistigen Urheber dieser Bluttaten angesehen wurden; sie hatten in der französischen Kolonie die Allgemeinen Menschenrechte proklamiren lassen. All' diese Revolutionshelden hatten aber die Sache der Abolitionisten zu der ihrigen gemacht. Umgekehrt war Clarkson, W.'s rechte Hand, als rückhaltsloser Bewunderer der französischen Revolution bekannt. Hatte er sich doch nicht gescheut, an einem zur

---

*) Die Resolution ging dahin: to prevent the further importation of African Negroes into the British Colonies.

**) Mehr als 300,000 Personen verpflichteten sich, diese Dinge nicht zu gebrauchen.

Verherrlichung des Bastillesturmes veranstalteten Festmale teilzunehmen. Und wie Clarkson, so wurde es auch W. zum Vorwurf gemacht, dass sie mit dem Fürer des Aufstandes, dem Mulatten Ogé, der sich mit den schmählichsten Bluttaten befleckt hatte, in persönlichen Beziehungen gestanden hatten. Seit dieser Wendung traten Georg III. und die Prinzen zu der Sklavenangelegenheit in entschiedene Opposition.

Unter dem Drucke dieser Stimmung erneuerte W. am 2. April 1792 seinen Antrag auf sofortige Beseitigung des Sklavenhandels in den englischen Kolonieen. Fox und nach einigem Zaudern auch Pitt — dieser in einer seiner glänzendsten Reden — sprachen dafür. Nach langen Debatten fand ein auf allmähliche Beseitigung des Handels gerichtetes Amendement (mit dem 1. Januar 1796 als Aussfürungstermin) Annahme im Unterhause, scheiterte aber im Oberhause, wo der Herzog von Clarence die Übertreibungen der Gegenpartei bloßstellte; auch Lord Thurlow und der Bischof von St. Davids waren dagegen.

Erst seit 1796 nahm die öffentliche Meinung immer entschiedenere Stellung gegen die Sklavenhändlerpartei. 1804 erneuerte W. seinen Antrag, den Handel in einer gewissen Zeit abzuschaffen, mit Glück, und am 23. März 1807 nahm auch das Oberhaus eine Bill prohibiting British subjects from engaging in the trade after the 1st of May ensuing in dritter Lesung an. Am 25. März wurde dieses Gesetz vom Könige bestätigt. „O wie viel Dank", schreibt W. in seinem Tagebuche, „bin ich dem Geber alles Guten dafür schuldig, dass er mich durch seine Güte zu der großen Sache gefürt hat, welche endlich, nach fast 19järigen Mühen, zum glücklichen Ende gekommen ist."

Dieser Erfolg ließ die Abolitionisten zunächst einige Jare ruhen. W. selbst bemühte sich, der in England aufgenommenen Bewegung bei den anderen Nationen Eingang zu verschaffen. 1808 setzte Nordamerika, 1811 die von Spanien losgerissenen Republiken Südamerikas dem Handel ein Ende; 1813 folgten Schweden und Portugal, 1814 Dänemark, 1815 Frankreich.

Nachdem im Jare 1823 W.'s jüngere Freunde die Sache wider aufgenommen hatten, ergriff er 1824 zum letzten Male in der von ihm vertretenen Angelegenheit das Wort. Endlich brachte die Regierung selbst im J. 1833 durch den Kolonialminister Stanley die Abolitionsbill ein, welche die endgiltige Befreiung der Sklaven aussprach und den geschädigten Pflanzern eine Abfindungssumme von 20 Mill. £ bewilligte. Diese Sklavenakte erklärte alle Sklaven unter 6 Jaren bedingungslos frei; die übrigen sollten als freie Lonarbeiter in Listen eingetragen werden, die Feldarbeiter auf 7, die Hausarbeiter auf 5 Jare gebunden sein. Am Freitag dem 1. Aug. 1834 wurde die Befreiung von der Knechtschaft verkündet und die Zeit bis zum Montag als Festsabbath begangen.

Dieser glänzende Erfolg einer mehr als 40järigen Lebensarbeit fiel in W.'s letzte Lebenstage. An dem Umschwunge der öffentlichen Meinung seines Vaterlandes durfte er sich noch erfreuen. In dieser Sache schien er die Seele seines Volkes in seiner Hand zu haben. Aber er selbst hat sich stets „als ein Werkzeug in Gottes Hand", durch das eine der größten Umwälzungen in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft zuwege gebracht worden war, angesehen. Die innere Wandlung, die er durchgemacht, hatte ihn dazu begeistert, das Werk aufzunehmen; dass sein Vaterland ihn verstand und ihm folgte, das war ein Resultat der großen evangelischen Bewegung, zugleich ein tatsächlicher Beweis für ihre Warheit und Kraft.

Ich habe an dieser Stelle die Darstellung der Antisklavereibestrebungen zu Ende gefürt. In der Sklavenemanzipation sah W. selbst die Hauptaufgabe seines Lebens. Es knüpfen sich indessen an seinen Namen eine Reihe anderer Bestrebungen, durch welche er in hervorragender Weise auf den Geist seines Vaterlandes eingewirkt hat. Er hatte, sagt einer seiner Biographen, in fast allen Unternehmungen der öffentlichen Woltätigkeit, die in den auf den Frieden von 1783 folgenden 50 Jaren unternommen wurden, seine Hand. Wo es sich um Fragen der öffentlichen Sittlichkeit, der nationalen Erziehung, der Milderung harter Gesetze, um Besserung der Gefängnisse und Versorgung der Gefangenen, um die

gerechte Behandlung Irlands, die Zulassung der Katholiken zum Parlament, die Religionsfreiheit der Nonkonformisten, um Vermehrung der Kirchen und Geistlichen, um Hebung des Volksunterrichts, um Heiligung des Sonntags und um Förderung der Missionszwecke handelte — immer fand man ihn mit Rat und Tat*) zur Hilfe bereit.

Schon 1787 hatte er einen Verein zur Bekämpfung der öffentlichen Sittenlosigkeit gegründet und einen kgl. Erlaſs erwirkt, der sich gegen die Verbreitung unsittlicher Schriften, gegen die Trunkenheit und Entheiligung des Sonntags richtete. — Ungleich größer aber sind seine Verdienste um die Gründung der kirchlichen Missions- und der Britischen Bibelgesellschaft.

In der Ära der George war in England weder die öffentliche Meinung, noch die Statskirche zu dem Bewuſstsein ihrer sittlichen und religiösen Verpflichtungen gegen die unterworfenen Millionen Indiens erwacht. Die Kirche verharrte in Untätigkeit, bis W. ihre schlummernde Kraft weckte.

Als nämlich im Jare 1793 die Ostindische Kompagnie ihren Freibrief erneuern ließ und die Debatte Gelegenheit zur Aussprache über den sittlichen und religiösen Zustand der Hindus bot, versuchte W. von dem Parlamente die prinzipielle Anerkennung der christlichen Mission in Indien zu erlangen. Er hatte die einschlägigen Verhältnisse genau studirt und mit dem Erzbischof von Canterbury, dem Sprecher des Unterhauses, und seinem Freunde Charles Grant die zu erstrebenden Punkte festgestellt. In einer Reihe von Anträgen, welche es als die Pflicht des Hauses aussprachen, „auf besondere Weise durch alle der Gerechtigkeit und Weisheit entsprechenden Maßregeln den religiösen Fortschritt der Eingeborenen zu fördern", brachte er am 14. Mai 1793 die Sache vor das Unterhaus. In weiteren Resolutionen (vom 16. Mai) forderte er die Entsendung von christlichen Lehrern und Geistlichen nach Indien: er wolle nicht die gewaltsame Aufhebung bestehender Einrichtungen; nicht mit Betrug und Gewalt, sondern ernsthaft, bedächtig und systematisch müsse die allmähliche Verbreitung des Christentums vorbereitet werden. „Eine Kirche kann nicht bestehen auf dem Grunde des politischen Nutzens."

Nachdem anfangs die Sache günstig gegangen war, stießen, sobald die Direktoren der Gesellschaft vor dem Hause ihre Erklärungen abgegeben hatten, die Anträge auf Widerstand; selbst die Mehrzal der Bischöfe bekämpfte die Bill. Aber W. gab die Sache nicht verloren. Auch in dieser Frage wurde der Widerstand für seinen beweglichen Geist ein neuer Sporn. Was auf statlichem Wege nicht durchfürbar schien, versuchte er auf privatem. In den Jaren 1798—1800 trat er mit den Fürern der evangelischen Partei, Newton, Simeon, Cecil, Venn, Scott und Ch. Grant zur Gründung der (späteren) kirchlichen Missionsgesellschaft zusammen, deren Tätigkeit sich auf Afrika und Indien richten sollte. Die neue Gesellschaft wollte den Bestrebungen der älteren Christian Knowledge und Propagation Society nicht entgegentreten; sie war nach ganz anderen Grundsätzen organisirt. Sie wandte sich, jede offizielle Verbindung mit der Statskirche zunächst vermeidend, an das religiöse England überhaupt. Der Erfolg war ein durchschlagender, die Mitgliederzal, mit ihr die Geldmittel und die Unternehmungen, wuchsen von Jar zu Jar und wurden in W.'s Hand ein mächtiges Werkzeug, in der öffentlichen Meinung für die Missionssache eine glückliche Propaganda zu machen. So gelang es ihm im Jare 1813, bei einer weiteren Erneuerung des ostindischen Freibriefs die indische Missionsangelegenheit vor das Parlament zu bringen. In einer 3stündigen glänzenden Rede, der wir zugleich eine rückhaltlose Darlegung seiner religiösen Überzeugungen verdanken, wies W. auf die verderblichen Einflüsse des indischen Aberglaubens auf die sozialen Verhältnisse des Landes hin und siegte mit 89 gegen 36 Stimmen. —

---

*) Zeitweise verwendete er ein Viertel, ja ein Drittel seiner Jareseinkünfte für woltätige Zwecke. Im Alter verlor er überhaupt sein Vermögen und muſste bei einem seiner Söne wonen.

Das von den Gegnern in den Vordergrund geschobene Statsinteresse war der Macht der religiösen Idee unterlegen. Dem Evangelium waren die Tore zur indischen Heidenwelt eröffnet worden, und mit aller Macht warf sich die neugegründete Bibelgesellschaft (British & Foreign Bible Society) auf das ihr zugänglich gemachte Arbeitsfeld.

Diese Gesellschaft war seit etwa 10 Jaren (1803) in Tätigkeit getreten. Auch an ihrer Gründung war W. in hervorragender Weise beteiligt. Vereinigt mit Newton, Rowland Hill und Horne hatte er um 1800 einen Verein ins Leben gerufen, der auf der Grundlage eines älteren 1779 für Armee und Marine gegründeten Bibelvereins sich zu der späteren britischen und ausländischen Bibelgesellschaft entwickelte. W. und Dr. Steinkopff, ein ausgezeichneter Geistlicher an einer deutschen lutherischen Kirche Londons, waren unter den ersten Sekretären der Gesellschaft, von der seitdem Ströme geistlichen Segens in fast alle Länder der bewonten Erde ausgegangen sind.

Von unmittelbarer Wirkung aber auf seine eigene Zeit und Nation wurde W. durch seine litterarische Tätigkeit. Dieser verdanken wir neben zalreichen kleineren Aufsätzen sein „Praktisches Christentum", oder, wie der Titel*) genauer lautet: Vergleichung des vorherrschenden religiösen Lehrbegriffs der Bekenner des Christentums in den höheren und niederen Ständen Englands mit dem wahren Christentum; eine praktische Übersicht in 7 Kapiteln.

Inhalt: Im Gegensatz zu den extremen Anschauungen der puritanischen Theologie werde jetzt der Versuch gemacht, das Christentum durch ein ethisches System zu ersetzen. Das sei falsch. Glaube und Liebe gehören zusammen. Ziel aller Sittlichkeit sei vielmehr, die Brüder und Gott zu lieben. Die Idee, nicht auf den Glauben, sondern aufs sittliche Handeln komme es an, verkenne das Eigentümliche der christlichen Religion. Freilich sei die christliche Liebe eine Sache der Freiheit, denn sie könne nicht befohlen werden (1. Kapitel). — Grundpfeiler des Christentums sei die Lehre von der Sünde und Gnade. Die Idee von der Verderbtheit der menschlichen Natur laufe der Auffassung der Sünde als menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit zuwider. Christus allein und sein Verdienst versöne den Sünder mit Gott (2. und 3. Kapitel). — Des Menschen Aufgabe sei es, sein Leben zu einem Wandeln vor Gottes Augen zu gestalten, also der Glaube, der durch die Liebe tätig sei, habe das christliche Leben zu beherrschen. Die ware Liebe sei ein Gewächs, das unter den warmen Sonnenstralen des Evangeliums, nicht auf dem steinernen Boden des Sinai Blüten treibe. Aber durch die Forderungen des Humanitätsprinzips, durch das Streben nach rein äußerlichen Vorzügen, nach dem Lobe und Beifall der Mitmenschen, durch freundliche Leutseligkeit und Aufopferung im Dienste der leidenden Menschheit lasse sich der Glaube nicht ersetzen (4. Kapitel). — In den 3 folgenden Kapiteln wird der göttliche Ursprung des Christentums nachgewiesen, der religiöse Zustand des damaligen England einer scharfen Kritik unterzogen und entwickelt, was das Christentum an sittlichem Tun von den ihm noch Fernstehenden wie von seinen gläubigen Gliedern zu verlangen berechtigt sei. — Einfach und natürlich folgen diese Erörterungen auf einander. Ein milder Geist beherrscht das Ganze, doch werden die religiösen Forderungen mit nachdrücklichem Ernste geltend gemacht, und es wird gesagt, dass halbe Maßregeln, ein laues Christentum die Schäden der Zeit zu heilen nicht geeignet seien. — Natürlich fehlte es diesem Laiensermon über evangelische Frömmigkeit nicht an Widerspruch. Der geringste Vorwurf war, dass W. „denn doch zu weit gehe"; was er verlange, sei eine mit dem Geiste des Evangeliums in Widerspruch stehende starre Gesetzlichkeit, und sein „extremer Calvinismus" dränge sich überall

---

*) A Practical View of the prevailing Religious System of Professed Christians in the Higher and Middle Classes in this Country, contrasted with real Christianity.

hervor, wärend doch die eigentlichen calvinischen Unterscheidungslehren im ganzen Buche mit keinem Worte gestreift werden.

Troß dieser Stimmen war der Erfolg des Buches ein ebenso großer wie unerwarteter. Die Erweckung und Bekehrung des Verfassers, der als reicher und vornehmer Mann, als hervorragender Parlamentarier, volkstümlicher Vertreter philanthropischer Interessen, als Freund Pitts und als persona grata am Hofe eine einflussreiche Lebensstellung einnahm, erregte die Neugier weiter Kreise, und das Buch war geeignet aufzuklären was vielen ein Rätsel schien. So fand es einen ungeanten Absatz, obgleich W.'s Gaben nicht auf schriftstellerischem Gebiete lagen. Vier Jare hatte er an dem „Traktate" gearbeitet (vom 3. Aug. 1793 an; unmittelbar nach Verwerfung der ostindischen Klauseln wurde das Buch begonnen; es erschien am 12. April 1797). Seine Freunde rieten ihm widerholt von der Arbeit ab, sie fürchteten für seinen Namen, und J. Milner suchte noch kurz vor dem Abschluss das Ganze zu hintertreiben: W. setze den Ruf seiner Talente aufs Spiel, wenn er sich öffentlich über einen Gegenstand auslasse, um den die größten Geister sich bemüht hätten. Der Verleger Cadell verstand sich nach langem Sträuben unter der Bedingung, dass W. seinen geachteten Namen auf dem Titelblatt nenne, dazu, 500 Exemplare abziehen zu lassen; aber in wenigen Tagen war diese 1., nach 6 Monaten 5 Auflagen mit 7500 Exemplaren vergriffen; 1818 erschien die 13., 1826 die 15. Aufl., und jetzt ist das Buch, in die Hauptsprachen Europas und Indiens übersetzt, in mehr als 50 Auflagen in Europa, Amerika, Afrika und den beiden Indien verbreitet. Das „Praktische Christentum" kam dem religiösen Bedürfnisse der Zeit entgegen, daher sein Erfolg. Zweifellos gab das Buch, sagt einer der Biographen W.'s, den ersten allgemeinen Impuls zu dem ernsteren und wärmeren Glaubensleben, durch welches die 1. Hälfte dieses Jarhunderts (in England) ausgezeichnet ist.

Wir sehen, der Mann, in dem das Christentum Fleisch und Blut geworden, suchte das eigentümliche religiöse Gepräge seines Geistes auch seiner Zeit aufzudrücken: ein Licht, das sich im Leuchten für seinen Heiland verzehrte und vielen anderen den Funken des Glaubens in die Seele warf. Den läuternden und allseitig belebenden Einfluss des Christentums, den er in seiner Persönlichkeit darstellte, ließ er auch auf sein Volk wirken und wies nach, dass die Gottesfurcht zu allen Dingen nütze ist. Sein Eifer für die Widerherstellung der persönlichen Freiheit einer nach Millionen zälenden Menschenklasse war in dem Ganzen seines eigenen christl. Charakters begründet. Seine durch innere Erfarung gewonnene Überzeugung, dass Sklavenbefreiung, Mission, Bibelverbreitung die Sache Gottes seien, verlieh diesem „Helden der Menschenliebe" die Zuversicht auf Gottes Hilfe und die Beharrlichkeit, den endlichen Triumph dessen, was er als Ziel seines Lebens sich vorgesetzt, herbeizufüren.

Am 29. Juli desselben Jares (1833), das seiner Sache den Triumph brachte, erlag er einem sich widerholenden Schlaganfalle. Auf Parlamentsantrag wurde er in der Westminster Abtei begraben. — Durch vielfache Krankheit, die ihn jarelang zu dem Gebrauche der Bäder von Bath nötigte, war die Kraft seines Lebens gebrochen worden. Erst spät, als er fast 40 Jare alt war, hatte er mit Barbara Ann Spooner seinen Hausstand gegründet, abwechselnd in London, Kensington Gore und Highwood bei London. Aus der Ehe gingen 6 Kinder, 2 Töchter und 4 Söne, hervor. Von diesen wurden die 3 jüngeren, Robert, Samuel und Henry Geistliche und nahmen in der Statskirche geachtete, zum teil hervorragende Stellen ein. Der bedeutendste unter ihnen war Samuel, nachheriger Bischof von Winchester und einflussreicher Hochkirchenmann. Die anderen 3 konvertirten im Verlaufe der sogenannten Oxforder Bewegung zur römischen Kirche.

Litteratur: The Life of W. Wilberforce, by his sons R. J. and S. Wilb. 5 voll., London 1838; neue Ausg. 1868; deutsche Ausg. 1840. Aus diesem zusammengestellt H. F. Uhden, Das Leben des W. Wilb. in seiner religiösen Entwickelung (mit Vorwort von Neander), Berlin 1840. Correspondence of W. W., London 1840, 2 Bände. Gurney, Familiar Sketch of W. W., 1833.

J. C. Colquhoun, W. W., his friends and his times, 1866. — M. Seeley, The Later Evangel. Fathers, London 1876. — Vgl. ferner Birchall, Engl. under the Revol. and the House of Hannover, London 1876. — Abbey and Overton, The English Church in the 18. Cent., London 1878, Tom. II. — J. Stoughton, Religion in England under Queen Anne and the Georges, London 1878, Tom. II. Auch A. Neander, W. W., Der Mann Gottes, kein Mann der Partei, Berlin 1838. **Rudolf Buddensieg.**

Wildenspucher Kreuzigung, die, im Jare 1823, gehört zu den erschütterndsten Ausbrüchen religiöser Verirrung in neuerer Zeit. Sie erscheint zunächst als ein vereinzeltes Ereignis, dessen besondere Gestaltung durch individuelle Gründe bestimmt war, steht aber hinsichtlich ihrer entfernteren Veranlassungen im Zusammenhange mit den religiösen und kirchlichen Gesamtzuständen jener Epoche. Die religiöse Erregung, welche durch die napoleonischen Kriege und besonders durch die deutschen Freiheitskriege in einem großen Teile Deutschlands u. s. w. eintrat, ließ auch die Schweiz nicht unberürt. Hier hatten die französische Revolution und die politischen Umgestaltungen, die in Folge derselben eintraten, mannigfach auflösend und erschütternd eingewirkt und in tieferen Gemütern hie und da eine Sehnsucht nach höherem Geistesleben und religiöser Befriedigung geweckt. Die Not der Hungerjare (1816 und 1817) trug ebenfalls dazu bei. Ungefär seit dem Jare 1818 finden sich an verschiedenen Orten religiöse Versammlungen von Erweckten, zum Teil im Anschluss an die Herrnhuter, die schon lange änliche Zusammenkünfte gehalten hatten, jetzt aber mehr hervortraten. Nächtliche Abhaltung derselben wurde indes polizeilich verhindert. Außerordentlichen Anklang fanden überdies in weiteren Kreisen einzelne Prediger, deren belebte, eindringlich-gläubige Predigt sich von der verständig-lehrhaften Predigtweise, die bei Geistlichen rationalistischer oder orthodoxer Richtung vorherrschte, unterschied. Vikar Ganz in Staufberg (Kanton Aargau) und Pfarrer Heinrich Heß in Dättlikon (Kanton Zürich) mögen als solche hier genannt werden. Auch die Erscheinung der Frau von Krüdener in den Jaren 1817 und 1818 erregte hie und da die Gemüter. Die Jubiläumsfeier der Reformation, welche in diesen Gegenden in's Jar 1819 fiel, verstärkte den Umschwung. Schon zuvor hatte im Kanton Schaffhausen, vorab in Buch durch Pfarrer David Spleiß, den nachherigen Antistes (s. dessen Leben von Stocker, 1858), eine heftige religiöse Erregung begonnen, die sich daselbst ziemlich weit ausdehnte. Im Kanton Zürich finden wir im Jare 1820 in Stammheim, einer Gemeinde des nördlichen Teiles, Convulsionäre, teils Erwachsene, teils Kinder, die selbst im öffentlichen Gottesdienste ihre Anfälle bekamen. Gerade bei dem, ungeachtet ehrwürdiger Ausnahmen, wie Antistes Joh. Jakob Heß und Georg Geßner (s. dessen Leben von Finsler, 1862), herrschenden Rationalismus, konnte der dunkle Drang nach religiöser Innigkeit und Lebendigkeit leicht irre gehen und zumal bei der damals unter Weltlichen und Geistlichen durchgängig vorhandenen Neigung zu gewaltsamer Unterdrückung zu bedenklichen Konflikten füren, die sich eher äußerlich beseitigen als innerlich überwinden ließen. Doch achten wir zunächst auf die besonderen Verhältnisse des vorliegenden Falles.

Im nördlichsten Teile des Kantons Zürich liegt der Weiler Wildenspuch, aus etwa zwanzig Häusern bestehend, eine halbe Stunde vom Pfarrdorfe Trüllikon, eine Stunde von Schaffhausen entfernt. Hier lebte die wolhabende Familie Peter, wie alle übrigen mit Landbau beschäftigt, ein hochbetagter Vater mit einem Sone und fünf Töchtern, von denen zwei verheiratet waren, eine an den Schuster und Landbauer Johannes Moser im benachbarten Dörfchen Örlingen. Die jüngste, Margareta, geboren 1794, zeigte von früh auf ausgezeichnete Gaben des Geistes und Gemütes, so dass die Ihrigen fanden, sie habe etwas Göttliches an sich; schon im sechsten Jare, hören wir, habe sie den Leuten, die den Vater besuchten, aus dem Neuen Testamente vorgelesen und dabei weinen müssen, wenn sie auf die Leiden Christi gekommen. Mit feuriger Inbrunst feierte sie im Jare 1811 ihre Konfirmation. Durch Geschicklichkeit und Fleiß zeichnete sie sich in allen

vorkommenden Geschäften aus. Lebhaften, feinen Geistes, aufgeweckt, dabei freundlich gegen Jedermann und einnehmenden Wesens, ward sie der Liebling ihres elterlichen Hauses und gewann das Zutrauen der Ihrigen mit den Jaren in immer steigendem Maße, ja sie erregte deren Bewunderung so sehr, dass der Vater überzeugt war, Gott habe diese Tochter zu etwas Außerordentlichem bestimmt. Ein besonderer Vorgang musste dergleichen Erwartungen verstärken. Es trat eine mehrjärige Kränklichkeit bei Margareta ein; sie wurde so schwach, dass man besorgte, sie an der Schwindsucht hinsterben zu sehen, indem auch hysterische Zufälle sich dazu gesellten. Alle Heilmittel blieben fruchtlos, ebenso der Besuch auswärtiger Bäder; die geschicktesten Ärzte der benachbarten Städte wurden vergeblich konsultirt. Da erschien ihr im Sommer des Jares 1817, als sie an einem schönen Nachmittag in den Weingärten ihres Vaters sich an der Sonne labte, ein freundlicher Engel in glänzendem Gewande und zeigte ihr eine Gegend, ungefär eine Stunde entfernt, wo sie ein Kraut finde, das sie als Thee genießen solle. Sie fand es, trank täglich davon, one weiter Arznei zu nehmen, und genas völlig. Derselbe Engel erschien ihr später noch zweimal in der Wonstube ihres Vaters; hier trug er ein Schwert und zeigte ihr schauerliche Gesichte der Zukunft, wovon sie aber nur einen Teil Anderen eröffnete. Auch schon bei den hysterischen Zufällen hatte sie, wie sie sagte, Blicke in ein höheres Reich. Über die wunderbare Heilung war sie nun so von Dank erfüllt, dass sie fast nie davon schweigen konnte; sie weihte sich ganz dem Herrn und wollte von nichts mehr wissen und hören, als von ihm und seinem Reiche. Mit ausnehmender Eindringlichkeit legte sie Allen das alleinige Heil in Christo ans Herz und ermante sie mit bündigen Beweisen und hinreißender Gewalt, sich mit Gott versönen zu lassen durch Buße und Glauben. Selbst Widerstrebende mussten ihr unwillkürlich gehorchen und alles Unanständige in ihrer Umgebung faren lassen. Die Ihrigen, die mit so zärtlicher Liebe ihr anhingen, räumten ihr gern und wie von selbst eine Herrschaft über sich ein und gewönten sich immer völliger, ihr in unbedingtem Vertrauen sich hinzugeben. Auch sie wurden nun von dem religiösen Zuge, der onehin in der Zeit lag und in der Nähe waltete, ergriffen. Schon seit dem Jare 1816 stand sie mit frommen Personen in Schaffhausen in Verbindung und besuchte bisweilen die herrnhutischen Versammlungen daselbst. Eifrig las sie Goßner's Herzbüchlein, Stilling's Siegsgeschichte, die sieben letzten Posaunen, die Hauptsachen der Offenbarung Johannis u. dgl. Oft fand man sie in Tränen; Gott schließe ihr, sagte sie, durch christliche Freunde immer mehr das Herz auf, so dass sie ihr Sündenelend täglich lebhafter füle. Durch ihren Schwager Moser, der seine Erweckung schon vom Jare 1815 datirte, veranlasst, ging sie seit 1817 in die herrnhutische Versammlung zu Oerlingen, wohin sodann, von ihr aufgemuntert, auch die Ihrigen kamen. Das Elend der damaligen Teuerung bewog sie, diese noch dringender zur Buße zu mahnen, in der Erwartung, dass das Ende aller Dinge mit Macht heranrücke, der Tag des Gerichts eilends komme und die Sorglosen unversehens überfalle, weshalb wer sich retten wolle, hohe Zeit habe, da die Ankunft des Herrn vor der Türe stehe. Ihre natürliche Wolredenheit entzückte die Hörer. Häufig hatte sie Erscheinungen und Kämpfe mit dem Teufel und den höllischen Geistern. Im Spätjar hielt sich Frau von Krüdener, die in Luzern und Zürich nicht geduldet wurde, in dem nahen badischen Dorfe Lotstetten eine Zeit lang auf. Zalreiche Besucher strömten ihr zu. Auch Margareta Peter, durch natürlichen Anstand befähigt, auch mit Gebildeten zu verkehren, ging in Begleitung ihres Schwagers Moser und ihrer Schwestern Elisabeth und Susanna dorthin; sie wurde von der vielbewunderten Dame durch eine dreistündige Privataudienz ausgezeichnet. Margareta fand, diese verkündige dieselbe Lehre wie sie; auch sie predige nichts Anderes, als Christum den Gekreuzigten. Margareta schlug es indes ab, Begleiterin der Krüdener zu werden, obgleich diese sie dazu durch sehr günstige Vorschläge zu bewegen suchte. Bei diesem Anlass lernte Margareta den Vikar Ganz kennen, der, vertrieben, damals sich der Krüdener angeschlossen hatte, eine Bekanntschaft, die für sie verhängnisvoll wurde und der wir den wesentlichsten Einfluss auf ihr ferneres Le-

den beizumessen haben; daher es nötig wird, hier dessen Lehre und Persönlichkeit näher zu beachten.

Jakob Ganz, im Jare 1791 in Embrach (Kanton Zürich) geboren, von ganz armen Eltern, der bis in sein zwanzigstes Jar dem Schneiderhandwerk oblag, dabei aber einen starken Drang nach dem Predigerstande empfand, konnte, durch christliche Gönner gefördert, etwa vier Jare bei einem Pfarrer im Aargau, sodann in Basel den Studien obliegen und erhielt Vikariate im Aargau; ungemeines Aufsehen erregte er besonders durch seine Strafpredigten, in denen er die damals herrschende Teuerung als ein Strafgericht Gottes und als eine Vorläuferin der Pestilenz und des nahen Weltendes darstellte. Er soll inmitten oder am Ende solcher Vorträge auch in heftige Paroxysmen geraten sein, was ihm von feindselig Gesinnten als Verstellung ausgedeutet wurde. Er gewann begeisterte Anhänger, die den strengen Bußprediger mit dem Propheten Elias und mit dem Täufer Johannes verglichen. Vornehmlich der weibliche Teil der Bevölkerung hing völlig an ihm. Stundenweit strömten Zuhörer herbei. Immer weiter breitete sein Ruf sich aus zum großen Ärger der geistlichen und weltlichen Behörden, bis er besonders in Folge eines Besuches, den er mit einer Anzal weiblicher Personen der Krüdener machte, im Februar 1817 auf Befehl der aargauischen Regierung aus dem Kanton Aargau polizeilich weggefürt und in seinem Heimatsorte unter strenge polizeiliche Aufsicht gestellt wurde. Nachdem er eine Zeit lang die Krüdener begleitet hatte, hielt er sich in den Jaren 1819 bis 1821 meist in Basel auf und unterhielt von da aus durch häufige Besuche, die, um polizeilichen Nachstellungen zu entgehen, meist insgeheim stattfanden, sowie durch vielfachen Briefwechsel steten Verkehr mit Gleichgesinnten in der östlichen Schweiz; er besuchte auch Bern, Lausanne und Straßburg. Seine Lehrmeinungen waren indes, wie sehr sie dem gangbaren Rationalismus widerstritten, deshalb den Rationalisten verdrießlich vorkamen und diese ihn der Orthodoxie beschuldigten, weit entfernt vom kirchlich-orthodoxen Lehrsystem; sie standen vielmehr mit dem von ihm bestrittenen Rationalismus insofern auf derselben Linie, als sie ebenfalls dem Subjektivismus entsprangen, nur in anderer Weise, indem er der bloß verstandesmäßigen Einseitigkeit gegenüber sich in einen ebenso einseitigen Mystizismus hineinwarf, der sich an den Schriften der Frau von Guyon närte. Im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre steht er vor Allem in Hinsicht auf die Sündhaftigkeit des Menschen und deren Verhältnis zur Erneuerung desselben. Dem Wesen nach, lehrt er, haben wir Menschen von unserer waren unsterblichen Natur (im höheren Sinne) nichts verloren; sie liege noch in uns, aber nur im Samen; der Mensch bedürfe also, meint er gleich den Rationalisten, um selig zu werden, nicht einer wirklichen Umwandlung, sondern nur einer Entwickelung des Guten in ihm. Gleich den Rationalisten will er nichts vom Zorne Gottes wissen; Gott zürne den Sündern nie, sei reine Liebe; es bedürfe daher keiner Sünung der Sünde, denn „der gesunde Verstand“ anerkenne überhaupt keine Strafen der Sünde, welche nicht ihre natürlichen Folgen seien. Das Vertrauen auf den Opfertod Christi verwirft er als einen „fremden Gnadengrund“ und stellt, mit Hintansetzung des Christus für uns, Alles auf den „Christus in uns“. Christus in uns müsse mit dem Satan kämpfen, leiden, sterben und auferstehen. „Es war mein feuriger Ernst“ — schreibt er an Moser —, meinen Gott kennen und lieben zu lernen; ich suchte unaufhörlich den, den meine Seele liebte, und fand zuletzt diesen großen, herrlichen Schatz: „Jesum Christum in mir Selbst! Ich halte ihn nun und will ihn ewig nicht lassen. Nun ist mein Herz gründlich erquickt und göttlich beruhigt. Und wer es mit mir wagen und sich Gott auf ewig zum Opfer darbringen will, wird auch so selig, unbeschreiblich selig vergnügt selbst mitten in Drangsalen und Leiden!“ Von sich selbst sagt er auch (November 1820): „Nun berürt mich weder Lob noch Tadel mehr; ich, als ein Nichts, muss mich stets in das ewige, göttliche All versenken und verlieren; ich sinke von Tiefe zu Tiefe; ich sehe weder Anfang noch Ende mehr in diesem gelobten Lande Kanaan, worin Milch und Honig fließt. O du stille Ewigkeit! du unveränderlicher Ruhestand! du stilles Meer, worin ich ewig ruhe!“ Demgemäß

beurteilt er auch Andere, insbesondere die Prediger. „Tausende", klagt er, „werfen sich zu Lehrern auf und lehren, ehe Christus in ihnen gekommen und zum Leben auferstanden ist. Diese nennt Christus Diebe und Mörder; Diebe, weil sie ihm die Ehre rauben, indem sie nur von sich selbst kommen, aus ihrer eigenen Vernunft lehren, statt in Christi Geist, — Mörder, weil sie Christum im Geiste töten, in ihnen selbst und in Anderen; und sie sind also auch Seelenmörder! In allen Kirchen und Versammlungen, wo Christus in uns nicht gelehrt wird, da ist nur eitler Gottesdienst und Widerchristentum, wie Jedermann es begreift, der das warhaftige Licht hat, und wie unser Herr und seine Apostel selbst es charakterisiren". — „O Kirche! o Christenheit!" — färt er fort — „dein Schaden ist verzweifelt böse; er ist so groß wie ein Meer; wer kann und will ihn heilen! O wenn man mich einmal die Warheit frei, öffentlich und sonnenklar aussprechen läßt! Gott wird mich stärken und mir Freiheit verschaffen, die Satanstiefen und den Widerchrist zu entlarven, worin so viel tausend Seelen gefangen liegen und nach Erlösung schmachten! O Son des lebendigen Gottes, wie wirst du in deinen Gliedern misskannt, gelästert, geistlicher Weise gekreuzigt und getötet!" Nach einer weiteren Reihe solcher Ergüsse schließt er, offenbar mit Hinweisung auf spezielle Verhältnisse: „Nun habe ich mich meiner Pflicht entledigt. Der einst in Unwissenheit begangene Fehler wegen der ungebürlichen Lobpreisungen einiger Herren Geistlichen ist nun auch öffentlich wider gut gemacht. Mein Gewissen ist befriedigt und gestillt und der Herr ist zufrieden!" Angeweht vom Pantheismus, der bei einem seiner gebildetsten Anhänger, einem Arzte in Rafz (Kanton Zürich), nachgerade in Atheismus überschlug, zielt er darauf hin, „dass Alle mit ihm in das grundlose Meer der ewigen Gottheit hinabsinken und sich darin auf ewig verlieren, wie Wassertropfen sich im Strome verlieren und nicht mehr unterschieden werden können, und alles Sinnliche, Kreatürliche, Bildliche und Eigene verschwinde", oder wie er sich auch ausdrückt: „in das ewige Nichts, in den ewigen Urgrund versinken". Manche Äußerungen, wie seine Lobpreisungen: „O seliges Nichts! o du unveränderliche Ruhe! o seliges Versteinertsein!" u. dgl. bezeugen stark genug seine völlige Befreundung mit dem Quietismus. Auch die Enthaltung von der ehelichen Beiwonung gehörte zu seinen Lehrpunkten, entsprechend seinem überspannten idealistischen Subjektivismus.

Alles Derartige fand nun bei Margareta Peter einen überaus empfänglichen Boden. Seit der ersten Bekanntschaft mit Ganz war sie in ihrer Weise bedeutend fortgeschritten. Namentlich hatte sie schon seit 1818 die Herrnhuterversammlungen in Oerlingen unbefriedigt verlassen, angeblich wegen Scheinfrömmigkeit und Herrschsucht einzelner Teilnehmer, zugleich aber wol in der Meinung, selbst Höheres und Besseres bieten zu können, worin sie sich vornehmlich auch durch Visionen bestärkt fand, dergleichen ihr öfter zu Teil wurden. Um sie selbst sammelte sich nun ein Kreis von Frommen, dessen Herrin und Seelsorgerin sie von selbst wurde. Zu den Predigten und Bibelerklärungen, welche sie im elterlichen Hause hielt, strömten besonders auch aus dem, wie oben bemerkt, von einer mächtigen Erweckung durchzogenen Kanton Schaffhausen „heilsbegierige Seelen" zalreich herbei, von denen sie bewundert und als die „heilige Gret" vielfach gepriesen ward, so dass ihr Ruf in immer weiterem Umfange die frommen Kreise durchdrang. Manches Schmeichelhafte, was ihr als einer von Gott Erkorenen und Hochbegnadigten, als einem „waren Glaubenskind und auserwälten Werkzeug zur Ehre des hochgelobten Gottes und seines Sones Jesu Christi" von ihren Bewunderern, auch von Leuten höheren Standes, sowie von seiten eines katholischen Geistlichen geschrieben wurde, war ganz geeignet, sie zu verblenden, sie in seelengefärdende Sicherheit einzuwiegen und ihr starkes Selbstgefül zu unseligem Hochmut zu steigern. So schreibt ihr ein Freund (im Januar 1820): „In Gott erkannte Schwester! Ich armer und verdammungswürdiger Sünder komme mit ein par Zeilen an Dich, um Dir zu zeigen, was des Herrn Gnade durch Dich an mir Elenden tut, seit ich bei Dir gewesen. Ich empfehle mich in Dein Gebet! Alle, die Dich kennen, bitten Dich um Deine Fürbitte bei dem Herrn!" —

Mit innigstem Vertrauen schloss sich seit 1817 Ursula Kündig, im Jare 1798 geboren, aus dem nahen Dorfe Langwiesen, an sie an, nahm nach längeren Besuchen ihren Wonsitz im Hause und besorgte die Hausgeschäfte, deren sie selbst sich immer weniger annahm, da es ihr hiefür je länger je mehr an Zeit und Lust fehlte. Die armselige, früher unzüchtige Margareta Jäggli, die lange von epileptischen Konvulsionen geplagt war, zumal von einem Halskrampfe, der sie oft dem Ersticken nahe brachte, fand durch das Gebet der Margareta, welche diese Übel der Einwirkung des Teufels und böser Geister zuschrieb, zeitweise Heilung oder Linderung und wurde von ihr in's Haus aufgenommen als dankbare und hocherfreute Dienstmagd. Indes veranlasste die Widerkehr ihrer Anfälle die Margareta zu sogenannten „Kämpfen“ mit dem Teufel und seinen Legionen, wobei sie selbst die Augen rollte und unter heftiger Bescheltung der höllischen Geister wie rasend auf sich und um sich schlug, damit dieses Schäflein ihr vom Seelenmörder nicht entrissen werde. Wie hoch sie sich erhob, darin wol Ganz noch überbietend, und selbst Seelenretterin zu sein sich dünkte, zeigen manche ihrer Visionen, wie sie z. B. sich einst entrückt fand vor Gottes Thron, den sie von Engeln, den Patriarchen, David, Elias und anderen Männern Gottes umgeben sah. Die zwölf Apostel saßen auf den zwölf Stülen Israels. Von Gott erging nun an sie die Aufforderung, neuerdings Christum in ihr leiden zu lassen; die Apostel machten dagegen lebhafte Einwendungen, die aber sogleich niedergeschlagen wurden. Da sie zwischen Gott dem Vater und dem heiligen Geiste den Son nicht erblickte, so erhielt sie auf ihre Anfrage den Aufschluss, der letztere sei nun in ihr, um mit ihr zu leben, zu leiden, zu sterben, und werde so lange in ihr bleiben, bis sie selbst in den Himmel werde aufgenommen werden. Sodann in die Hölle entrückt, sah sie in den Klüften viele tausend arme Seelen, wobei ihr zugleich offenbart wurde, sie werde dieselben erretten können. Wir finden sie auch hier völlig im Einklang mit Ganz'schen Aussprüchen, nur noch einen Schritt weiter gehend.

Durch den Eifer, auf arme hilfsbedürftige Seelen als Retterin zu wirken, wurde Margareta auch bewogen, seit dem Jare 1820 oft das elterliche Haus zu verlassen und häufige Reisen zu machen, „Missionsreisen“, wie ihre Anhänger sich ausdrückten, ebenso teils längere, teils kürzere Besuche bald bei Freunden in Zürich, bald am Züricher See u. s. w. Von Zürich aus schreibt sie (November 1820): „Hier ist viel zu tun. Aber freut Euch: mitten und in allen Ecken der Stadt Zürich ist der ware, ewige Gottes-Grund angenommen, und die Ihn angenommen, denen gibt er jetzt Gewalt, Kinder Gottes zu werden“. Mit einer gewissen List wusste sie, angeblich „vom Geiste getrieben“, auch Ganz in Basel zu besuchen in Gemeinschaft mit der Kündig bei Anlass einer Kur in Baden (im Aargau), zu welcher diese ihrer Gesundheit wegen die Erlaubnis erhalten hatte. Alle aufsteigenden Bedenklichkeiten der Kündig, welche besorgte, der Vater möchte über diese one sein Wissen zu unternehmende Reise unwillig werden, schlug sie mit den Worten nieder: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ und „Wer Vater oder Mutter über mich liebt, ist meiner nicht wert“. — Hinwider fand Ganz sich widerholt in Wildenspuch ein.

Durch Vikar Ganz wurde auch der schwermütige Schuster Morf an sie gewiesen, der, verehelicht, und Vater zweier Kinder, seit Jaren schon angefochten, sich vom Jare 1818 an zur Herrnhuterversammlung seines Wonortes Illnau (etwa vier Stunden von Wildenspuch entfernt) hielt und in dieser seine Furcht vor der Verdammnis durch die Lehre von der Versönung Jesu Christi wesentlich gehoben fülte. Höchst bezeichnend ist die Art, wie Ganz, der im Herbste 1819 nach Illnau kam, ihn behandelte. Da Morf seinen Trost darin fand, allezeit Christum am Kreuze sich bildlich vorzustellen und ihn um Linderung seiner Leiden anzuflehen, verwies ihm Ganz solches, bemerkend, „der Mensch dürfe keine Bilder haben, um zur reinen Erkenntnis zu gelangen“, und erwiderte ihm, da Morf sich auf Joh. 3, 14. 15 berief, er (Morf) befinde sich noch in der Wüste, die Israeliten aber hätten vorwärts gestrebt, worauf Morf entgegnete, „wenn er ihm (Ganz) glauben würde, so hätte er nichts mehr, woran er sich halten könne“.

Zugleich war es ihm, als sehe er das Kreuz Christi zur Erde sinken. So tief erschütterte ihn dies, dass er sich Christum nicht mehr deutlich vorstellen konnte und dadurch für lange allen Trost verlor. Morf fülte, wie wir sehen, etwas davon, dass er in Gefar schwebe, durch Ganz nicht bloß etwa von zu greller Versinnlichung der objektiven christlichen Warheit, sondern von dieser selbst abgelenkt zu werden, und dennoch vermochte der unsichere, geängstete Mann dem Zureden seines neuen Lehrers nicht zu widerstehen, der ihm geistig überlegen war und ihm, wie er hernach sagte, immerhin den Eindruck machte, tiefer zu dringen und ihn weiter zu füren, als die Brüdergemeinde und die Predigten seines (gläubigen) Pfarrers. Ganz, der durch öftere Schreiben ihn bearbeitete, insbesondere auch Enthaltung von ehelicher Beiwonung als notwendig zum Abtun des alten Adam einschärfte, wies ihn im November 1819 an Margareta Peter; doch trat erst seit Mai 1820 öfterer Verkehr zwischen ihr und Morf ein. Als bei einem der ersten Besuche Morf's in Wildenspuch Margareta ihm und seinen beiden Begleitern ihre eigenen früheren Leiden und ihre furchtbaren Kämpfe mit dem Satan schilderte, war es ihm, als spreche sie aus seinem Herzen, und er musste vor Freude weinen im Bewusstsein, dass es noch Menschen gebe, die Empfindung hätten wie er. Im Dezember 1820, als sie in der Nähe von Zürich in einem ihr befreundeten Hause weilte, besuchte er sie und blieb, von ihr aufgefordert, fünf Tage bei ihr, da sie ihm erklärte: er müsse bei ihr bleiben, damit seine Seele einmal erlöst und ein neuer Mensch aus ihm werde. Christus werde dies durch sie bewirken, indem sie in sich selbst einen geistigen Zug nach seiner Seele warnehme. Nach diesen fünf Tagen, wärend deren er auf ihr Geheiß völlig untätig hatte bleiben müssen, erklärte sie ihm, sein Geist sei nun durch ihr Kämpfen erlöst. Sofort fülte er einen Strom unaussprechlicher Liebe aus ihrem Herzen in das seinige übergehen. Widerholte, zum Teil längere gegenseitige Besuche machten dies vermeintlich geistliche Verhältnis immer inniger und ließen es unvermerkt auch in sinnliche Liebe übergehen. Eine starke Beimischung hievon gab sich in ihren gegenseitigen Briefen kund, die Morf's Gattin in ihrer schlichten Einfalt mit Recht als „Liebesbriefe" bezeichnete, wärend ihr Mann, sich täuschend, sie beruhigte, es sei nur eine geistige Liebe. Von Liebe gezogen zu ihrem „ewiggeliebtesten Herzen", kam Margareta zu Morf nach Illnau und blieb hier samt ihrer Schwester Elisabeth statt zwei Wochen, wie anfangs beabsichtigt war, anderthalb Jare (vom 13. Juli 1821 bis zum 11. Januar 1823), beide Schwestern, abgesehen von zeitweisen religiösen Gesprächen — den quietistischen Lehren ihres Freundes Ganz gemäß — in völliger Untätigkeit und aller Welt verborgen, so dass nur die Ihrigen ihren Aufenthalt wussten, ihn aber vor Jedermann, auch vor den nachspürenden Behörden verheimlichten. Nach den ersten sechs Wochen eröffnete Margareta dem Morf: ein Engel habe ihr, nachdem sie nun sechs Wochen mit dem Satan gekämpft, geoffenbart, Gott werde sie und ihn mit einander bei lebendigem Leibe von der Erde gen Himmel nehmen, wie er dem Enoch und Elia getan. — An einem Donnerstag Morgen zeigte sie ihm sodann an, der wichtige Tag sei nun da; er solle seine Sonntagskleider anziehen, gleich wie sie getan habe. Nachdem man den ganzen Tag umsonst auf das Ereignis gewartet hatte, erklärte Margareta, soeben habe sie eine Offenbarung erhalten, dass es später erfolge. Sie blieb indes fest in ihrer Erwartung und ließ die Ihrigen zu sich einladen, um Abschied zu nehmen, was diese ungeachtet der ziemlich weiten Entfernung ganz heimlich auszufüren wussten. Stets in sich versenkt, sagte Margareta, sie verkehre einzig mit Gott, Christus in ihr kämpfe unaufhörlich mit dem Satan; bald würden große Dinge geschehen. Wenn die in ihren Rechten vielfach verkürzte Hausfrau, die gern beim alten einfachen evangelischen Glauben bleiben wollte, ihres Mannes Entfremdung vom Gottesdienste ungern sah, im Hauswesen sich beschränkt fülte und des Müßiggangs wie des mystischen ihr unverständlichen Geredes (z. B. der menschliche Geist müsse sich mit seinem Urgrund verschmelzen) überdrüssig ward, sich beklagte, wurde sie als eine gottlos Verstockte von Margareta mit Hitze zurechtgewiesen. Am 10. Januar aber gebar Margareta, Allen, nach den bestimmtesten Zeugnissen auch ihr

selbst ganz unerwartet, ein Mädchen, als Frucht eines schwachen Augenblicks in ihrem anfangs nur geistigen Liebesverhältnis zu Morf. Dessen Gattin wurde vermocht, ungeachtet aller vorangegangenen Kränkungen, sich als Wöchnerin zu stellen, um, wie man meinte, die Ehre des Hauses zu retten und die Bestrafung wegen Ehebruchs von ihrem Manne abzuwenden. Der Betrug gelang. Die beiden Schwestern kehrten ganz heimlich in der kalten Winternacht vom 11. auf den 12. Januar in's elterliche Haus zurück. Margareta haderte anfangs laut und heftig mit Gott, dass er (der nach Ganz's Meinung nicht zürnen kann) ihr, seinem lieben Kinde, seiner Heiligen, Solches habe geschehen lassen; auch nachher gab sie kein Schuldgefül kund, indem sie alles Derartige nur dem Teufel, der sie ängstigen wolle, beimaß, über ihr Vergehen aber sich damit beruhigte, Gott habe es getan. Mit großer Freude wurde sie von den Ihrigen, denen der Grund ihrer Heimkehr verborgen blieb, aufgenommen, erklärte indes, sie wolle jetzt in der Stille leben und sich auf das große Ereignis vorbereiten, das Gott durch sie bald werde eintreten lassen. Sie erzälte ihnen ihre Visionen, deren sie auch in Illnau gehabt, und redete viel von ihren Kämpfen mit den höllischen Geistern. Besuche nahm sie durchaus nicht mehr an. Ein Knall in der Wonstube zehn Tage nach der Rückkehr der Schwestern, der dem Teufel zugeschrieben wurde, erregte neuerdings bei der Jäggli ihre epileptischen Zufälle, die sich bis in den März oft in fürchterlichen Paroxysmen äußerten und von Margareta als Teufelseinwirkungen in der oben bezeichneten Weise behandelt wurden, unter Zurufen an den Widersacher, wie: „Du in's höllische Feuer Verfluchter, du Seelenmörder, willst du mir ein Schäflein entreißen, für das ich mich verbürgt habe?“ Bald sah sie das Sündenregister der Jäggli vor Gottes Throne dem Satan zuwider von den Engeln zerrissen, bald wurde ihr offenbart, der alte Napoleon komme nun wider, an seine Stelle trete der junge Napoleon, als der eigentliche Antichrist (wie änliche Einbildungen damals in frommen Kreisen vielfach vorkamen); sie müsse kämpfen, dass er nicht obsiege; der große Kampf breche alsbald los. Auch in dieser Zeit blieb sie und ihre Schwester Elisabeth müßig. — Morf, der heimlich kam, wurde von ihr in der Erwartung ihrer baldigen gemeinschaftlichen Himmelfart bestärkt. Endlich versammelte sie Mittwochs den 13. März ihr Haus samt ihrem Schwager Moser und dessen Bruder, damit sie Alle in dem harten Kampfe gegen den Teufel sie unterstützen möchten, den sie bestehen müsse zur Errettung ihrer Seelen, sowie zur Errettung so vieler Verdammten, von denen manche schon zwei- bis dreihundert Jare in des Satans Gewalt seien. Mit dem öfteren Rufe „du Schelm, du Seelenmörder!“ schlug sie mit der Faust und dem Hammer an die Wand, auf den Tisch, den Fußboden; auf ihren Befehl taten Alle mit Hämmern und Äxten dasselbe im vermeintlichen Kampfe wider den Satan von Morgens 8 bis Abends um 9 Uhr zum Erstaunen derer, die vor dem fest verschlossenen Hause das seltsame Gelärm hörten. Am folgenden Tage nach 10 Uhr widerholte sich dasselbe noch heftiger bis Abends 8 Uhr unter aufregenden Visionen Margareta's und ihren steten Mahnungen: „Schlagt zu im Namen Gottes! lasst euer Leben für Christus! schlagt zu, bis ihr Blut schwitzt!“ so dass der Fußboden zertrümmert wurde und ein Teil des Fachwerks zerfiel. Darauf schlug Margaretha mit der flachen Hand auf Elisabeth los, um die Geister, die in ihr wären, zu vertreiben; ebenso tat sie ihrem Vater und befahl Allen, sich selbst mit Fäusten zu schlagen. Endlich wurde auf Befehl der Polizei, die seit einigen Stunden das Haus bewachte, die Haustüre gesprengt und die Rasenden, die sich fest umschlungen hielten, auseinandergerissen. Nach dem Präcognitionsverhöre, in Folge dessen von Zürich aus befohlen wurde, die beiden Schwestern in's Irrenhaus zu bringen, wurden Alle einstweilen wider entlassen, diejenigen, welche nicht zu den Hausgenossen gehörten, heimgeschickt. Letztere gehorchten dieser Anordnung, kehrten aber wider unversehens in's Haus zurück. Ehe jener Befehl von Zürich her anlangte, begannen die Aufgeregten, nunmehr sich als Märtyrer selig preisend und nur noch stürmischer geworden, nach einer im Gebet durchwachten Nacht ihr Treiben auf's neue, und zwar in ernsterer Weise als zuvor, da Margareta ihnen

eröffnete: damit Christus siege und der Satan völlig überwunden werde, müsse Blut fließen. Nachdem sich Alle nach ihrem Befehl auf Brust und Stirn geschlagen hatten, schlug sie zuerst ihren Bruder Kaspar mit einem eisernen Keil in Ohnmacht, indem sie rief: „Der böse Feind will Deine Seele; eher lasse ich mein Leben!" Da Elisabeth auf ihre Frage, ob sie sich opfern wolle, sich bereit erklärte, indem auch sie für viele Seelen sich verbürgt habe und, selbst sich auf das Bett legend, begehrte, daſs man sie sogleich totschlage, so geschah dies durch Margareta, und auf ihr Zureden durch die Kündig, der Margareta verhieß, die Schwester am dritten Tage aufzuerwecken, sowie sie auch am dritten Tage auferstehen werde. Nun erklärte Margareta, jetzt erst sei's an der Hauptsache; Christus in ihr habe für so viele tausend Seelen Bürgschaft geleistet; es müsse noch mehr Blut fließen; sie müsse sterbend sich aufopfern. Die Kündig, welche schauderte, auch dies zu vollstrecken, fur sie an: „Wie? Du willst also nichts für Christus tun? schlag zu! Gott stärke Deinen Arm!", was sie hernach öfter widerholte. Als ihr Blut aus einer Kopfwunde rann, fing sie es in ein Becken auf, sprechend: „Dies Blut wird zur Rettung vieler Seelen vergossen"; eben dafür ließ sie sich hierauf mit einem Scheermesser einen Kreisschnitt um den Hals und einen Kreuzschnitt in die Stirne machen, indem sie sprach: „Nun werden die Seelen erlöst und der Satan überwunden! Sie äußerte dabei nicht den geringsten Schmerz und erklärte dann, jetzt wolle sie sich kreuzigen lassen. Sie verlangte von der Kündig, die schon bei den bisherigen Qualen nur mit Schauder und Entsetzen ihr gehorcht hatte, daſs sie ihr diese Marter antun sollte. Dieser Befehl versetzte die Unglückliche fast in Verzweiflung. Allein vergebens war es, daſs sie sich dagegen sträubte und unter einem Strom von Tränen flehte, sie mit dieser Tat zu verschonen. Margareta ließ nicht nach mit Befehlen; „die Stunde nahe", redete sie die Freundin an; „ob sie es ihr abschlagen dürfe, Gottes Werk zu tun? ob sie die Seelen auf dem Gewissen haben wolle, die unerlöst blieben, wenn sie die Kreuzigung nicht vornähme?" u. s. w. Sofort befahl sie, Nägel zu holen, legte sich auf's Bett, ließ auf unter sie gelegte Holzblöcke sich Nägel schlagen durch die Füße, die Hände, die Ellbogen und in die Brüste, mit einer Standhaftigkeit, die einer besseren Sache wert gewesen wäre, immer die Kündig ermunternd: „Gott stärke Deinen Arm! ich werde die Schwester auferwecken und in drei Tagen selbst auferstehen!" und versichernd: Ich füle keinen Schmerz! es ist mir unaussprechlich wol! sei du nur stark, damit Christus überwinde!" Wirklich zeigte sie auch jetzt nicht das geringste Zeichen des Schmerzes, sprach vielmehr: „Freuet euch mit mir! Gott im Himmel freut sich auch mit euch!" Ein Messer, auf ihren Befehl von der Kündig unter Beihilfe des jüngeren Moser ihr in den Kopf geschlagen, machte zuletzt ihrem Leben ein Ende. — Die Polizei wurde durch den Vater Peter getäuscht. Abends 10 Uhr zog die Kündig und der jüngere Moser die Nägel aus den Wunden in der Meinung, das Auferstehen dadurch zu erleichtern, um welches die Nacht hindurch Alle beteten. Da bis Dienstag dies nicht erfolgte, so machte der Vater dem Pfarrer die Todesanzeige, one daſs die Hoffnung darauf ganz aufgegeben wurde. Nun erst wurde den Behörden das Geschehene offenbar, die Teilnehmer insgesamt verhaftet, nach Zürich gefürt und eine langwierige Untersuchung angestellt. Das Züricher Malefizgericht verurteilte sodann alle Beteiligten zu Zuchthausstrafe von 6 Monaten bis zu 16 Jaren, welches letztere Strafmaß die Kündig traf, mit Vorbehalt späterer Begnadigung. Das Haus wurde niedergerissen und verordnet, der Platz solle unbewont bleiben.

Überschauen wir diese Vorgänge und suchen wir uns gemäß dem Charakter Margareta's, wie er allmählich sich gestaltet hatte, die Motive zu ihrer gewaltsamen Selbsthingabe durch die im engen Kreise der Ihrigen vollzogene Kreuzigung mit möglichster Bestimmtheit vorzuhalten, so werden wir zunächst zur Berichtigung schiefer Auffassung, welche diesen Vorgängen vielfach zu Teil geworden, wol mit Sicherheit sagen können: Margareta war nicht eine Heuchlerin, die mit bewuſster Schlauheit durch bloße Vorspiegelungen Andere getäuscht hätte, um sich selbst ein Ansehen zu geben. Vielmehr ist zuzugeben, daſs das religiöse Leben

bei ihr in besonderer Kräftigkeit erwacht und eine Zeit lang andauert, daher auch energische religiöse Anregungen von ihr ausgehen auf ihre näheren Umgebungen, wie sodann in weiteren Kreisen, Anregungen, die bei eingetretener Erschlaffung für Manche woltuend werden mochten, wiewol Phantastisches und Ungesundes sich einmischte, so dass wir viel Wares darin finden, wenn (in den Blättern für höhere Wahrh.) als Ursache ihres traurigen Endes bezeichnet wird: „Geistlicher Stolz Margareta's auf empfangene Genesung und Erkenntnis, genärt durch die Bewunderung, welche ihrem anfänglich aus lauterem Danke, nachher schon aus trüberem, ambitiosem Eifer gefürten Predigtamt zu Teil wurde; Leerheit an der Kraft des Wortes durch dessen fortwärendes Ausreden one stilles Dulden und Üben; daraus erfolgte Sicherheit und Berückung durch die Sünde des Fleisches, nach dem Fall Heuchelei statt aufrichtiger Buße und dann Untergang in Gewissensbissen einer Seele, die schon vom Reich des Herrn eines ausgezeichneten Vorgefüls gewürdigt worden.“ Das Letzte ist indes, so weit es die Gewissensbisse anlangt, einzuschränken. Jedenfalls ist die Auffassung keineswegs zutreffend, als ob sie nach ihrem Fehltritt aus Furcht vor allfälliger Entdeckung sich einen Plan ersonnen hätte, um möglichst glorreich aus der Welt zu gehen. Wol musste der innere Ärger über ihre Niederkunft, den sie sich nicht gestehen mochte, und allenfalls auch jene Besorgnis zu ihrer Verdüsterung beitragen. Doch ist wol zu erkennen, dass onehin in der Gestaltung des sie beherrschenden Wanes, namentlich in der nach Ganz's Manier konsequent ausgebildeten sinnlichen Übertragung der Vorgänge an Christus auf sich selbst in ihrer subjektivistischen Vereinzelung und auf ihresgleichen Momente genug vorhanden waren, die auf einen solchen Weg füren konnten, zumal bei der Einbildung, als ob von ihr der Weltkampf müsse ausgekämpft werden. Offenbar ist es aber keineswegs eigenes Schuldgefül, was sie zu ihrer Hinopferung treibt und dabei beseelt, wie wenn sie verzweiflungsvoll oder als zerknirschte Sünderin gewänt hätte, ein so schweres Leiden und qualvolles Sterben auf sich nehmen zu müssen, um solchermaßen für ihre eigene Versündigung zu büßen; auffallenderweise findet sich dieses hier nicht vor, auch nicht bei den heftigsten Qualen, die sie sich und ihren Liebsten antun läßt. Vielmehr fült sie sich dazu bewogen, nach allen ihren Äußerungen, durch das Mitleid mit Anderen, die der Erlösung harren, mit „armen Seelen“, über die sie sich hoch erhaben dünkt und die sie der Erlösung durch sie, durch den Christus in ihr, durch d e s s e n Opfertod erst noch bedürftig wänt. Wol zu merken — ist sonach durchaus nicht die christliche Versönungslehre das, was sie dazu bewegt, am wenigsten in ihrer protestantischen Fassung, vielmehr im Gegenteil, wie sich mit Recht sagen läßt, gerade die Entfremdung davon, der Unglaube in Bezug darauf, der Wan, als ob durch das Eine Versönungsopfer Christi nicht genug getan wäre für die Sünden Welt. Deshalb sinkt sie zurück in den allgemein menschlichen Zug nach anderweitiger, selbsterdachter, willkürlicher Sünung für die Sünden der Menschheit, und zwar mit wesentlicher V e r z e r r u n g d e r c h r i s t l i c h e n W a r h e i t gemäß ihrer auf dem Grunde des Pantheismus, den Ganz seinen Schriften nach unverkennbar eingesogen hatte, beruhenden Verblendung, in einer Art Vergottung, wornach sie um des Christus in ihr willen, als ob ihre Persönlichkeit völlig in Christus aufginge, der Sündentilgung für sich nicht mehr zu bedürfen, vielmehr Anderen, „armen Seelen“ sie spenden zu können wänt. Auch eine gewisse Annäherung an Irrtümer der römisch-katholischen Kirche, von welcher sie, wie oben bemerkt, nicht unberürt blieb und in welcher wir um diese Zeit manche verwandte Regungen (wie Pöschl; s. d. Art. Bd. XII, S. 78) antreffen, ist hiebei warzunehmen, als ob, änlich wie dort Messen gelesen werden zum Heile armer Seelen von Verstorbenen, sie erst vermöge des ihr inwonenden, gleichsam incarnirten Christus die Erlösung jener bewirken, also mehr als Jesus Christus für sie leisten, nämlich dasjenige für sie vollfüren müsste, was er durch seinen Opfertod nicht vollbracht hätte. Indes liegt schon darin, dass sie auch ihre Schwester dafür sterben läßt, das unwillkürliche Geständnis der Unzulänglichkeit solcher Sünung. Wie sie dabei vom positiven Christentum eben nur tingirt ist, zeigt sich besonders auch darin, dass sie, wärend ihr das,

was Christus für uns vollbracht hat, vor dem Christus in ihr so sehr erblasste, sich einbildet, diesen auf künstliche Weise, von außen her, durch sinnliche Qual auf's neue zum leidenden Christus machen zu müssen, in eitler Selbstverblendung übersehend, wie der alte Mensch samt seinen Lüsten in ihr noch sollte innerlich überwunden werden, damit Christus in ihr auflebe, und wie sehr dieser noch durch die ihr anhaftende Sünde entstellt werde. Auch hier sehen wir sie somit, zu sehr nach außen, auf Andere, statt nach innen gerichtet, und daher über der selbsterwälten priesterlichen Stellung, die eben doch nicht von einer organisirten christlichen Gemeinschaft getragen war, die eigene Jüngerstellung einbüßen, wenn wir gleich selbst inmitten ihrer Verirrung das Moment fürsorgender Liebe, das ihr noch im Todesröcheln ein Wonnegefül gewärte, nicht verkennen mögen.

Werfen wir noch einen Blick auf ihre Anhänger, die Teilnehmer an jener Greueltat. In langem, zum Teil hartem Untersuchungsverhaft, wärend dessen Mehrere von ihnen in ihrer bäuerlichen Einfachheit älterer Justiz gemäß nichts Anderes als ihr Todesurteil erwarteten, sowie durch vielfältige seelsorgerliche Bearbeitung suchte man die „Schwärmer" von ihrem „Aberglauben" abwendig zu machen und zu vernünftiger Einsicht in Religionssachen zu bringen. Erst jetzt wurde Margareta's Niederkunft durch Morf's freiwilliges Geständnis entdeckt und bildete begreiflich ein Hauptmittel für die geistlichen Lehrer, um bei den Beteiligten ihre Anhänglichkeit an sie und ihre Zuversicht auf deren höhere Berufung zu erschüttern und ihnen das Gefärliche und Sittenverderbliche ihrer besonderen Meinungen und ihres Konventikelwesens oder, wie man als ganz gleichbedeutend auch sagte, ihrer Sektirerei einzuschärfen. Doch blieben die Erfolge unbefriedigend und zweifelhaft. Um so weniger konnte es gelingen, diesen Verirrten innerlich aufzuhelfen und ihnen einen festen Halt zu geben für ihr religiöses Leben, da es den Beauftragten zwar nicht an einer gewissen Menschenfreundlichkeit fehlte, wie man sie in neueren Zeiten Geisteskranken insgemein angedeihen lässt, wol aber einerseits an demütig-ernstlichem Eingehen auf ihren „Wanwitz", daher auch an eigentlichem Verständnis ihrer Verirrung und andererseits gemäß der damals herrschenden rationalistischen Zeitrichtung insbesondere auch an eigener tieferer Erfassung der christlichen Heilslehre selbst, wie man sich davon bei näherer Prüfung der Hauptquelle, der die meisten Data zu entnehmen sind, leicht überzeugen mag. Wärend nämlich der Verfasser in seiner Darstellung von Klagen über „religiösen Unsinn, fanatischen Wansinn, verrücktes Zeug, Tollheiten, Verrücktheit, Geisteszerrüttung" überfließt, gibt er durch die Art, wie er von der Satisfaktionslehre redet, sie anschuldigt und beseitigen möchte, deutlich genug kund, wie sehr ihm die christliche Versönungslehre selbst fremdartig geworden. Auch ist es bezeichnend genug, wie er, der Zwingli erhebt, es bedauert, dass dem Volke die Bibel in die Hand gegeben werde, statt nur Auszüge aus ihr, und one Erklärungen statt mit den Anmerkungen Dinter's, damit unvermerkt mehr den Maximen des römischen Katholizismus sich nähernd, als dem von ihm gepriesenen Zwingli folgend. Sein gleichgesinnter Kollege aber, der, fast noch weniger fähig, selbst die zartesten Regungen des Gemütes sei seinen Pflegbefohlenen auch nur einigermaßen zu würdigen, in kaltem Verstandesstolze daran vorübergeht, rät durch schulmäßigen Unterricht in der Naturkunde „die lebhafte Phantasie des Landmanns" zu zügeln und „das bange Sehnen nach dem Himmel" zu dämpfen. Von welcher Art die Erfolge ihrer Wirksamkeit waren, lässt sich aus manchen Kundgebungen der Gefangenen entnehmen. Die Kündig äußerte, als man ihr die „Vorurteile" benehmen wollte, „an denen sie mit so vieler Liebe hing", mehrmals mit Unwillen: „so entreiße man ihr ja Alles, woran sie sich gehalten und worin sie Trost gefunden habe"; die „Versicherung, dass man ihr nur morsche Stützen wegnehme, wollte ihr zuweilen nicht genügen", und ungeachtet sie zeitweise Ruhe und Fassung zeigte, fiel sie nicht selten in eine Traurigkeit, die an Verzweiflung grenzte. Der Knecht des Peter'schen Hauses erklärte häufig: „Nun glaube ich mein Lebtag keinem Menschen ein Wort mehr", nahm indes respektvoll jedesmal den anwesenden Pfarrer aus. Die Jäggli verfiel völlig in schwermütigen Wansinn. Bei Barbara Peter, der Schwester Margareta's, welche überzeugt war:

„Gott habe durch die Margareta gewirkt in großer Kraft, in seiner Gnade bis auf die Stunde ihres Todes", blieb die Umstimmung durchaus fraglich. Die Konzessionen, welche Moser anfangs machte, erwiesen sich gegen Ende der Untersuchung als bloß scheinbar. Den beharrlichen Voraussetzungen des Vaters Peter über die hohe Berufung seiner Margareta war schon wegen seines Alters und übeln Gehörs, aber auch wegen seiner Hartnäckigkeit fast nicht beizukommen. Morf, dem sein Ehebruch vorgehalten wurde, behauptete dennoch, „Fleischliches sei nichts gewesen in seinem Umgange mit Margareta, sie habe sich ganz Gott übergeben und nie geglaubt, daſs sie dieses Weges müſste". Über die Tötung der beiden Schwestern wollte er, gleichwie die meisten Angeklagten, nicht urteilen: „er habe das Gott dem Herrn überlassen; er wünschte, es wäre nie begegnet; es sei eine übernatürliche Tat; er könne sie nicht verdammen und nicht selig preisen; töricht sei sie, aber doch müsse er sie lassen stehen". Etliche der weiblichen Gefangenen zeigten im Zuchthause, woselbst sie Jare lang mitten unter Verbrecherinnen leben mussten, vorzügliche Eigenschaften.

Der Kirchenrat erließ im Januar 1824 ein Reskript an die Geistlichen des Kantons Zürich, worin „Sektengeist, Schwärmerei und Fanatismus einzig und allein als die Quellen der schrecklichen Tat" bezeichnet und die Hoffnung ausgesprochen wird, „daſs es den vereinten Bemühungen des weltlichen und geistlichen Armes in Verbindung mit dem Eindrucke dieser Begebenheit gelingen möge, dem vielgestaltigen Sektenwesen („der Erweckten") seine offenkundige Schädlichkeit für Stat und Kirche immer mehr zu benehmen". Zugleich werden die Pfarrer aufgefordert, gemeinsam mit der Polizei auf's Nachdrücklichste die Verordnung zu handhaben, welche von der Regierung schon vorher, im Jare 1822, gegen religiöse „Nebenversammlungen" erlassen worden war, sowie die sie verstärkenden Bestimmungen von 1823, wodurch die Auflösung solcher religiösen Versammlungen verfügt war, wofern sie des Nachts oder wärend des öffentlichen Gottesdienstes oder allzu zalreich stattfänden, Andere dazu geworben oder Familienzwist dadurch veranlaſst, Minderjärige dazu zugelassen oder darin aus dem Herzen gebetet, Bibelerklärungen oder Predigten gehalten, aus Missions- oder mystisch-religiösen Schriften darin vorgelesen werde, und nur gestattet ist: „einfaches Vorlesen der heil. Schrift oder der Lieder des Zürcherischen Gesangbuchs und das Singen dieser Lieder". „Unbefugte Redner, die sich aus der Nähe oder Ferne einfinden würden, sollen weggewiesen und der verbotenen Verbreitung schädlicher Schriften über religiöse Gegenstände („Traktate" u. dgl.) Einhalt getan werden".

Wie begreiflich, gab dieses Ereignis auf Jare hinaus den Indifferenten und Ungläubigen die willkommenste Handhabe, um jede irgendwie hervortretende Regung eines innigen religiösen Lebens im Kanton Zürich sofort als sektirerisch und sittenverderblich anzuschwärzen. Selbst auf Jarzehnte hinaus erstreckte sich diese einschüchternde Rückwirkung. Die Freunde der Missionssache mussten sich äußerst behutsam in enge Grenzen zurückziehen, auch die Bibelsache wagte sich nur ganz allmählich an's Tageslicht (s. Finsler, Georg Geßner S. 117). Doch ließ sich der überall auftretende Aufschwung auch hier nicht auf die Dauer unterdrücken, so wenig im religiösen Volksleben als in der Theologie. Zudem trat mit der politischen Erneuerung vom Jare 1830 auch für das religiöse Gebiet freiere Bewegung ein. So manches von christlichen Warheitselementen, das in kleinen Kreisen unverhältnismäßig in verzerrter Gestalt sich erhielt, in größeren aber damals fast allgemein aufgegeben war, hat daher seither in der theologischen Wissenschaft wider Anerkennung erlangt und in der Predigt wie im allgemeinen religiösen Bewuſstsein angemessene Geltung gewonnen. Auch wurde es dem oben erwänten Ganz, der seine Entwickelung selbst darstellte („Die Jugendjahre des Jakob Ganz, von ihm selbst beschrieben". Neue Aufl. Bern 1863) und kleinere Schriften auch weiterhin herausgab, zu Teil, gemildert und in stiller Zurückgezogenheit auf Einzelne zu wirken, die sich zu ihm hingezogen fülten. Von seinen gesammelten Schriften erschien Bd. 1 im J. 1866.

Näheres findet sich in: Joh. Ludw. Meyer, Schwärmerische Greuelscenen oder Kreuzigungsgeschichte einer religiösen Schwärmerin in Wildenspuch, 2. Aufl., Zü-

rich 1824. Darin sind auch die Berichte des Zuchthauspredigers Schoch enthalten. Auf demselben Standpunkte steht ein Artikel in Röhr's Predigerbibliothek von 1823. In entgegengesetzter Richtung C. E. Jarcke in Hitzig's Annalen der Kriminalrechtspflege von 1830, wider abgedruckt in Jarcke's „Vermischten Schriften“ Bd. 2, 1839, seine römisch-katholische Auffassung nicht verleugnend. Sinnig und umsichtig Johann Friedr. v. Meyer, Blätter für höhere Warheit. Samml. 5, 1824, S. 282 ff., Samml. 6, 1825, S. 377 ff. — Besonders beachtenswert ist ein Artikel in der „Evangel. Kirchenzeitung“, Berlin, B. 8, 1831, Nr. 20—23. — Auf dem Standpunkte Daumer's und Ghillany's hinsichtlich der Versönungslehre bewegt sich die Novelle von Joh. Scherr, „Die Gekreuzigte oder das Passionsspiel von Wildisbuch“, 1860, und darf, obwol sie die Originalakten citirt, in keiner Weise als Geschichtsquelle angesehen werden.

Carl Pestalozzi †.

Wilfrid. Es sind vier englische Bischöfe dieses Namens zu unterscheiden:

1) Wilfrid, Bischof von Worcester, zu Anfang des 8. Jarhunderts (s. Anglia Sacra I, 470; Roger de Wendover, Chronica I, 205; Beda, Hist. Eccl. V, c. 23).

2) Wilfrid, vom J. 806 an Erzbischof von Canterbury (Roger l. c. I, 270), stirbt 829 (so die Sachsenchronik) oder 832 (Roger).

3) Wilfrid, Bischof von Beverley (Roger I, 213), nachher Erzbischof von York, wegen seines gleich zu nennenden Vorgängers in letzterem Amte Wilfridus junior genannt, Zeitgenosse Beda's (Hist. Eccl. l. V, c. 5 u. 23), stirbt 744 (s. Sachsenchronik und Roger I, 227). — Weitaus der bekannteste ist aber

4) Wilfrid, Bischof von York (das seit dem Tode des Paulinus kein Erzbistum mehr war, s. Fuller, Church History of Britain I, 217 sqq.). Über sein wechselvolles Leben ist zu vergleichen seine Biographie von Heddy, seinem Zeitgenossen und Freund (Heddius, Vita Wilfridi); Beda, Hist. Eccl. l. III—V (wir citiren nach der Ausgabe der English Historical Society von Stevenson); Roger de Wendover, Chronica sive Flores Historiarum (Ed. Coxe, Tom. I); Lingard, History of England, I, p. 122 sqq. (5. Ausg.), und die neueren Kirchenhistoriker.

Wilfrid, ein Northumberländer von edler Abkunft, geboren 634, betrat mit dem 14. Lebensjare ein schottisches Kloster auf der Insel Lindisfarne (Holy Island) an der Küste von Northumberland (Beda a. a. O. lib. V, c. 19, nach Roger war er Mönch in Streneshale), wo er bald durch Bescheidenheit, Fleiß und Frömmigkeit sich hervortat, aber auch zur Erkenntnis kam, „dass der von den Schotten gelehrte Weg zur Tugend nicht der vollkommene sei“, und daher beschloss, nach Rom zu gehen, um das dortige kirchliche und klösterliche Leben kennen zu lernen (Beda a. a. O.). Nach längerem Aufenthalt in Canterbury und Lyon, wo ihn der Erzbischof Dalfin sehr lieb gewann, kam er im J. 654 nach Rom, wo er unter dem Archidiakonus Bonifaz Studien machte. Vom Jare 655 bis 658 blieb er wider in Lyon und erhielt von Dalfin die Tonsur. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er mit Oswio, König von Northumberland, und mit seinem Sone Alchfrid (Aldfrid) befreundet und erhielt die Abtei Inrhyppum (Ripon). Im Jare 664 wälte ihn der König zum Erzieher Alchfrid's. Damals veranlassten die Streitigkeiten über die Osterfeier (die Schotten waren Quartodecimaner) und über die Tonsur, die auch one Zweifel Wilfrid nach Rom getrieben hatten, die Berufung einer Synode nach Streneshale (Whitby in Yorkshire), wo Oswio namentlich auf die Rede Wilfrid's hin, der seine schottischen Gegner durch Berufung auf Rom als der cathedra Petri alle zum Schweigen brachte, sich für die römische Praxis entschied (s. das Nähere bei Beda a. a. O. lib. III, 25; Heddius a. a. O. cap. X; Roger a. a. O. I, S. 158). Zum Lohn für diese Anstrengungen wurde Wilfrid nach dem Tode des Bischofs Tuda von York im Jare 665 zu dessen Nachfolger gewält und zur Konsekration nach Paris zum Erzbischof Agilbert gesandt (Fuller falsch: nach Rom; s. Beda a. a. O.

u. III, 28; Roger S. 159). Sei es nun, dass er sich dort zu lange aufhielt und dass einstweilen die Partei der Schotten die Oberhand gewann (s. Heddius c. XI—XV; Beda IV, 3. V, 19), oder dass Streit zwischen Oswio und seinem Sone ausbrach, Wilfrid fand bei seiner Rückkehr, dass mittlerweile Ceadda (St. Chad) zum Bischof von York in Canterbury ordinirt worden war. Er zog sich in sein Kloster zu Ripon zurück, bis der Erzbischof Theodor von Canterbury (669?) ihn in sein Bistum einsetzte und Ceadda nach Mercia (Lichfield) versetzte. Eine Zeit lang genoss nun Wilfrid Oswio's und seines Nachfolgers Egfrid's Gunst und konnte seine Jurisdiktion über ganz Northumberland und sogar auf die Picten ausdehnen (Beda IV, 3). Im Jare 673 ließ er sich auf der von Theodor berufenen Synode zu Hertford vertreten (s. die canones derselben bei Roger S. 162. Beda IV, 5). Als er aber Egfrid's erster Gemalin Ethelrida, die den Schleier zu nehmen wünschte, denselben gab, verlor er die Gunst des Königs (Beda IV, 39. Roger S. 171), der nun Theodor nach Northumberland berief und durch ihn die große Diözese von York in drei Teile teilen ließ. Wilfrid, one Anklage abgesetzt und vertrieben, appellirte an den Papst und machte sich selbst im Jare 678 dahin auf den Weg. Ein Sturm verschlägt ihn zu den Friesen, von denen er viele zum Christentum bekehrt und deren König Aldegils er tauft. Er wird so der Begründer des Werkes, das nachher Wilbrord unter den Friesen fortsetzte. In Rom angelangt, wird er von Agatho gerechtfertigt und wider in sein Amt gesetzt, zugleich aber bestimmt, dass für die entfernteren Teile seiner Diözese besondere Bistümer errichtet werden sollen (Heddius c. XXIV bis XXXI. Beda IV, 12. V, 19. Roger S. 168 ff.). Nichtsdestoweniger wird er nach seiner Rückkehr von Egfrid in's Gefängnis geworfen und dann von Land zu Land vertrieben, bis er zuletzt unter den Heiden von Sussex ein Asyl fand. Auch unter den Südsachsen, die unter allen Stämmen der Oktarchie am spätesten das Christentum annahmen, fing er alsbald an, zu missioniren, taufte ihren König Edilwalch und sandte im Jare 681 auch auf die Insel Vecta (Wight) Evangelisten, von der 686 ein Vierteil der Kirche abgetreten wurde, wodurch sich das Christentum schnell vollends auf der Insel verbreitete (Heddius c. XXXIII—LX. Beda IV, 13—16. Sachsenchronik, herausgeg. v. Ingram, S. 46—47). Als Egfrid in einer Schlacht gegen die Picten geblieben war und sein Bruder Alchfrid, der Zögling Wilfrid's, die Krone erhielt, setzte er 686, auf die Empfehlung Theodor's hin, Wilfrid wider in sein Bistum ein. Die hierdurch abgesetzten Prälaten scheinen aber alsbald wider gegen ihn intriguirt zu haben. Er wird im J. 692 von einer Synode bei Alchfrid angeklagt, dass er dem Erzbischof von Canterbury nicht den kanonischen Gehorsam geleistet habe, und vom König verbannt. Er appellirt zum zweitenmal an den Papst. Nach einem längeren Aufenthalt als Verbannter in Mercia, von wo aus er 693 Suidberct als Bischof nach Friesland sandte, wandert er, ein Siebenziger, 703 und 704 noch einmal nach Rom. Nach vielen Sitzungen des Conclave's wird von Papst Johann VII. konstatirt, dass Wilfrid's Verkläger nur Verleumdungen gegen ihn ersonnen, und dem König geschrieben, dass er Wilfrid wider einsetzen solle. Auf der Heimreise fällt er 705 in Gallien in eine schwere Krankheit. Wärend derselben soll er eine Vision gehabt haben, in der ihm der Engel Gabriel mitteilte, auf das Gebet und die Tränen seiner Schüler hin werde ihm Gott das Leben und einen Teil seiner Diözese zurückgeben, und nach vier Jaren werde er in Ruhe sterben (Beda V, 19. Roger S. 186—187). Als er in England ankam, weigerte sich Alchfrid, ihn wider einzusetzen, starb aber gleich darauf. Erst sein Nachfolger Osred gab Wilfrid auf einer an den Fluss Nid berufenen Synode wider sein Bistum zurück. Nach vier Jaren, „wie es der Engel gesagt hatte“, den 12. Oktober 709 starb er, nachdem er 44 Jare lang den Bischofsstab gefürt hatte (vgl. Heddius cap. XLII—LVIII; Roger S. 187. 205). Wie der Mann bei seinem Leben, so mussten auch noch seine Gebeine viel wandern und wurden erst in's Kloster zu Ripon, später vom Erzbischof Odo nach Canterbury gebracht (s. Godwin, de Praesul. Angl. p. 654; Malmesbury, de Gest. Pontif. lib. III, Fol. 152).

Wilfrid, der vielverfolgte „Athanasius seiner Zeit“ (Harpsfield, Hist. Ec-

cles. p. 95) wird nicht bloß von seinem Biographen Eddy als „wolbekannt mit der hl. Schrift, eindringlich predigend, tief gelehrt, überaus gütig und freigebig“ geschildert, sondern erhält auch von allen anderen Geschichtschreibern änliches Lob. Beda, der nicht zu schmeicheln weiß, nennt ihn einen vir doctissimus, piissimus, und die Späteren reden von ihm als dem magnus Wilfridus, dem vir Dei, sanctissimus homo u. dgl. (Roger S. 169. 170. 205; Wilh. v. Malmesb. de Gest. Reg. lib. I, c. 3) und berichten Wunder von ihm (so Roger a. a. O. die Auferweckung eines toten Jünglings, was er vielleicht verwechselt mit dem bei Erbauung der Klosterkirche zu Hexham vom Dache gefallenen Jungen, der auf Wilfrid's Gebet wider zu sich kam; s. Heddius a. a. O.). Die Bedeutung des Mannes liegt neben seiner Missionstätigkeit namentlich darin, dass er mit dem Erzbischof Theodor ein Hauptbeförderer des päpstlichen Einflusses und römischer Gebräuche in England war, was von vielen Kirchenhistorikern seither nicht gehörig gewürdigt wurde. **Christlieb.**

Wilhelm von Conches, Philosoph und namentlich Physiker, wurde in der kleinen Stadt Conches in der Normandie im letzten Viertel des 11. Jarhunderts (aber kaum so früh als um das Jar 1080, wie B. Hauréau, Singularités historiques et littéraires, S. 231, annimmt) geboren. Über sein Leben sind wir sehr mangelhaft unterrichtet. Er sagt selbst in seinem etwa im Jare 1145 geschriebenen „Dragmaticon“, dass er damals schon wärend zwanzig Jare und darüber als Lehrer tätig gewesen sei, den Ort aber seiner Tätigkeit nennt er nicht, auch nicht sein Schüler Johannes von Salisbury (Saresberiensis), der seinen Lehrstunden in den Jaren 1137—1138 beiwonte (s. dessen „Metalogicus“ 1, 24). Jedoch ist es durch die eingehende Kritik C. Schaarschmidt's („Johannes Saresberiensis“ S. 22 ff. 73—77) als sichere Tatsache festgestellt, dass Wilhelm ein Lehramt an der Domschule zu Chartres inne hatte, die unter den berühmten bretonischen Brüdern, Theodoric und Bernhard Sylvester (für deren Biographie s. besonders Hauréau in den Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres, 3. Folge, Bd. 1, S. 75 ff., 1873), auf die wissenschaftliche Bildung jener Zeit einen großen Einfluss ausübte, und die der Mehrzal der namhaften gleichzeitigen Gelehrten als Universität gedient haben soll. Näheres über Wilhelms früheren Lebensgang lässt sich nicht bestimmen. Laut einer Nachricht Johanns von Salisbury („Metalogicus“ a. a. O.; vgl. daselbst Kap. 5), stand Wilhelm besonders als Grammatiker in Ansehen; aber wegen des fragmentarischen Zustandes, in dem wir sein umfassendes Werk, welches einfach „Philosophia“ heißt und des Verfassers Vorhaben nach eine wirkliche Encyklopädie bilden sollte, besitzen, kennen wir ihn meistenteils als Naturphilosophen. Dass Wilhelm auch den damals allgemein erregten theologischen Fragen nicht fremd blieb, ist aus demselben Werke erweislich. Er kam nämlich unter den Einfluss Peter Abälards, und nahm seine eigentümliche Trinitäts- und Versönungslehre an, one, wie es scheint, sie sich gänzlich zugeeignet oder gar verstanden zu haben. Das häretische Element in der „Philosophia“ scheint indessen für manche Jare unbeachtet geblieben zu sein. Erst nach der Verurteilung Abälards auf dem Konzil zu Sens, 1140, wurde man darauf aufmerksam. Der Abt Wilhelm von Saint-Thierry, der bekanntlich als Hauptgegner Abälards erschienen war, hatte das Buch zufällig kennen gelernt, und richtete sofort einen Brief an Bernhard von Clairvaux, worin er gegen die theologische Tendenz des Verfassers ebenso heftig auftrat (s. den Brief in Tissier's „Bibliotheca patrum cisterciensium“, Bd. 4, S. 127—130), als er vorher wider Abälard geschrieben hatte (unter Bernard. epist. 325, Bd. 1, S. 302 B, ed. Mabillon). Nun war der Sieg leichter zu gewinnen. Seit der Verdammung Abälards war sicherlich kaum ein Anderer begierig, sich demselben Schicksal bloßzustellen, und Wilhelm von Conches trug kein Bedenken, sich zu unterwerfen, und die von ihm veröffentlichten Meinungen, welche Anstoß erregt hatten, völlig zu widerrufen, — nicht aber, wie er naiv zugesteht, als ob sie unhaltbar wären, sondern lediglich weil eine gewisse, vielleicht gefärliche Ro-

vität in seiner Ausdrucksweise nicht zu leugnen sei. Zu diesem Zweck schrieb er einen Teil der „Philosophia“ von neuem und erklärte mit demütigen Phrasen in der neubearbeiten und in Dialog-Formen gefassten Ausgabe, deren Titel „Dragmaticon“ (statt „Dramaticon“, d. h. „Dialog“) heißt, seine treue Anhänglichkeit an die katholischen Dogmen. Indessen hatte er sich von seinem Lehramt zurückgezogen; der Widerstreit der Theologen hatte mit der Rivalität eifersüchtiger Nebenbuhler zusammengewirkt, ihm seine Stelle zu Chartres unhaltbar zu machen, und er hatte demnächst freundliche Aufnahme an dem Hofe Galfrids des Schönen, Grafen von Anjou und vorgeblichen Herzoges der Normandie, gefunden. Er wirkte nun als Lehrer der Söne dieses Prinzen, Heinrichs, nachher Königs von England, und seiner Brüder, und starb endlich entweder in Paris, wo er der älteren, bis auf Schaarschmidt's Abhandlung allgemein angenommenen Tradition nach sein ganzes Leben verbracht haben soll (vgl. das Lobgedicht von Philipp Harveng, Abt von Bonne Espérance, gest. um 1180, bei Bulaeus, Hist. univ. Paris. 2. 743), oder in der Normandie nicht unweit von Evreux (s. Hauréau, „Singularités“, u. s. w., S. 266), vielleicht im Jare 1154 (so die Chronik Alberichs, genannt von Trois Fontaines, in Bouquet, Recueil des hist. des Gaules et de la France, 13, 703 D.).

In Betreff von Wilhelms litterarischen Leistungen sind manche, meist aus Oberflächlichkeit der Untersuchung herkommende Schwierigkeiten entstanden. Seine „Philosophia“ ist dreimal mit drei verschiedenen Titeln, unter dem Namen drei verschiedener Schriftsteller, und nicht einmal unter dem des wirklichen Verfassers gedruckt: 1) „Philosophicarum et astronomicarum institutionum Guilielmi, Hirsaugiensis olim abbatis, libri tres“, Basel 1531 in Quartformat; 2) „Περὶ διδάξεων sive elementorum philosophiae libri IV“, unter Bedae opera, Bd. 2, S. 311—343, Ausg. von Basel 1563 in Folio; 3) „De philosophia mundi“ von Honorius von Autun in der Lyoner „Maxima Bibliotheca patrum“ Bd. 20, 1667. Dass Nr. 2 das Werk Wilhelms von Conches ist, war längst, wenigstens seit Oudin, Comment. de script. eccles., Bd. 2, S. 1230, bekannt. Neuerlich im J. 1838 erwies Charles Jourdain die Identität von Nr. 3 (s. dessen Bemerkung in einer Abhandlung in den Notices et extraits des manuscrits, Bd. 20, 2. Th., S. 43, Anm. 1). Auf Nr. 1 endlich hat erst C. Prantl in den Sitzungsberichten der kön. bay. Akad. der Wissensch. für 1861 aufmerksam gemacht, der aber, obwol er Περὶ διδάξεων mutmaßlich schon gelesen und dem Wilhelm von Conches mit Recht zugeschrieben (s. dessen Gesch. d. Log. im Abendl., Bd. 2, S. 127), den sonderbaren Versuch wagte, das häretische Buch für ein Werk des „seligen“ Abtes von Hirschau, des Freundes St. Anselms von Canterbury, zu reklamiren. Den Irrtum bemerkte sogleich Valentin Rose (Liter. Centralbl., 16. Juni, 1861, Nr. 24, Spalte 396); aber Prantl beharrte auf seiner Meinung (daselbst, 6. Juli, Nr. 27, Spalte 444; auch in der Gesch. d. Log., Bd. 2, S. 83 ff.), und demnach ist die Tatsache von anderen Gelehrten (z. B. von Wagenmann in den Gött. gel. Anz. für 1865, S. 1371—1376, und Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im Mittelalter, Bd. 1, S. 285, Anm. 4) als fraglich betrachtet worden. Aber da die beiden Bücher, mit Ausnahme von kleineren Verschiedenheiten, Lesearten u. dgl., absolut identisch sind, und da alle diese Gelehrten das eine als Schrift Wilhelm's von Conches betrachten, ist es schwer zu verstehen, wie man ein solches Bedenken annehmen kann. Überdies gibt Wilhelm selbst überflüssige Zeugnisse seiner Autorschaft nicht bloß in seinem Kommentar zum Timäus, sondern am meisten in dem „Dragmaticon“, welches er später, wie gesagt, gerade dazu bestimmte, die Irrtümer der „Philosophia“ zu berichtigen.

Das „Dragmaticon“ oder „Dragmaticon philosophiae“ (d. h. „Dramaticon“ oder „Dialogus“; vgl. Schaarschmidt a. a. O., S. 77, Anm. 1) ist in den Handschriften unter wenigstens sechs verschiedenen Titeln vorhanden; veröffentlicht war es von G. Grataroli, one den Verfasser oder auch dessen Zeitalter angeben zu können, mit folgendem Titel: „Dialogus de substantiis physicis ante annos ducentos confectus a Wilhelmo aneponymo philosopho“, Straßburg 1567 (nicht 1566, wie man in der „Hist. litt. de la France, Bd. 12, S. 464, Hauréau,

Singul., S. 246 u. A. liest). Aus diesem Buche sind zwei Sammlungen von Auszügen handschriftlich vorhanden, die Secunda und die Tertia Philosophia, von welchen einige Stücke von V. Cousin, Fragments philosophiques (Moyen age) S. 390—400, 5. Ausg., gedruckt worden sind, und welche man mit Unrecht für selbständige Werke zu betrachten pflegt (so z. B. Prantl, Gesch. d. Log., Bd. 2, S. 127, Anm. 94; Hauréau a. a. O., S. 247 f.; und C. Werner in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Cl. d. kais. Akad. der Wissenschaften in Wien, Bd. 75, S. 311, 1873). Sie sind aller Warscheinlichkeit nach von einem Schüler Wilhelm's verfasst. Endlich ist noch ein anderes philosophisches Werk zu erwänen, welches man von lange her dem Wilhelm von Conches fälschlich zuzuschreiben pflegte. Dasselbe „Magna de naturis philosophia“, soll Hauréau's Untersuchung zufolge, eigentlich bloß aus einer Verwechselung mit einer titellosen Incunabel-Ausgabe eines Werkes von Wilhelm von Auvergne entstanden sein (s. die „Singul.“ S. 234 f.). Derselbe Gelehrte (a. a. O., S. 235—237), wie schon Schaarschmidt (a. a. O., S. 76) und Andere, erklärt auch den Ursprung des angeblichen Traktats Wilhelm's „De opere sexte diei“; diese Worte dienen tatsächlich nur als Titel einem Auszug aus Wilhelm, welcher auf der ersten Seite des 2. Bandes von Vincentius von Beauvais „Speculum naturale“ (nicht des „historiale“, wie Hauréau meint) in der Straßburger, dem Jare 1468 oder 1473 zugeschriebenen Ausgabe steht.

Wilhelm's übrige Schriften sind Glossen über den „Timäus“ von Plato (teilweise von Cousin a. a. O., S. 355—367, gedruckt), und ein Kommentar über das Werk „De consolatione philosophiae“ von Boethius. Der letztere ist von dem Entdecker, Ch. Jourdain, für den ersten wirklichen im Mittelalter erschienenen Kommentar über den Lieblingsschriftsteller jener Zeit betrachtet (Notices et extraits des manuscrits, Bd. 20, 2. Theil, S. 57).

Was Wilhelm's Stelle als Philosoph betrifft, so ist zu bemerken, dass, obschon er, wie die anderen Carnotenser, streng realistisch oder lieber platonisirend dachte, doch bei ihm das rationale Element des alten Meisters auf Kosten des idealen überwog (s. besonders die schöne Abhandlung Werner's a. a. O., S. 400—402). In der Tat war er nicht der reinen Metaphysik geneigt. Viel selbständiger und auch viel interessanter ist er in dem Gebiet der äußerlichen Naturphilosophie, worin seine Lehre von Atomen und seine Darstellung der Antipoden besonders bemerkenswert sind. Es erscheint in seinen Werken, eben wie Johannes von Salisbury ihn schildert, der sorgfältige, beharrliche Forscher und Lehrer, der sich der damals überall wirksamen Richtung, alles in Lehren und Studien rasch und oberflächlich zu treiben, stark entgegensetzte. Seine Biographie und besonders Bibliographie ist von Hauréau a. a. O. und R. L. Poole, „Illustrations of the history of medieval thought“, Kap. 4 und Beil. 5—7, ausfürlich behandelt. Die Philosophie, meist aus dem Dragmaticon geschöpft, gibt Werner in der schon erwänten Abhandlung, und die Logik Prantl, Gesch. d. Log. a. a. O. Hauréau nennt auch eine besondere Biographie von Charma (1857).

Reginald L. Poole.

Wilhelm von Malmesbury, nach Erzbischof Usher „der Heerfürer der englischen Historiker“, unter Heinrich I. (1100—1135) und Stephan I. (1135—1154) lebend, hinterließ über seine persönlichen Verhältnisse nur sehr wenige Notizen. Ist seine Expositio Threnorum Hieremiae, wie gewönlich angenommen wird, um das Jar 1136 geschrieben worden, so weisen uns die Worte im Prolog dieser Schrift „Quadragenarius sum hodie“ (s. Manuskript 868 der Bodleyanischen Bibliothek in Oxford) auf das Jar 1096 als sein Geburtsjar. Ob Somersetshire seine Heimat und Oxford der Ort seiner Erziehung war, ist ungewiss, sicher aber, dass sein Vater ein (wol mit Wilhelm dem Eroberer herübergekommener) Normanne, seine Mutter eine Sachsin war, dass er frühe in's Kloster zu Malmesbury kam (daher der Name „Wilhelm, Mönch von Malmesbury“), dort Bibliothekar und Vorsänger wurde und bis an sein Ende blieb, nachdem er die Abtswürde abgelehnt hatte.

Von früher Jugend auf ein eifriger Bücherleser und Sammler (s. das Selbstzeugnis über seine Studien in der Vorrede zum 2. Buche seiner Geschichte der englischen Könige), nach und nach alle bedeutenden Klosterbibliotheken des Landes durchforschend, doch mehr mit römischen als griechischen Autoren vertraut, scheint er zur Geschichtsschreibung veranlasst worden zu sein durch Warnehmung der Lücken in der Aufzeichnung der englischen Geschichte bei seinen wenigen Vorgängern (s. das Vorwort des oben genannten Werkes). Beda, der große Ahn der englischen Geschichtsschreiber, hatte die Geschichte der Angeln von ihrer Ankunft in Britannien bis zu seiner eigenen Zeit aufgezeichnet († 735). Eadmer, Mönch in Canterbury, Schüler Anselm's, hatte in seiner Historia Novorum den Zeitabschnitt von König Edgar (958) und besonders von Wilhelm dem Eroberer (1066) an bis zum Tode des Erzbischofs Ralph (1122) kurz dargestellt. Über die Ereignisse in den Zeiten nach Beda gab nur die bekannte Sachsenchronik einige dürftige und abrupte Notizen. Wilhelm war der erste, der eine zusammenhängende Geschichte der englischen Könige schrieb von der Eroberung Englands durch die Angelsachsen an bis gegen das Ende der Regierung Heinrichs I. (1129), und zwar nicht in der hergebrachten Chronikenform durch trockene Aneinanderreihung von Tatsachen und Jareszalen, sondern so, dass er die Ereignisse in Fluss bringt, sie in ihrem Zusammenhange darstellt, ein Urteil darüber ausspricht und seine sonstigen Erfarungen mit einflicht, wobei er in der Darstellung der früheren Zeiten hauptsächlich aus Beda schöpft. Dies ist sein Erstlingswerk: „De Gestis Regum", wovon die drei ersten Bücher warscheinlich bald nach 1120 verfasst, die beiden letzten nach längerer Unterbrechung hinzugefügt wurden (s. das Vorwort zum 4. Buche). Sie sind Robert, Earl von Gloucester, einem natürlichen Sone Heinrich's I., gewidmet. Dieser, der Mäcen seiner Zeit, scheint ein besonderer Freund und Gönner Wilhelm's gewesen zu sein. Auf seinen Antrieb schrieb er später die „Historiae novellae", eine Fortsetzung der erstgenannten Schrift, die letzten Regierungsjare Heinrich's I. und die ersten Stephans umfassend. Als Ergänzung dieser mehr die politischen Veränderungen in's Auge fassenden (doch auch z. B. den Anfang der Kreuzzüge ziemlich genau schildernden) Schriften schrieb er in den vier Büchern „De Gestis Pontificum Anglorum" die Geschichte der englischen Bischöfe und der wichtigsten Klöster Englands von der Christianisirung der Angelsachsen durch Augustin an bis zum Jare 1123. Diese drei Schriften wurden von Saville herausgegeben in den „Rerum Anglicarum Scriptores post Bedam", London 1596, Fol., jedoch nach sehr fehlerhaften Manuskripten. Ein Teil von „De Gestis Regum" war zuvor schon anonym als Fortsetzung Beda's in Heidelberg im J. 1587 erschienen. Noch fehlerhafter als die Saville'sche Ausgabe ist die Frankfurter von 1601. Die beste ist die 1840 in 2 Bänden von der English Historical Society besorgte; diese Gesellschaft hat sich überhaupt durch korrekte Ausgaben der ältesten englischen Historiker und Chroniken schon große Verdienste erworben. Als Anhang zu De Gest. Pontif. — von einem Manuskript als fünftes Buch dazu gerechnet — schrieb Wilhelm im Jare 1125 „De vita Aldhelmi", Abtes von Malmesbury, nachher Bischofs von Sherborne († 709); s. dasselbe in Wharton's Anglia Sacra II, 1 sqq. und Gale's Scriptores XV, Oxford 1691. Ebendaselbst s. auch die Schrift „De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae", die Wilhelm nach 1129 schrieb auf das Gesuch der Mönche von Glastonbury, für welche er auch schrieb: das Leben des heil. Patrick in zwei Büchern „Vita S. Patricii" (s. Auszüge daraus in Leland's Collectanea III, 272; ein Manuskript davon wurde bis jetzt noch nicht gefunden); ferner „De Vita S. Dunstani" in zwei Büchern (ungedruckt, Manuskript Bodley Rawlinson, 263), „Miracula S. Benigni" (wurde nicht gefunden) und „Passio S. Indracti" (Manuskr. Bodley Digby, 112, übersetzt vom Angelsächsischen; s. dieselbe abgekürzt in Capgrave's Legenda Nova).

Die übrigen Schriften Wilhelm's sind: „Vita S. Wulstani, Episcopi Wigoriensis" (übersetzt vom Angelsächsischen, s. den größeren Teil davon in Anglia Sacra T. II); „Chronica" in 3 Büchern (s. die Erwänung hievon im Vorwort der Historiae novellae; ist warscheinlich verloren gegangen); „Miracula

S. Elfgifae" in Versen, wie denn damals und schon lange vorher alle Schriftsteller sich auch in lateinischen Versen versuchten (wol sehr früh geschrieben, s. eine Probe dieser Verse in De Gestis Pontif. Fol. 143); „Itinerarium Joannis, Abbatis Meldunensis, versus Romam (nach 1140 verfaßt; Leland Collect. III, 272, Ausg. von 1774, erwänt es; es war noch im Besitz von Bale, scheint aber nicht mehr vorhanden); Expositio Threnorum Hieremiae" (s. oben; nach einer Schrift des Paschasius Radbertus); „De miraculis divae Mariae libri quatuor" (s. Leland, Coll. IV, 155) wurde wie auch „De serie Evangelistarum, in Versen (l. c. IV, 157) nicht mehr gefunden; „Abbreviatio Amalarii de ecclesiasticis officiis" (Manuskr. Lambeth. 380); „Epitome Historiae Aimonis Floriacensis" (Manuskr. Bodley, Selden. Arch. B. 32); „De miraculis B. Andreae" Manuskr. Cotton. Nero, E. 1) werden mit noch mehreren anderen Schriften von Bale, Pits u. Anderen gleichfalls Wilhelm v. M. zugeschrieben.

Der Wert dieser Schriften, von denen die drei ersten die bedeutendsten sind, beruht hauptsächlich auf der Vorsicht, Sorgfalt und Genauigkeit, womit Wilhelm aus dem ihm zu Gebote stehenden Chronikenstoff, über dessen Dürftigkeit er oft klagt, auswält und auf der streng gewissenhaften Warheitsliebe, die man ihm auch bei Schilderung seiner eigenen Zeitgeschichte überall anfült und die ihn zum echten Historiker macht. Für die Zeiten nach Beda bis zu Stephan I. ist er one Frage der sicherste Gewärsmann. In Bezug auf Angaben, die er nicht selbst verbürgen kann, erklärt er ausdrücklich, dass er die Verantwortlichkeit dafür denen überlassen müsse, aus denen er sie geschöpft habe. In Bezug auf seine eigene Zeit bemüht er sich, nichts zu berichten, als was er selbst gesehen oder von glaubwürdigen Augenzeugen erfaren hatte (s. schon das Vorwort zu De Gestis Regum). Sein oben genannter Gönner mag ihm zum Einblick in das Gewebe seiner Zeitgeschichte von großem Nutzen gewesen sein. Wilhelm war aber ehrlich genug, bei Darstellung derselben dem Leser lieber Lückenhaftes zu bieten, wofür er sich widerholt entschuldigt, als Ungewisses. Dieselbe Gewissenhaftigkeit läßt ihn auch über die Fürsten seiner Zeit ein streng gerechtes Urteil fällen (vgl. z. B. wie er in seinem Urteil über Wilhelm den Eroberer zwischen den Lobeserhebungen der Normannen und den Verunglimpfungen der Sachsen die Mitte hält; s. Vorwort zu lib. III, De Gestis Reg.; ferner die Charakterzeichnung Wilhelm's II. a. a. O. lib. IV). Sein lateinischer Stil ist, wie der damalige überhaupt, wenig einnehmend und macht besonders in den frühesten Schriften oft den Eindruck des Mühsamen, Schwerfälligen, wärend er in den späteren fließender und gefeilter wird. Man sieht in den Manuskripten an vielen Korrekturen, wie emsig er war in der Verbesserung seines Stils. Er weiß übrigens die Aufmerksamkeit des Lesers in ausgezeichnetem Grade zu fesseln durch glückliche Verbindung des Unterhaltenden mit dem Belehrenden, Einflechtung vieler Anekdoten, namentlich Wundergeschichten gemäß dem Geiste jener Zeit.

Daraus, dass viele Klöster Wilhelm v. M. ersuchten, die Geschichte ihrer Gründung oder das Leben ihrer Schutzheiligen zu schreiben, geht hervor, dass Wilhelm v. M. schon unter seinen Zeitgenossen nicht geringes Ansehen genoss. Von den folgenden Historikern wird er und Beda öfter abgeschrieben als genannt. Leland muss klagen, dass Wilhelm sogar in seinem Kloster zu Malmesbury fast gänzlich vergessen sei. Erst die neuere Zeit hat ihn wider mehr schätzen gelernt. Durch mehrere Übersetzungen seiner Geschichte der englischen Könige und der Hist. novellae in's Englische (z. B. die von Sharpe, 1815, neu herausgegeben von Dr. Giles in Bohn's Antiquarian Library: Will. of Malm.'s Chronicle of the Kings of England, Lond. 1847) ist er in England populär geworden. So wird ihm reichlich das heute gewärt, was er im Vorwort zu De Gest. Reg. hofft: wenn einmal Gunst und Missgunst gestorben seien, werde er von der Nachwelt zwar nicht den Ruhm der Beredsamkeit, aber gewiss Lob für seinen Fleiss erhalten.

Als sein Todesjar wird gewönlich 1143 angenommen, was aber nach den späteren Verbesserungen der bis zum Ende des Jares 1142 gehenden Historiae

novellae etwas zu früh angesetzt sein dürfte (s. Sharpe's Vorwort zur Übersetzung ed. 1847 S. VII). **Christlieb.**

Wilhelm von St. Amour, geboren in dem französischen Jura (damals zu Burgund gehörend und demnach vom deutschen Reiche abhängend), war in der Mitte des 13. Jarhunderts Doktor der Theologie an der Universität von Paris, welche er gegen die Übergriffe der beiden Bettelorden, Dominikaner und Franziskaner, verteidigte. Damals war die Pariser Universität in voller Blüte; sie zälte Tausende von Schülern aus aller Herren Ländern, und war eine Macht im State geworden. Die neugegründeten und im vollen Aufschwung begriffenen Bettelorden suchten beide ihren Einfluss auch in der Wissenschaft geltend zu machen, und ergriffen darum jede Gelegenheit, um in der Universität, wo sie, seit 1230, je einen der zwölf Lehrstüle der theol. Fakultät inne hatten, immer festeren Fuß zu fassen. So benutzten sie einen Tumult der Studirenden, welche von der königlichen Scharwache arg misshandelt worden waren und eine dadurch veranlasste Unterbrechung der Vorlesungen, um neue Privilegien zu gewinnen. Anfänglich wurden sie vom Papste unterstützt. Die Universität, die sich bedroht sah, ließ einen energischen Aufruf an alle Bischöfe ergehen, in welchem es unter Anderem heißt: „Die Pariser Schule ist der Grundstein der Kirche; wird er gelockert, so steht das ganze Gebäude in Gefar zusammenzustürzen". Innocenz IV. sah doch endlich ein, dass den Überschreitungen der Mönche Einhalt getan werden müsse, und in einer Bulle von 1554 warte er die Rechte der Weltgeistlichkeit und der Bischöfe. Jedoch starb er vierzehn Tage darauf, und die Bettelmönche nahmen Rache, indem sie diesen jähen Tod als ein Gottesgericht darstellten. Auch wurden sie von seinem Nachfolger Alexander IV. in Schutz genommen. Der König Ludwig IX. war ihnen onehin gewogen; er sah sie gerne in seiner Umgebung und besuchte oft ihre Klöster; er selbst fürte ein so mönchisch-asketisches Leben, dass sein Kaplan und Biograph Wilhelm von Chartres von ihm sagte, seine Sitten seinen non solum regales, sed regulares. Die Universität jedoch war keineswegs gesonnen die Waffen zu strecken; in Wilhelm von Saint-Amour fand sie einen glänzenden Vertreter und die Bettelmönche einen gewaltigen Gegner. Mit ätzendem Witze und mit einer für seine Zeit warhaft staunenerregenden Schriftkenntnis, eröffnete dieser, in Rede und Schrift, einen ordentlichen Feldzug wider die „Pappelarden" (pappelards) — so nannte er die Mönche; — sein Witz und sein humoristischer Stiel gewann ihm die Gunst des Volkes; die Bischöfe, die selbst in ihren Rechten verletzt waren, standen auf seiner Seite, wenn sie auch nicht offen für ihn einzutreten wagten; er durfte es sogar wagen, in öffentlicher Rede den König selbst anzugreifen, dem er den Vorwurf macht, dass er sich von den Mönchen leiten lasse. Nicht ganz mit Unrecht hat man ihn als einen Vorgänger von Rabelais und Pascal bezeichnet. Im Jare 1256 schrieb er sein Buch De periculis novissimorum temporum, Opera Const. (Paris) 1632 in 4°, in welchem er die Aussprüche Christi wider die Pharisäer auf die Mönche anwendet, die er geradezu als Vorgänger des Antichrists bezeichnet. Er greift sonderlich das Bettlerleben dieser rüstigen Leute an: „Wollen die Bischöfe dem Predigen dieser falschen Apostel ein Ende machen, so können sie nichts besseres tun, als ihnen den Unterhalt abzuschneiden, denn wenn sie einmal keine Gaben mehr empfangen, wird ihr Predigen bald aufhören. — Fragt man, ob es denn eine Sünde sei, seine Notdurft zu erbetteln, so antworte ich: Diejenigen, welche vom Bettel leben wollen, werden zu Schmeichlern, Verleumdern und Lügnern. Man sagt es gehöre zur Vollkommenheit, Alles für Christum zu verlassen und dann betteln zu gehen; ich aber sage, dass die Vollkommenheit darin besteht, dass man Alles lasse und Jesu nachfolge, indem man seine guten Werke tut, das ist indem man arbeitet, und nicht indem man bettelt. Will Jemand vollkommen sein, der lebe, nachdem er alles verlassen hat, von seiner Hände Arbeit, oder trete in ein Kloster, das für ihn sorge. Nirgends erfärt man, dass Jesus Christus und seine Apostel gebettelt hätten; sie hätten wol das Recht gehabt, sich von den Völkern, die sie unterwiesen, erhalten zu lassen;

dennoch arbeiteten sie mit ihren Händen für ihren Unterhalt. Die menschlichen Gesetze verurteilen rüstige Leute die betteln gehen. Hat die Kirche bei einigen regulares den Bettel erlaubt, oder vielmehr geduldet, so geht daraus nicht hervor, dass man ihn auf immer erlauben solle, der Autorität St. Pauli zuwider. Die Erlaubnis, die die Kirche irrtümlich gewärt hat, sollte sie, nach erkannter Warheit, widerrufen". — Sodann schildert er die Kennzeichen der Verfürer und falschen Apostel, eine beißende Satire auf die Bettelmönche. — Das Volk war ganz für Wilhelm von St. Amour gewonnen; auch die Bischöfe unterstützten ihn, wiewol insgeheim. Doch hatte er gewaltige Gegner, wie den Dominikaner Thomas Aquinas und den Franziskaner Bonaventura. Seine Sache wurde vor dem Papste in Anagni gerichtet; die Bettelmönche trugen den vollsten Sieg davon. Thomas Aquinas war selbst nach Rom gereist um die Anklage zu füren. St. Amour's Schrift wurde zum Feuer verurteilt, und er selbst aus Frankreich verbannt; der König bestätigte Alles, und der Widerstand der Universität ward auf lange Zeit gebrochen; erst nach Alexander's IV. Tod konnte sie wider aufatmen. Im Jare 1263 durfte auch St. Amour nach Paris zurückkehren und seine Vorlesungen wider halten. Er starb ungefär 1272. Man weiß nichts genaueres von seinen letzten Lebensjaren.

Bulaeus, Hist. univ. Paris III. — Dupin, Nouv. bibl. des auteurs eccl. X. — Hist. litt. de la France XIX, p. 197. XXI, 468. — Corneille St. Marc, Etude sur G. de St. A. Lons le Saulnier 1865. — Fleury, Hist. eccles. XII, Nimes 1779. Thomas Aquino, Opusculum contra impugnantes dei cultum et religionem. — Bonaventura, Libellus apologeticus in eos qui ordini fratrum minorum advertantur. — De paupertate Christi contra mag. Guillelmum.

C. Pfender.

Wilhelm, Erzbischof von Tyrus (Willermus Tyrensis, Guillaume de Tyr), Kirchenfürst und Statsmann, Gelehrter und Geschichtschreiber im Zeitalter der Kreuzzüge. — Was wir von seinem Leben wissen, beschränkt sich fast ausschließlich auf die Mitteilungen, welche er selbst über sich, seine Verhältnisse und Schriften seiner Kreuzzugsgeschichte gelegentlich eingeflochten hat. Danach wurde er um 1130 in Syrien oder Palästina geboren, wenigstens bezeichnet er selbst das heilige Land und speziell das Königreich Jerusalem als regio nostra, als sein liebes Geburtsland (Hist. prolog.). Seine Kindheit und Jugend verlebte er warscheinlich in oder bei Jerusalem, mit dessen Örtlichkeiten er genau bekannt ist. Weder seine Eltern, die von fränkischer, d. h. entweder französischer oder italienischer Abkunft und von bürgerlichem Stand gewesen zu sein scheinen, noch die Lehrer, denen er seinen ersten Unterricht verdankt, werden von ihm genannt (vgl. Prutz a. a. O. S. 93 ff.). Zum geistlichen Stande bestimmt, begab er sich um 1160 zu seiner weiteren Ausbildung über das Meer nach dem Abendland, wo er sich, warscheinlich in Italien oder Frankreich, wie man vermutet in Paris, mit unermüdlichem Fleiß wissenschaftlichen Studien widmete. Als er von da nach mehrjärigem Aufenthalt, mit gründlichen und vielseitigen, insbesondere philologischen, historischen, theologischen Kenntnissen bereichert, c. 1163 nach Jerusalem zurückkehrte, hatte er das Glück mit König Amalrich (1162—73) bekannt zu werden, welcher von Wissbegierde getrieben sich oftmals traulich mit ihm unterhielt, ihm schwierige Fragen zur Beantwortung vorlegte, besonders gerne aber Geschichtsbücher sich vorlesen ließ, deren Inhalt er fest im Gedächtnis behielt und genau widerzuerzälen wusste. Im August 1167, drei Tage nach der Krönung und Vermälung des Königs mit seiner zweiten Gemalin, der griechischen Prinzessin Maria Komnena, erhielt Wilhelm auf Amalrichs Empfehlung vom Erzbischof Friedrich von Tyrus das Archidiakonat der dortigen Kirche, mit dem er später auch noch das von Nazaret verband (Hist XX, 1, 2; in Urkunden heißt er Tyrensis et Nazarenus archidiaconus). Gleich im folgenden Jare wurde W. von König Amalrich als Gesandter nach Konstantinopel geschickt, um mit Kaiser Manuel I. (1143—80) ein Bündnis abzuschließen zum Zweck eines gemeinschaftlichen Kriegszugs gegen Ägypten. Nachdem er diesen Auftrag zu allseitiger Zu-

friedenheit ausgefürt, kehrte er vom Kaiser reich beschenkt im Oktober 1168 nach Antiochien und Tyrus zurück (XX, 4). Nicht lange darauf kam er one sein Verschulden in ein gespanntes Verhältnis zu seinem Erzbischof, was ihn veranlasste 1169 eine Reise nach Rom zu unternehmen, um dort persönliche Angelegenheiten zu ordnen und die feindseligen Gesinnungen seines Erzbischofs von sich abzuwenden (XX, 17: familiaribus tracti negotiis et domini archiepiscopi nostri declinantes indignationem immeritam). Kaum zurückgekehrt wurde er c. 1170 von König Amalrich, in dessen Gunst er immer höher stieg, mit der Erziehung und Unterweisung seines damals neunjärigen Sones Balduin beauftragt. Rasch nahm der begabte Prinz unter Wilhelms Leitung zu an Kenntnissen und guten Sitten und würde zu den besten Hoffnungen berechtigt haben, hätte nicht eine unheilbare Krankheit, in welcher die Ärzte eine Form des Aussatzes (lepra anaesthetica) erkannten, seine weitere Entwicklung gehemmt (XXI, 1). Wärend Wilhelm neben den geistlichen Geschäften seines Archidiakonats seine ganze Aufmerksamkeit dem Unterricht seines königlichen Zöglings widmete, und wärend sein Erzbischof auf einer Sendung in's Abendland abwesend war, wo er die christlichen Fürsten zum Beistand gegen die Sarazenen auffordern sollte, wurde das Morgenland im Sommer 1170 drei Monate lang von schrecklichen Erderschütterungen heimgesucht, von denen Städte zerstört und viele Menschen verschüttet wurden (XX, 19). Erzbischof Friedrich von Tyrus kam nach zweijäriger Abwesenheit völlig unverrichteter Dinge aus dem Abendland wider zurück (XX, 27); immer bedrohlicher wurde die Lage des Königreichs Jerusalem, und trübe Ahnungen erfüllten die Gemüter, dass Gott der Herr von seinem sündigen Volke gewichen. Da starb am 11. Juli 1173 König Amalrich, erst 38 Jare alt (XX, 33). Ihm folgte kaum 13 Jare alt sein einziger Son erster Ehe, Balduin IV., der Zögling Wilhelms. Bald nach seinem Regierungsantritt, im April 1174, ernannte er seinen bisherigen Lehrer zum Kanzler des Königreichs und erhob ihn im folgenden Jare, nach dem Tode des Erzbischofs Friedrich († Okt. 1174), im Mai 1175, auf den erzbischöflichen Stul von Tyrus, zu welcher Würde er am 8. Juni 1175 vom Patriarchen Amalrich von Jerusalem in der Kirche des heiligen Grabes feierlich geweiht wurde (XXI, 9). In diesem hohen Doppelamt, zur unmittelbaren Teilnahme an allen wichtigen Statsgeschäften und kirchlichen Angelegenheiten berufen, entfaltet W. in den Jaren 1175—78 eine vielseitige Tätigkeit (s. Prutz 101 ff.). Im September 1178 aber tritt er mit mehreren anderen Prälaten des Orients eine Reise in's Abendland an, um der von Papst Alexander III. für das folgende Jar ausgeschriebenen dritten allgemeinen Lateransynode anzuwonen. Er nahm dann auch, wie es scheint, auf dem Konzil eine hervorragende Stellung ein und wurde insbesondere beauftragt, über die Beschlüsse desselben wie über die Namen und Würden sämtlicher Teilnehmer einen amtlichen Bericht abzufassen, von dem er ein Exemplar später in dem Archiv der Hauptkirche zu Tyrus nebst anderen von ihm geschenkten Büchern und Schriftstücken aufbewaren ließ (XXI, 26; vgl. d'Achéry, Spicilegium XII, 636; Mansi Conc. Coll. XXII, 213 sq.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd. V). Auf der Rückreise verweilte W., zum Teil in Angelegenheiten seiner Kirche, sieben Monate am Kaiserhof in Konstantinopel, ging von da im April 1180 nach Antiochien, um dem dortigen Fürsten und Patriarchen Aufträge des Kaisers Manuel zu überbringen, und traf endlich im Juli 1180 nach einer Abwesenheit von 1 Jar und 10 Monaten wider in Tyrus ein (XXII, 4). Mehrfach erscheint er dann noch in den folgenden Jaren tätig in den Geschäften seines erzbischöflichen und Kanzleramtes: so 1181 in Accon, 1181 zu Beirut, wo er einen Bischof weiht, 1182 in Accon und Tyrus, wo er mit König Balduin das Weihnachtsfest begeht, 1183 zu Jerusalem, wo im Februar ein großer Reichstag gehalten und zur Rüstung gegen Saladin eine allgemeine Reichssteuer beschlossen wird; im März 1183 erscheint sein Name zum letztenmal urkundlich zu Accon (s. Strehlke, Tab. Ord. Teuton. 17; Prutz S. 103 ff.). Demselben Jar 1183 gehören auch die letzten Ereignisse an, welche W. in seinem Geschichtswerk berichtet (XXII, 29 und XXIII, 1). Von da an fehlt jede sichere Nachricht von ihm und über seinem Ende schwebt ein

geheimnisvolles Dunkel. Nach dem Bericht des französischen Fortsetzers von Wilhelms Kreuzzugsgeschichte soll dieser c. 1184, unzufrieden mit der Erhebung des unwürdigen, aber von der Königin Sibylla begünstigten Erzbischofs Heraklius von Cäsarea auf den Patriarchenstul von Jerusalem nach Rom gereist sein, um beim Papst die Cassation jener Wal zu erwirken, und sei dort auf Anstiften seines Gegners Heraklius durch die Hand eines Arztes vergiftet worden. Nach anderen, freilich ebensowenig sicher bezeugten Angaben (bei Roger Hoveden II, 335) hätte Wilhelm nicht bloß den Tod König Balduins IV, 1184, sondern auch die Eroberung Jerusalems durch Saladin 1187 noch überlebt, sei 1187 als Gesandter nach dem Abendland gereist, um dort Hilfe zu suchen, sei vom Papst Gregor VIII. (Okt. bis Dez. 1187) zum Legaten in Kreuzzugsangelegenheiten ernannt worden und habe in dieser Eigenschaft der Zusammenkunft der beiden Könige von Frankreich und England zwischen Gisors und Trie angewont, ja aus seiner Hand habe Philipp August sowol als K. Heinrich II. von England das Kreuz empfangen (vgl. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge IV, 12). Offenbar liegt hier, abgesehen von anderen Bedenken, eine Namensverwechslung vor zwischen dem Erzbischof von Tyrus und einem Erzbischof von Tours (vgl. R. Röhricht, Rüstungen des Abendlands zum dritten Kreuzzug in Sybels hist. Zeitschr. Bd. 34, S. 7). Noch unglaubwürdiger ist die Angabe, dass er 1190 dem Kaiser Friedrich Barbarossa zu Tyrus die Grabrede gehalten habe. P. Paris (a. a. O. S. V) lässt ihn vor 1190 im Abendland gestorben sein; nach Prutz (S. 105) wäre er vor 1185 gestorben, da in diesem Jar ein anderer Kanzler des Königreichs Jerusalem urkundlich nachweisbar sei.

Wilhelm hat (neben einigen anderen Werken, die ihm mit Recht oder Unrecht zugeschrieben werden, vgl. Hist. lit. de Fr. 595 sq.) zwei größere Geschichtswerke verfasst, zu denen er, begeistert von den großen Ereignissen seiner Zeit und aufgefordert von König Amalrich (Domini Amalrici regis jussio non facile negligenda et instantia multiplex), schon als Archidiakonus in der Blüte seiner Jare den Plan entworfen und dann Jare lang mit unermüdlichem Fleiß im Abendland und Morgenland durch Lektüre und persönliche Erkundigung den Stoff gesammelt hat. Das erste dieser Werke u. d. T.: De gestis orientalium principum a tempore Mahumethi ad annum ab inc. Dom. 1184 oder historia de orientalibus principibus et eorum actibus enthielt die Geschichte des Morgenlandes von Muhamed bis auf die Zeit des Verfassers, umfasste einen Zeitraum von 570 Jaren (also 614—1184 resp. 612—1182, vgl. Prutz S. 108), und war vorzugsweise aus arabischen Quellen geschöpft, die König Amalrich ihm verschafft hatte, namentlich aus dem bekannten Geschichtswerk des Patriarchen Eutychius oder Said-ibn-Batrik von Alexandrien, das W. ausdrücklich als seine Hauptquelle nennt (s. die Vorrede zu der Hist. belli sacri und lib. I, 1; XIX, 14. 20, vgl. R.-E. Bd. IV, 418 ff.). Dieses erste Werk Wilhelms scheint verloren oder ist wenigstens bis jetzt nicht wider aufgefunden. Es wurde im Mittelalter mehrfach benutzt und ausgeschrieben. Excerpte daraus scheinen erhalten teils in Wilhelms Kreuzzugsgeschichte, wo er mehrmals auf das frühere Werk verweist, teils in der Historia orientalis des Jakob von Vitry (vgl. R.-E. Bd. VI, 452 ff.), teils in einem noch ungedruckten Traktat eines Predigermönchs Wilhelm von Tripolis de statu Saracenorum (s. Prutz S. 111 ff.). — W.'s zweites Geschichtswerk, die Geschichte der Kreuzzüge, fürt in den Handschriften den Titel Historia rerum in partibus transmarinis gestarum. Diese Benennung rürt wol nicht von dem Verfasser her, der ja selbst „jenseits des Meeres" lebte und schrieb, sondern ist erst im Abendland entstanden. Wie der ursprüngliche Titel lautete — historia belli sacri oder liber conquisitionis, Livre du Conquest, Buch der Eroberung — ist ungewiss. Begonnen im Jar 1169 und im Lauf von etwa 15 Jaren allmählich entstanden (vgl. Prutz S. 115), umfasst dasselbe, nach einem kurzen Rückblick auf die früheren Schicksale der Stadt Jerusalem und des heil. Landes, die Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem von 1095 bis 1184 in 23 Büchern, von denen jedoch der Verfasser, von Schmerz über das Unglück seines Heimatlandes überwältigt, das letzte nur aus einer Vorrede und

einem einzigen Kapitel bestehende Buch unvollendet gelassen hat (ob W. selbst bei 23, 1 abgebrochen hat, oder ob vielleicht der Schluſs später von den Gegnern Wilhelms unterdrückt ist, wie Prutz S. 119 vermutet, bleibt dahingestellt). Fortgesetzt wurde das Werk später von Bernhard Thesaurarius in franz. Sprache bis 1274, lateinisch von einem Dominikaner Pippin bis 1230. Dieses Werk, obwol nicht bloß äußerlich unabgeschlossen, sondern auch innerlich nicht vollendet, sondern zu verschiedenen Zeiten in ungleichmäßigem Fortschreiten entstanden und der Schluſsredaktion sichtlich ermangelnd, hat seinem Verfasser dennoch den Ruhm des ersten Kreuzzugshistorikers, ja den eines der größten Geschichtschreiber des ganzen Mittelalters erworben (Bongars nennt ihn einen princeps totius historiae expeditionum Cruciatarum, Paris l. l. S. IV erteilt ihm le premier rang des historiens du moyen age). Die neuere deutsche Kritik (Wilken, Ranke, Sybel, Prutz u. A.) hat zwar diesen Ruhm, insbesondere in Bezug auf Originalität und chronologische Genauigkeit seiner Berichte, einigermaßen abgeschwächt, ist aber nur um so mehr bemüht gewesen, den eigentümlichen Charakter und Wert seiner Geschichtschreibung, sowie den großen Einfluſs, den er auf die ganze nachherige Geschichtsauffassung und Darstellung geübt hat, ins Licht zu stellen. Wenn es nach den eigenen Versicherungen Wilhelms im Prolog seines Werkes (vgl. XVI, 1) scheinen könnte, als ob ihm jede schriftliche Vorlage gefehlt und als ob er nur aus eigenen Beobachtungen oder aus den Erinnerungen und Überlieferungen älterer Zeitgenossen geschöpft hätte (nullam aut graecam aut arabicam habentes praeducem scripturam solis tradicionibus instructi, exceptis paucis quae ipsi oculata fide conspeximus, narrationis seriem ordinavimus), so wissen wir dagegen jetzt aus der Vergleichung seiner Darstellung mit den älteren Berichten eines Albert von Aachen, Tudebod, Fulcher von Chartres und Anderer, daſs W. fast keinen der älteren Kreuzzugshistoriker unbenutzt gelassen und daſs in dem ganzen ersten Teil seines Werkes wenig enthalten ist, was als sein ausschließliches Eigentum bezeichnet werden könnte (vgl. Sybel S. 108 ff.; Prutz S. 127). Weit mehr kommen ihm für den zweiten Teil seines Werkes, für die Zeiten, die er selbst mit durchlebt hat, seine persönlichen Erfarungen, seine Kenntnis der Lokalitäten und Personen, die ihm in seiner amtlichen Stellung zugänglichen Briefe und Aktenstücke, sowie persönliche, bei anderen Zeitgenossen eingezogene Erkundigungen zu statten; ob und in wie weit ihm auch hier eine ausfürliche Aufzeichnung in annalistischer Form als leitende Quelle vorgelegen hat (wie Prutz annimmt S. 128), muſs dahin gestellt bleiben. Mag aber auch den Erzälungen Wilhelms der Ruhm der Originalität nicht in dem Maß zukommen, wie man lange geglaubt hat, so ist es doch die feste und besonnene Energie, mit der er seines Stoffes sich bemächtigt hat, die Wärme des religiösen und patriotischen Gefüls, womit er ihn durchdringt, vor Allem aber die stilistische Gewandtheit, die poetische Anschaulichkeit und der rhetorisirende Schwung, womit er ihn darstellt, insbesondere auch die teils christlich-erbauliche, teils klassisch-gelehrte, teils volkstümliche Färbung, die er seiner Geschichtserzälung in vielen Partieen durch eine Fülle von biblischen, klassischen und populären Anspielungen, Reminiszenzen und Citaten zu geben weiß, endlich auch das zwar mit einzelnen romanischen, französischen und italienischen Bestandteilen versetzte, aber doch verhältnismäßig reine Latein, das er schreibt, — das Alles zusammen mit dem Interesse des Gegenstandes selbst ist es, was die Kreuzzugsgeschichte Wilhelms zu einem der größten, berühmtesten und gelesensten Geschichtswerke des Mittelalters, insbesondere aber zur Hauptquelle aller überlieferten Kreuzzugsgeschichten und Kreuzzugssagen gemacht hat. In der Tat ließ Wilhelm, wie sein deutscher Übersetzer Kausler in seinem Vorwort S. IV sagt, „keine der Forderungen, die man an einen großen Geschichtsschreiber macht, ganz unbefriedigt. Er war in der Lage, sich den reichlichsten Stoff verschaffen zu können; die Gesundheit des Urteils, die überall das Ware herauszufinden weiß, die Unbestechlichkeit eines hohen Sinnes, die den Beruf des Geschichtsschreibers in seiner ganzen Größe auffaſst, zeigt sich auf jeder Seite. Dazu besitzt er in höchster Ausbildung jene Eigenschaften, die der Geschichtschreiber mit dem Dichter gemein haben muſs, vor Allem die Gabe der an-

schaulichen Darstellung. Wer ein lebendiges Bild von jener Zeit bekommen will, wird es nur durch diesen Geschichtschreiber erhalten, der sein Werk in derselben Begeisterung niederschrieb, welche die Kreuzzüge hervorrief, und der selbst einer der größten Charaktere jener Periode war, deren gelehrte, kirchliche und politische Bildung er in sich vereinigte".

Weiteres über Wilhelms Geschichtswerk, seine Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen und Fortsetzungen s. bei Potthast, Bibl. hist. m. aevi, S. 356; Chevalier, Repertoire des sources hist. I, 979 sq.

Die erste Ausgabe erschien zu Basel 1549 in Fol. unter dem Titel: Belli sacri historia, libris XXIII comprehensa, de Hierosolyma ac terra promissionis adeoque universa paene Syria per occidentales principes Christianos recuperata. Opus mirabili rerum scitu dignissimarum varietate refertum etc. nunc primum Philiberti Poyssenoti opera in lucem editum; eine zweite Ausgabe ebend. 1564. Einen neuen Abdruck u. d. T.: Historia rerum in partibus transmarinis gestarum gab 1611 Bongars in seinen Gesta Dei per Francos I, 625 sq.; die neuesten Ausgaben sind die von Abbé Migne in der Patrol. lat. t. 201 und die des französischen Textes von M. Paulin Paris u. d. T.: Guillaume de Tyr et ses continuateurs, Paris, Didot 1879—81, 2 Bände. Eine französische Übersetzung lieferte Gabriel du Préau, Paris 1573, Fol., Guizot in seiner Collection des Memoires t. 16. 17. 18; eine deutsche Übersetzung u. d. T.: Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem, aus dem Latein des Erzb. Wilhelm von Tyrus, die beiden Brüder Eduard und Rudolf Kausler, Stuttgart 1840, 2. A., 1844, 8°.

Über W.'s Leben und Schriften s. Jacob Bongars Praefatio a. a. O.; G. J. Vossius, De hist. lat. II, 53; Dupin Bibl. XII, 2, 646; Ceillier XXI, 160; 2. A. XIII, 535; Cave Script. Eccl. 1745, II, 244; J. A. Fabricius, Bibl. lat. m. a. III, p. 170; Hamberger, Zuv. Nachr. IV, 286; Histoire lit. de la France XIV; Biogr. Univ. XIX, 144; Nouv. Bibl. gen. XXII, 674; Michaud, Bibl. des croisades I, 130. 266; Recueil des hist. crois. occident. II, 641 sq.; P. Paris l. l. Paris 1879, S. IV ff., und die neueren Geschichtschreiber der Kreuzzüge: Wilken, Sybel, Kugler, Röhricht, Hagenmeyer rc. in ihren bekannten Werken, auch die neuere Palästinalitteratur z. B. Tobler, Bibl. geogr. Pal. 1867, S. 20; besonders aber Hans Prutz, Studien über Wilhelm von Tyrus in dem Neuen Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. VIII, Hannover 1883, S. 93—132. **Wagenmann.**

Wilhelmiten. Das ist der Name eines Mönchsordens von geringer Bedeutung. Er fürt sich auf einen heiligen Wilhelm zurück, von dem nur sehr Weniges bekannt ist. Wilhelm soll sich nach einem ausschweifenden Leben bekehrt, auf den Rat von Einsiedlern und vom Papste Eugenius III. auf Wallfarten nach St. Jakob und nach Jerusalem begeben und nach seiner Rückkunft im Jare 1153 in eine Wüste von Toskana zum anachoretischen Leben zurückgezogen haben. Er machte den ersten Versuch auf der Insel Lupocavio bei Pisa und fand sich bald von Verehrern und Schülern umgeben, welche aber durch ihre Zuchtlosigkeit ihn nötigten, den Platz zu wechseln. Er ging auf den Monte Pruno und suchte im Waldesdickicht einen Versteck. Wider kamen Nachahmer seiner ernsten Askese herbei und siedelten sich in seiner Nähe an. Sie gerieten aber in heftige Feindschaft mit ihm und jagten ihn fort. Zurückgekehrt nach Lupocavio, sah er sich von seinen früheren Schülern noch immer abgestoßen und forschte nun nach einem Orte, an welchem er ungestört sein Ideal eines heiligen Lebens verwirklichen konnte. Im Gebiete von Siena, und zwar im Bistum von Grosseto, fand er, was er suchte, ein ödes, steiniges Tal und in demselben eine schmale Höhle, in welcher er sich verbergen konnte. Da hat er sich im Jare 1155 niedergelassen und das entsagungsvollste Leben zu füren begonnen. Nach einiger Zeit ließ ihm der Herr des Städtchens Buriano eine Zelle bauen, und es fand sich auch Jemand, der nur unter seiner Anleitung fromm leben zu können meinte. Albert wurde am Anfange des Jares 1156 sein Genosse. Ein Jar später kam noch

Einer, Namens Rainald, aber nur um den Meister begraben zu helfen. Wilhelm war am 10. Februar 1157 gestorben. Rainald blieb mit Albert an dem Orte, der früher Stabulum Rhodis, später Malavalle genannt wurde und der Ausgangspunkt von Kongregationen von Eremiten geworden ist, welche sich nach dem heil. Wilhelm benannten. Solche Konvente haben sich durch ganz Italien nach Deutschland, den Niederlanden und Frankreich verbreitet. Die Wilhelmiten lebten nach den Institutionen ihres Vorbildes, welche Albert samt einer Lebensbeschreibung Wilhelm's, den sie den Großen nannten, hinterlassen hatte. Sie fasteten eigentlich one Unterbrechung und gingen mit bloßen Füßen einher. Papst Gregor IX. erlaubte ihnen, Schuhe anzuziehen, und gab ihnen die Regel Benedikt's. Innocenz IV. erließ im Jare 1248 eine Bulle in Bezug auf die Wal des Generalpriors und gewärte dem Orden Privilegien. Gleich darauf kam aber der Orden in Gefar, seine selbständige Existenz einzubüßen. Alexander IV. wollte ihn 1256 mit vielen anderen zu einem einzigen Orden der Augustiner-Eremiten vereinigen. Diese Vereinigung war infolge einer Versammlung, bei welcher auch die Wilhelmiten vertreten gewesen waren, bereits durch eine Bulle vom 13. April 1256 vollzogen. Aber die Wilhelmiten remonstrirten und setzten es durch, dass sie Alexander IV. ferner selbständig sein und nach den Institutionen des h. Wilhelm und der Regel des h. Benedikt leben ließ. Freilich waren schon mehrere Klöster zu den Augustinern übergegangen und einzelne Klosterbrüder gingen denselben Weg. Daraus entstanden bittere Streitigkeiten, welche im Jare 1266 mit Verlust einer großen Zal von Klöstern beigelegt wurden. Im Jare 1435 hat der Orden die Konfirmation seiner Privilegien beim Konzil von Basel nachgesucht und erhalten. Damals bestand er aus drei Provinzen, nämlich Toskana, Deutschland, Flandern und Frankreich. In dem letzten Lande besaß er aber wol nur ein einziges Haus, welches bis zum Jare 1298 den Servis b. Virginis oder den Weißmänteln gehört hatte. Damals war dieser Orden aufgehoben und mit dem der Wilhelmiten verbunden worden. Nun trugen sich zwar die Wilhelmiten wie die Cisterzienser, denen sie sich überhaupt am meisten angeschlossen hatten, aber ihr Kloster zu Paris hieß noch immer das der Weißmäntel und hat diesen Namen behalten, als es im Jare 1618 ziemlich gewaltsam der Benediktiner-Kongregation vom heil. Maurus inkorporirt wurde. Aber es ging überhaupt mit dem Orden der Wilhelmiten zu Ende. Malavalle war schon im J. 1564 zur Kommende geworden. Am Anfange des 18. Jarhunderts gab es nur noch 12 Klöster, alle in Flandern. Wärend des 18. Jarhunderts sind auch diese verschwunden. — Man hat von einem Ritterorden des heiligen Wilhelm erzält, welcher schon 887 in der Kirche St. Julien de Brioude in Auvergne von einem Herzog Wilhelm von Aquitanien gegründet worden sein soll. Das wäre der erste von allen Ritterorden gewesen. Das ist aber eine falsche Nachricht, wie Helyot erwiesen hat. Dieser hat auch alle Beziehungen des Stifters des Einsiedlerordens zum herzoglichen Hause von Guyenne, durch welche die größten Verwirrungen entstanden waren, nach Vorgang der Bollandisten gründlich beseitigt.

Man vgl. Acta SS. Bolland. Febr. 10 (vita Guillelmi eremitae) und die dazu gehörige Dissertation Henschen's und Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires (von Helyot) Tom. I, p. 250. III, p. 13. VI, p. 142—152.

Albrecht Vogel.

Willehad, der heilige, wurde um das Jar 730 in Northumberland im nördlichen Teile Englands geboren und stammte aus einer angelsächsischen Familie. Er hatte bereits die Presbyterweihe erhalten, als er sich entschloss, die Heimat zu verlassen, um den Friesen und Sachsen das Evangelium zu predigen (gegen Ende der Regierung des Königs Alachred, 765—774). Seine Missionstätigkeit begann in Dockum, an der Stelle, wo wenige Jare vorher Bonifatius erschlagen worden war. Die Bevölkerung bestand zum Teil aus Christen, zum Teil aus Heiden. Die ersteren nahmen ihn freundlich auf, auch die Bekehrung der letzteren schritt bald zusehends fort. Als ihn aber der Wunsch, einen bisher noch gänzlich heidnischen Boden aufzusuchen, über den Lauvers in das östliche

Friesland trieb, erregten seine Predigten die Wut des Volkes, und kaum entging er dem Tode dadurch, dass auf die Vorstellung einiger Gutgesinnten zur Erforschung des Götterwillens das Loos über ihn geworfen ward, was günstig ausfiel. Besseren Erfolg hatte er anfangs an einem dritten Orte, Drenthe, bis der Eifer, mit welchem einige seiner Schüler die heidnischen Heiligtümer in der Umgebung zerstörten, auch hier die Heiden so sehr erbitterte, dass sie die Missionare überfielen und verjagten.

Mittlerweile hatte Karl der Große von Willehad's erfolgreicher Missionstätigkeit gehört. Er rief ihn daher im Jare 780, als er die Sachsen für hinlänglich besiegt hielt, zu sich und übertrug ihm die Verkündigung des Christentums und die Organisation der Kirche in dem ausgedehnten Gaue Wigmodia an der unteren Weser, wo außer den Sachsen auch die benachbarten Friesen seiner Obhut übergeben wurden und später der Kirchensprengel von Bremen entstand. Zwar hatte er nur die Würde eines Presbyters, weil das Volk, wie ausdrücklich bemerkt wird, keine Bischöfe als fränkische Beamten neben den Grafen unter sich dulden wollte; aber er übte die Tätigkeit eines Bischofs: er gründete Kirchen und bestellte Priester an denselben. Der Gau schien für das Christentum gewonnen.

Aber schon im Jare 782 wurden diese Fortschritte durch den letzten vom Sachsenherzoge Widukind angestifteten Aufstand unterbrochen, welcher sich über einen großen Teil Norddeutschlands erstreckte und erst mit der Schlacht an der Hase im Osnabrück'schen endete. Willehad, zur Flucht gezwungen, entkam zu Schiffe nach Friesland; allein mehrere seiner Gehilfen und Freunde, namentlich ein Presbyter Folkard und ein Graf Emming im Gaue Leri in der Gegend von Delmenhorst, ein Benjamin im Oberrustrigau an der Weser, ein Kleriker Artebau im Ditmarschen und ein Gerwal mit mehreren Genossen in Bremen, unterlagen dem Schwerte der Sachsen. One Zweifel haben die grausamen Niedermetzelungen wehrloser Christen viel dazu beigetragen, den schon längst durch frühere Ereignisse erregten Unwillen Karls des Großen gegen die Sachsen in einem solchen Grade zu steigern, dass er bald darauf 4500 derselben an einem Tage bei Verden an der Aller schonungslos hinrichten ließ (Annal. Einhardi ad a. 782).

Willehad sah, dass eine Fortsetzung seiner Missionsarbeit zunächst unmöglich sei; er entschloss sich deshalb zu einer Reise nach Rom, welche er gemeinsam mit Liudger, der bis dahin in Dokkum gewirkt hatte, machte (Adam. Bremens. Gest. Hamb. eccl. pontif. lib. I, c. 12, bei Pertz Mon. Tom. VII, p. 270). Beide fanden bei dem Papste Hadrian I. liebreiche Aufnahme und ermutigenden Zuspruch. Als dann Liudger von Rom nach Monte Cassino ging, um in den Orden der Benediktiner zu treten, kehrte Willehad nach Deutschland zurück und ließ sich in Epternach (Afternacha) bei Trier nieder, wo sich allmählich auch seine überall hin zerstreuten Schüler wider um ihn sammelten. Zwei Jare lang fürte er dort mit asketischen und litterarischen Übungen, namentlich mit dem Abschreiben der Briefe des Paulus, beschäftigt, ein von der Außenwelt abgeschlossenes beschauliches Leben. Als Widukind's Taufe im J. 785 neue Tätigkeit an der Unterweser möglich machte, eilte Willehad noch im Winter desselben Jares nach Eresburg, dem jetzigen Stadtberg an der Diemel, zum Könige, um mit seiner Zustimmung in sein früheres Arbeitsfeld zurückzukehren. Damals verlieh ihm der König nach hergebrachter Sitte auf schon altchristlichem Boden die Abtei des begüterten Klosters Justina, des jetzigen Mont-Jutin in Oberburgund, um ihm eine Zufluchtsstätte in Zeiten der Not und Verfolgung zu sichern.

Mit treuem Eifer begann nun Willehad in Bremen seine erneuerte Tätigkeit für die Verbreitung des Christentums. Seine nächste Sorge war neben der Predigt die Widererrichtung der Kirchen, die Neuordnung der Gemeinden. Bisher hatte er in dem ihm angewiesenen Sprengel nur als Presbyter gewirkt; jetzt, da die Sachsen völlig unterworfen schienen, stand nichts mehr im Wege, ihm die Bischofswürde zu übertragen. Daher berief ihn Karl der Große nach Worms, wo er ihn am 13. Juli 787 zum Bischof weihen ließ. Dadurch wurde der Stel-

lung, welche Willehad bisher tatsächlich einnahm, die in der Kirche herkömmliche Form gegeben. Der Missionssprengel Willehad's, das Land zwischen der Mündung der Elbe und der Ems wurde die Grundlage des Bistums Bremen, dessen Konstituirung freilich erst etwas später zum Abschluss kam.

Willehad baute nun die Domkirche in Bremen *); am 1. November 789 wurde sie eingeweiht; wenige Tage darnach, 8. November, starb der Bischof zu Blexen unterhalb Vegesack. Das unerschütterliche Gottvertrauen, welches ihn auf allen Pfaden seines Lebens geleitet hatte, verließ ihn auch in der Stunde des Todes nicht. Als die Hoffnung auf Besserung bei den Seinigen mit jeder Stunde schwächer wurde, äußerte Egisrik, der vertrauteste seiner um ihn ängstlich besorgten Schüler, was doch die neugestifteten Gemeinden und die unerfarene Geistlichkeit, deren Haupt und einziger Ratgeber er sei, one ihn anfangen sollten; er möge sie nicht so früh verlassen, denn sie würden, wenn er von ihnen schiede, wie eine Heerde one Hirten inmitten von Wölfen sein. Da erwiderte er dem teilnehmenden Gefärten mit heiterer Ruhe die tröstenden Worte: „O lass mich der Anschauung meines Herrn nicht länger entbehren! Ich verlange nicht länger zu leben und fürchte mich nicht zu sterben. Ich will nur meinen Herrn, den ich alle Zeit meines Lebens von ganzem Herzen geliebt habe, bitten, dass er mir nach seiner Gnade einen solchen Lon meiner Arbeit, wie es ihm gefällt, geben möge. Die Schafe aber, welche er mir anvertraut hat, empfehle ich seinem eigenen Schutze; denn auch ich selbst habe das Gute, was ich etwa zu tun vermochte, in seiner Kraft vollbracht. So wird auch euch seine Güte nicht fehlen, denn alle Lande sind voll seiner Barmherzigkeit".

Der Leichnam Willehad's wurde gleich nach seinem Tode von Blexen nach Bremen gebracht und in der von ihm erbauten Peterskirche feierlich bestattet. Der Bischof Willerich, sein Nachfolger, versetzte denselben von da nach einer im Süden beim Dome erbauten Kapelle, aus der ihn jedoch Ansgar in die Mutterkirche zurückfürte. Wie die Zeitgenossen ihm schon im Leben Wundertaten zuschrieben, so legten sie solche auch seinen Gebeinen bei. In dem Anhang zu der Vita Willehad's sind vierunddreißig solcher an seinem Grabe geschehener Wunder aufgezält, die manche schätzenswerte historische und geographische Überlieferungen aus jener Zeit enthalten. Der Ruf dieser Wunder verbreitete sich bald in weit entfernte Gegenden und bewirkte, dass der Papst nach der Sitte jener Zeit Willehad unter die Zal der Heiligen aufnahm. Seitdem wurde Jarhunderte hindurch sein Gedächtnis alljärlich zweimal, am 13. Juli und am 8. Nov. (den Tagen seiner Weihe und seines Todes), in der Kirche festlich begangen.

Literatur: Die Hauptquelle für die Lebensbeschreibung Willehad's ist die Vita S. Willehadi, episcopi Bremensis, früheste Ausgabe Phil. Caesaris triapostolatus septentrionis sive vitae et gesta S. S. Willehadi, Ansgarii et Rimberti, Colon. 1642; dann bei Mabillon, Actt. S. O. Ben. T. III, 2, p. 364 sqq.; beste Ausgabe bei Pertz, Mon. Germ. II, p. 378—390. Als Verfasser des oben erwänten Anhangs nennt sich Ansgar; dass er auch der Verfasser der Vita sei, sagt Adam von Bremen I, 33 und wurde bisher allgemein angenommen. Von Dehio (s. u.), dem Wattenbach zustimmt, ist es bestritten. — Adami gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum usque ad a. 1072, bei Pertz, Mon. T. VII, p. 267 sqq. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 450—455 u. 537. — Klippel, Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar (Bremen 1845). — Wattenbach, Deutschlands Gesch.-Quellen im M.-A., 4. Aufl., S. 201. — Ebert, Gesch. d. Lit. des M.-A. II, S. 340. — Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen, I, S. 12 ff. **(Klippel †) Hauck.**

---

*) Willehad hatte sie von Holz erbaut, aber schon sein Nachfolger Willerich ließ sie von Stein aufführen. Adam. Bremens. lib. I, c. 20.

Willensfreiheit. I. Das A. T., als Quelle eines biblisch-theologischen Lehrganzen betrachtet, ist der Annahme menschlicher Willensfreiheit günstig. Sowol als *gesetzgebender* Wille wie als *Bundesgnade* appellirt Gottes Wille an die Selbstentscheidung des Menschen. Zwar a) nichts geschieht one Gottes Willen, auch „des Menschen Tun steht nicht in seiner Hand" (Jer. 10, 23). Der Prophet weissagt wie mit Naturnotwendigkeit (Amos 3, 8), und wie das Gute, so datirt auch das Böse irgendwie von Gott her (Am. 3, 6; Jes. 45, 7); ja die Hoffnung auf Vergebung und göttliche Schonung wird geradezu motivirt durch die *Unmöglichkeit*, der naturgemäßen, unumgänglichen Fleischesschwäche Herr zu werden (Ψ 103, 14; Gen. 8, 21; Hiob 7, 17—21); und erst wenn Gott uns bekehrt, so *werden* wir bekehrt (Jer. 17, 14; 31, 18). — Aber b) dennoch wird die selbständige Entscheidung des menschlichen Willens sowol gegenüber den Reizungen der Sünde (Gen. 4, 7) als auch gegenüber der langmütig zuwartenden und lockenden *Gnade* (Jer. 29, 13 f.; Joel 2, 12 f.; Ezech. 18) häufiger und entschiedener hervorgehoben. Schon das Gesetz wendet sich an den freiwälenden Willen: Deut. 30, 15 ff.; Lev. 18, 5; 19, 2; Jos. 24, 15 ff.; Jes. Sir. 15, 14 f. Und sogar die Vorstellungen der Menschen von Gott und Welt richten sich nach der freien Herzensrichtung des Einzelnen: Ψ 18, 26 f.; Jes. Sir. 39, 29 f.: — ein Ansatz zur Idee eines transcendentalen Idealismus im A. T. — Bei solchem Nebeneinander von Behauptungen der Freiheit einerseits, der absoluten Abhängigkeit andrerseits können auffallende Kontraste und paradoxe Bildermischungen nicht fehlen. Ex. 34, 6 u. 7 wird unmittelbar neben der schonenden Bundesgnade, welche an die menschliche Freiheit appellirt, die ausnahmelose und erbliche Sündhaftigkeit erwänt, deren fortwirkendes Elend als gerechtes göttliches Verhängnis bestätigt wird. Dieser Gegensatz ist unschwer löslich. Ebenso dass Deut. 31 der Ungehorsam als unausbleibliches Verhängnis vorausgesagt wird, nachdem c. 30 Gehorsam und Ungehorsam dem freien aequilibrium anheimgegeben und unter den Gesichtspunkt der possibilitas utriusque partis gestellt waren. Mehr nähert sich einem sog. Widerspruch Jer. 18, wo an das Töpfergleichnis sowol die Idee der völligen Abhängigkeit geknüpft wird als auch die Möglichkeit einer freien Sinneswandlung, welche sogar Gottes ausgesprochene Strafabsichten rückgängig machen könne. — Ferner: die sprichwörtliche Verhöhnung der mosaischen Erbschuld-Theorie hat zur Folge gehabt, dass diese Lehre Jerem. 31 u. Ezech. 18 ausdrücklich fallen gelassen wird zu Gunsten des Dogmas von der persönlichen Verantwortlichkeit und einer individuell-proportionalen justitia remuneratoria; aber derselbe Prophet trägt kein Bedenken, die „Heimsuchung der Vätersünden an den Kindern" unbefangen in den Rahmen seiner Theodicee aufzunehmen (32, 18; vgl. übrigens Klagel. 5, 7). Der Widerspruch wird auch durch den Versuch nicht gelöst, Erbschuld und Erbsünde zu unterscheiden und anzunehmen, dass nur die Strafe, nicht die Sünde, als naturgemäß fortwirkend gedacht werde, sodass die Schuld als Strafwürdigkeit bald unter dem Gesichtspunkt des Strafübels, bald unter dem der persönlichen Willenstat angesehen werde: denn 1) diese Klassifizirung würde über das alttestamentliche Vorstellungsniveau hinausgreifen; 2) dieselben Bilder, mit welchen die natürliche Schwäche des Menschen, seine Leiden, Übel, seine Sterblichkeit, Endlichkeit gekennzeichnet wird, werden auch zur Veranschaulichung der persönlichen Sündhaftigkeit angewendet. So das Bild des *Geborenwerdens* z. B. a) Hiob 4, 1; b) Ψ 51, 7, vgl. Joh. 3, 6; der *Unreinheit* a) Hiob 14, 4 vgl. v. 2 v. 7—10; b) 4, 17 ff.; 15, 14—16; Prov. 20, 9; des verdorrenden *Grases*, der verwehenden Spreu a) Ψ 30, 6; Ψ 102, 5. 12; b) Ψ 1, 4; vgl. Matth. 3, 12; des *Fleisches* a) Ψ 78, 39; Jes. 31, 3; Jes. 40, 6; vgl. 1 Kor. 15, 50; Röm. 3, 20; b) Gen. 6, 3, vgl. Gal. 6, 8; 5, 16. — 3) Dass innerhalb der späteren Prophetie eine *Entwickelung* der Freiheitsidee stattgefunden, zeigt die mehrfache Variation des *Töpfergleichnisses*: a) Jes. 29 (unter Hiskia). Gott sollte nicht euer heuchlerisches Beginnen durchschauen? Gleich als spräche des Töpfers Thon von seinem Meister: „Er kennt mich nicht, er hat mich nicht gebildet". — Gott aber wird die Klugheit der Klugen zu Schan-

den machen, sie blenden und irre füren, bis sie, mürbe geworden, einlenken, und dann, von Blindheit und Taubheit befreit, selig werden, wärend nur die beharrlichen Gottesverächter zu Grunde gehen. — Also Gottesverleugnung wäre ungereimt; die schlechthinige Abhängigkeit von Gott ist so evident, dass Gott sogar absichtlich die sittliche Einsicht verwirren kann. Wen die Gottheit verderben will, dem raubt sie den Verstand. Aber gegen diese von Gott noch beförderte Thorheit kämpft sein Geist dann keineswegs vergebens: die natürliche und heilsgeschichtliche Abhängigkeit von Gott soll und kann zur freiwilligen Hingabe an seine Zwecke füren. b) Jerem. 18 (unter Zedekia): An Stelle eines missratenen Topfes bildet der Töpfer ein neues Gefäß. So ersetzt auch Gott je nach dem Verhalten des Menschen seine schon ausgesprochenen Entschlüsse durch neue Entschließungen. Darum bessert euer Leben, um eine für euch günstige Sinneswandlung Gottes zu veranlassen! Also: der Mensch ist seines Glückes Schmied. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron!" Das tert. comp. ist nicht, wie Jes. 29 die Abhängigkeit des Produktes oder Geschöpfes, sondern die Freiheit des Schöpfers (als Korrelat der geschöpflichen Freiheit). — Daneben freilich wird Jer. 19 das Zerbrechen eines Kruges als Sinnbild für ein unwiderrufliches göttliches Strafgericht (über das Geschöpf) gedeutet. — c) Deuterojes. 45. Gott schafft טוֹב וָרָע, Alles kommt von Ihm, aber Alles zum Zweck der Beseligung. Wie schnöde, auf den, der dem Hause Jakob ewige Erlösung zugedacht, das zeitweilige und wol verdiente nationale Unglück mit dem Fluchworte abzuwälzen: „Warum hast du uns geschaffen?" Wehe schon dem, der so seine Eltern anklagt! Und Ihr wolltet mit dem hadern, von dem wir viel abhängiger sind als von Vater und Mutter, so abhängig, wie der Thon von der Hand des Töpfers, den doch jener schwerlich fragen wird: „Was machst du aus mir?" — Also: das tert. comp. ist sowol die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes, als auch die Vertrauenswürdigkeit der freien Entschließungen des Schöpfers. — Die Keime zu den verschiedenen Theorien über das Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen sind hiernach im A. T. enthalten. Aber erst das abendländische Denken hat aus den entgegengesetzten religiösen und ethischen Ideeengängen die logische Alternative herausgeschält und zum Problem geklärt: 1) Ist das Gute gut, weil Gott es will, oder will Gott das Gute, weil es das Gute ist? (Platon's Euthyphron). 2) Muss der (gute) Mensch das Gute wollen, weil Gott in ihm auch das gute Wollen wirkt (Augustin: da quod jubes et jube quod vis. Form. Conc. 673: trahit deus, quem convertere decrevit) und weil Gottes Tat tatsetzend ist (Schleiermacher), — oder ist das Wollen des Menschen deshalb gut, weil es dem göttlichen Wollen freiwillig sich anpassen will (Duns Scotus, Comm. ad Sent. II, 35: „bonum est, quia dilectum est". William King, De origine mali 1704: „non eliguntur res, quia placent, sed placent, quia eliguntur"). Dass dieses Dilemma zur theologischen Antinomie und weiterhin zu einem Hauptkontroverspunkt zwischen Katholiken und Protestanten geworden ist, das hat seinen Grund in der allmählichen Zuspitzung beider alttestamentlichen Gedankenreihen, namentlich auf Grund der Lehre des Paulus und überhaupt auf Grund der Lehrunterschiede im

II. N. Test.

1) Die synoptischen Reden Jesu lassen bald a) die sittliche Freiheit des Einzelnen in den Vordergrund treten; bald b) die kausale Begründung des Charakters auf Erziehung, Vererbung oder göttliche Abstammung. a) Die Aufforderung ἀγωνίζεσθε (Luc. 13, 24) wird befolgt von dem verständigen Mann (Matth. 7, 24); von den andern heißt es: „Ihr habt nicht gewollt" (23, 37). Von Natur, als Kind, hat Jeder die Neigung und Fähigkeit, sich für das Gottesreich zu entscheiden (19, 14), und die jüngere Generation ist so unabhängig von den Einflüssen der Erziehung und Vererbung, dass sie sogar über die Väter sei es bewusst urteilen, sei es als objektives Kriterium dienen darf (12, 27). Aber

auch die hartgesottenen Verächter des Evangeliums bleiben verantwortlich. Nach deinen eigenen Worten, dem Reflex deines geistigen Selbst, wirst du gerichtet werden (v. 37). — Daneben b) völliges Determinirtsein des Individuums durch die Gattung (*γεννήματα ἐχιδνῶν*), der Handlungen durch den Charakter (*πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες*, v. 34), der persönlichen Moralität durch die Abstammung oder Nichtabstammung von Gott (Dualismus C. 15, 13, vgl. Joh. 8, 44). Durch die Sünden der gegenwärtigen Generation wird nur das von den Vätern überkommene Pensum zum Abschluss gebracht (Matth. 23, 32). Und wenn es auch höchst bedauerlich und geradezu entsetzlich ist, dass der Einzelne Urheber eines *σκάνδαλον* wird, so ist doch die tatsächliche Notwendigkeit der *σκάνδαλα* unleugbar (18, 7). — Dieser Gegensatz würde unauflöslich sein, wenn nicht die Bildform der Sprache (wonach z. B. *γέννημα* ein bildlicher Ausdruck für das ist, was sonst Art, Kategorie, *γένος* [cf. die grammatische *γενικὴ πτῶσις*] genannt wird), — allenthalben zu solchem „Gegensinn der Worte" (s. u. V, 6) Veranlassung böte. Doch ist die farbreichere Sprache des Orients solcher Antithetik besonders günstig, und insonderheit die Redeweise des N. T.'s will als Sprache des Kontrastes verstanden werden. 2) Auch Paulus hebt a) die Freiheit hervor. Obwol alles Gute, insonderheit die Vergebung, Gottes Geschenk, die Heiligung Gottes Werk ist, so bleibt doch die Form des kategorischen Imperativs, der sich an den freien Willen richtet, bestehen; z. B. *μὴ ὑπακούετε* Röm. 6, 12. Sogar der Sündenknecht ist nicht bloß in Anbetracht seiner ursprünglichen Selbstentscheidung unentschuldbar (Röm. 2, 1; 1, 21), sondern noch bei fortgeschrittener Verhärtung bleibt ein Schuld- und Verantwortlichkeitsbewusstsein in der *συνείδησις* und in dem Nebeneinander der positiven und negativen moralischen Vorstellungen (2, 15). Darum ist auch das *κρῖμα* der Bösen ein rechtmäßiges (3, 7 f.), und je nach seinem Verhalten wird dem Einzelnen vergolten werden (2 Kor. 5, 10). — Daneben aber b) die Erfarungstatsache, dass nicht einmal unser Handeln durch die Einsicht in das Gute und das entsprechende Wollen regiert wird (Röm. 7, 20; Gal. 5, 17), geschweige denn dass das wollende Ich, das Selbst des natürlichen Menschen, der unter die Sünde verkauft ist (Röm. 7, 14) oder sich selbst verkauft hat (6, 16 ff.), frei genannt werden dürfte (7, 23; 8, 12). Vielmehr nicht bloß *φύσει* sind wir *τέκνα ὀργῆς* (Eph. 2, 3), sondern auch der Erlöste ist dem Fleische nach ein Sklave des Sündengesetzes (*αὐτὸς ἐγώ* 7, 23). Zwar hat nun die frei geschenkte Gnade den Bann der Sünde gehoben (6, 18), aber doch nur prinzipiell und nur teilweise (8, 23); d. h. nur so, dass einerseits auch der neue Zustand als *δουλεία* zu bezeichnen ist (6, 19) und dass andererseits lediglich die umschaffende Tat Gottes diesen Wechsel vollzog (3, 21 ff.; 9, 16; Eph. 2, 8). Das gesetzmäßige Fortwirken der Sünde läßst sich bis auf den Stammvater zurückverfolgen (Röm. 5, 12 ff.), und das positive Wachstum der Sünde fällt direkt in den Rahmen der Heilsabsicht Gottes (Röm. 5, 20 f.; vgl. Gal. 3, 19—23). Das alttestamentliche Töpfergleichnis verschärft Paulus dahin, dass Gott nach Gutdünken nicht bloß den Einen begnadigt, sondern auch den Andern verhärtet (Röm. 9, 18 ff.). Man könnte freilich aus dem *σύμφημι* 7, 16 schließen, wenigstens dem *νοῦς* (v. 25) komme formale Freiheit zu, und diese Freiheit sowol des vorstellungsmäßigen Denkens, als auch der sittlichen Einsicht werde nur durch eine fremdartige Macht, die *οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* an der Selbstbetätigung gehindert; aber α) ausdrücklich wird dem „freien" Denken Röm. 9, 20 wie 3, 19 und 2 Kor. 10, 5 vor Gott die Urteilsfreiheit abgesprochen; ferner β) neben das geläufige Bild der Zweiheit zwischen gutem *νοῦς* und böser *σάρξ* tritt als ebenso berechtigt das monistische Bild der totalen Abhängigkeit von Gott (11, 32); ja gerade das in jenem Sinne „freie" *θέλειν* des *νοῦς* wird als ein dem Ich Äußerliches versinnbildlicht (*παρακεῖσθαι*, velle adiacet mihi 7, 18). — Indessen findet auch auf die Pauluslehre das allem sprachlichen Ausdruck naturgemäß anhaftende Prinzip des „Gegensinnes der Worte" (s. u. V, 6) Anwendung. 3) Noch schärfer malen den Kontrast zwischen freier Entscheidung und unabänderlichem Verhängnis die johanneischen Schriften. — a) Von dem Willen des Einzelnen

hängt die Warheitserkenntnis und der Empfang des ewigen Lebens ab (7, 17; 5, 40); an den Willen des Kranken, geheilt zu werden, wendet sich Jesus 5, 6; der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet; der Mangel an Glauben wird als ein so schwerer Vorwurf charakterisirt, dass die Nichtglaubenden mit größtem Ernst auf ihre volle Verantwortlichkeit hingewiesen werden (8, 45 f.; 16, 9). Das christusfeindliche Judentum in seiner bewusten Selbstbestimmung bildet ein Hauptthema des Evangeliums. Und wärend die Apokalypse einerseits noch im letzten Kapitel mit kühler Objektivität das Endschicksal der Einzelnen als Sache der Walfreiheit hinstellt (22, 11), so geht andererseits durch das ganze Buch, wie durch den 1 Joh.-Brief ein Grundton herzlicher Bitte, welche an die Selbstbestimmung der Leser zur Treue und Bruderliebe appellirt und gelegentlich das Opfer des Lebens für Pflicht erklärt (1 Ep. 3, 16). — Aber b) gerade der 1 Joh.-Brief stellt den christlichen Gnadenstand so ausschließlich als Gottes Allmachtswerk dar, dass der Gläubige einfach als Ausgeburt Gottes, als Produkt (oder doch Träger) eines göttlichen σπέρμα, als nicht fürder sündigen könnend bezeichnet wird (3, 9); der rückfällige Sünder dagegen hat ebendeshalb niemals warhaft zur Gemeinde gehört (2, 19); sondern als Gottloser gehört er dem κόσμος an (4, 5) und stammt vom Teufel (3, 8 ff.). Aus dieser Tendenz, die Heilsgewissheit durch das Dogma von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes absolut zu befestigen, erklärt sich die merkwürdige Methode, welche den ganzen Brief durchzieht, — durch einseitige Anwendung des princ. cognoscendi sowol die Frage nach dem realen Seinsgrunde, der causa essendi, als auch die Frage nach dem Zweck möglichst unerwänt zu lassen. Die erstere dieser beiden Fragen würde beantwortet wissen wollen, warum (aus welchem Realgrunde), wenn doch Gottes Bestimmung unwiderstehlich ist, so viele Teufelskinder entstehen konnten; die zweite, die Finalfrage, wozu sie Gott habe entstehen lassen? Johannes aber lässt den theologischen Dualismus als religiös wirksam im Hintergrunde des Bewusstseins — gleichsam in latenter Reserve — stehen (ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει 3, 8) und legt alles Gewicht soteriologisch auf die persönliche Heilsgewissheit, d. i. auf den Erkenntnisgrund: Woran erkennst du, dass du ein Kind Gottes bist? „Wir wissen, dass wir aus dem Tode ins Leben übergetreten sind, weil wir die Brüder lieben" (v. 14; vgl. v. 10 ff.). — Auch das Evangelium lehrt den Dualismus (8, 44), und da nur wer von Gott ist, Gottes Wort hört, so sind die Ungläubigen eben nicht ἐκ τοῦ θεοῦ (v. 47), sondern Abkömmlinge des Teufels, Knechte der Sünde (v. 34 vgl. Röm. 6 u. 2 Petr. 3, 19). So ist nicht bloß der Böse durch seinen Ursprung dauernd qualifizirt, sondern auch der Gute, der Son Gottes selbst, kann nichts von ihm selber tun, sondern weiß sich absolut abhängig von Gott — in und mit seiner Freiheit (5, 19; vgl. 10, 18; 8, 28). Und wärend von den Seinen diejenigen, welche ihn aufnahmen, nicht ihn erwält hatten, sondern von ihm erwält waren (1, 12; 15, 16), so ist die einzige Ausnahme unter diesen der Son des Verderbens, doch auch er nur ein Strafexempel, welches die Konsequenz der göttlichen Weltregierung illustriren sollte (17, 12). —

4) In den petrinischen Briefen klingen ebenfalls beide Gedankenreihen an; einerseits a) will Gott die Beseligung aller Menschen (2 Petr. 3, 9, vgl. mit 1 Tim. 2, 4 und 1 Thess. 5, 9), und erst die geflissentliche Selbstknechtung unter die Sphäre des Verderbens (2, 19) überliefert dem unentrinnbaren Verhängnis. Andererseits b) sagt 1 Petr. 2, 8 von den Ungläubigen, welche zu Falle kamen, dass sie „dazu gesetzt" seien, wobei es gleichwiegend ist, ob εἰς ὃ ἐτέθησαν auf προκόπτειν (Grotius) oder auf ἀπειθεῖν (Calvin) zu beziehen ist. — 5) Da die erwänten Gegensätze lediglich sprachlicher Natur sind und die grelle Färbung des Kontrastes auf Rechnung der orientalischen Lebendigkeit des Ausdrucks zu setzen ist, so können beide Gedankenreihen one weitere dialektische Ausgleichung als ebenso ethisch-anregende wie religiös-ernste Anschauungsformen nebeneinander bestehen, wofern wir uns nur der bildlichen Form alles — und namentlich des religiösen — Denkens bewusst bleiben. Nicht einmal so muss geschieden werden, dass die Betonung der Willensfreiheit unter den moralischen, die Ein-

schränkung derselben unter den religiösen Gesichtspunkt falle (neukantische Scheidung): denn wie sollte nicht z. B. Röm. 7 oder 1 Joh. 3 moralisch, Röm. 2 u. Apoc. 2 religiös verwertet werden können? (Vgl. hierzu unten III, A S. 151 und IV, fine S. 160). Auch enthält das N. T. keine direkt sozusagen sprachwidrigen Widersprüche; obwol nicht zu leugnen ist, dass der einzigartige Exkurs Röm. 9—11 die *Grenze* religiöser Spekulation streift, indem von Gott gesagt wird ὃν θέλει σκληρύνει und συνέκλεισε τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν. Hier ist aber zu beachten: a) Die liebevolle Dialektik des Herzens, von welcher die Spekulation des Verstandes getragen wird (vgl. das δέ 9, 22 und Weiß in Jahrb. f. d. Th. 1857); b) die bei den Lesern vorausgesetzte Erinnerung an die ursprüngliche alttestamentliche Wendung des Töpfergleichnisses, welche der Willensfreiheit günstig war; c) dass Paulus (ebenso wie seine alttestamentlichen Vorbilder) *nicht* von der Erwälung *Einzelner aus* einer massa perditionis, sondern von dem *Volksganzen* spricht; und die bisherige historische Entwickelung des Volkes Israel weckt in manchen unbefangenen Beobachtern gerade solche Empfindungen, wie sie in dem Satz von der πώρωσις (11, 25) ausgesprochen sind *). — Die neutestamentliche Lehre ist — wie die des A. T.'s — sowol Freiheitslehre wie Unfreiheitslehre. Ein theoretischer Widerspruch ist dies *nicht*, weil keine weiteren Theoreme vorliegen, als wie sie bei jeder vielseitigen religiösen Ausdrucksweise geformt werden und in Kontrastvorstellungen sich gliedern. Der Einzelne ist teils Gottes Pflanzung, Sat, Geburt, Kind, Son, Erwälter, Erlooster, — teils der selbstwälende, sein Loos sich schaffende. Er ist teils in wurzelhafter *Einheit* mit Gott, teils von Gott *unterschieden* oder *verschieden* zu denken. — Der Dualismus seinerseits erstreckt sich teils auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, teils theocentrisch auf Gott und Satan, anthropocentrisch auf Gute und Böse. — In alledem ist auch zwischen A. und N. T. keine wesentliche Differenz. Nur insofern hat im N. T. sowol die *Aufgabe* des sittlichen Willens wie die Überzeugung von der Onmacht des natürlichen Wollens eine Steigerung erfaren, als α) die natürliche Fleischesschwäche fast niemals mehr als Entschuldigung gilt (wie fast durchgängig im A. T.), — und β) wie der Wille, so auch die Sünde als selbständige Macht anerkannt wird, — sei es unter der Form des eigenen Fleischeswillens (Gal. 5; Röm. 7), sei es unter der Form eines fremden satanischen Willens; daher vor Allem die Pflicht der *Wachsamkeit* betont wird (1 Petr. 5, 8; 1 Kor. 16, 13; Marc. 13, 37). — Ein theoretisches Problem knüpft sich auch an diesen (graduellen) Unterschied zwischen Altem und Neuem Test. nicht. Wol aber können wir aus dem biblischen Material einen spezifischen Gegensatz als Grundlage zur theoretischen Problemstellung entlehnen.

III. *Heuristik des theoretischen Problems.*

Vorbedingung zur *Lösung* des Problems ist die korrekte *Formulirung*

---

*) Tatsache ist, dass für gewisse Charakterzüge, z. B. die starrköpfige Selbstgerechtigkeit (mag sie auch in antisemitischer Gestalt auftreten) die terminologischen Ausdrücke „Pharisäismus, Judaismus &c." sprachlich ausgeprägt und als Gegenteil der edleren „christlichen Humanität" fixirt worden sind, und schon diese Tatsache des Sprachgebrauches fürt auf den Gedanken einer „besonderen", providentiellen göttlichen Leitung, kraft welcher das Volk der Juden zu seiner eigentümlichen Rolle designirt sei. In diesem Sinne wird der Begriff des Christlichen sowol *auf* die Juden, wie *von* den Juden als Kriterium angewendet. Vgl. z. B. Lessing: „Nathan: Ihr seid ein Christ. Ein besserer Christ war nie!" — Ferner H. Cohen, Ein Bekenntnis i. d. Judenfr., 1880, S. 7: Die Sittenlehre der Haggada ist der kantischen änlich. Aber wie sehr dort der freie Wille des Menschen gegenüber dem göttlichen Gebote betont wurde, so bleibt doch die kantische Idee der *autonom gesetzgebenden* Vernunft unverständlich one die *christologische* Form der Humanisirung des Göttlichen. — „Diese Art von Christentum haben wir moderne Israeliten alle, wir mögen es wissen oder nicht." — Es ist also die *Tatsache* des auch von den maßgebenden, edleren Juden anerkannten heutigen *Sprachgebrauchs*, wodurch jener gelegentliche, sonst ungewönliche *paulinische* Sprachgebrauch historisch bis zu einem gewissen Grade gerechtfertigt wird. —

des Problems möglichst in Gestalt eines spezifischen Gegensatzes. Das Material, an welches die Formulirung anzuknüpfen hat, ist teils sachlicher, teils sprachlicher Art: A. Anschauliche Tatsachen, welche von Allen gleichartig beobachtet werden können; B. Tatsächliche Anschauungen, welche von Verschiedenen in verschiedenartigen Worten und Redewendungen ausgeprägt worden sind (wobei zu beachten, dass auf geistigem Gebiet Sprachgebrauch und Tatsachenkonstatirung stets in gegenseitiger Relativität durcheinander bedingt sind). Sowol für die Analyse der psychischen Tatsachen, als für die Fixirung des Sprachgebrauchs gilt uns das N. T. als Hauptquelle. A. Auf Grund des bibl. Sprachgebrauchs muss der Begriff „Freiheit" hauptsächlich in spezifischen Gegensatz gestellt werden zur „Knechtschaft", und zwar teils 1) im Sinne physischer oder socialer Abhängkeit (z. B. 1 Kor. 7, 4; Röm. 7, 2), insonderheit der sklavischen Untertänigkeit (δοῦλος: ἐλεύθερος), teils 2) im Sinne einer inneren geistigen Gebundenheit, welche entweder a) mehr als religiöse Abhängigkeit gedacht wird (so Röm. 7, 6 δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος) oder b) vorwiegend als moralische Nötigung, sei es negativ, von Seiten der sündlichen Natur (Röm. 6, 20), sei es positiv, von Seiten der sittlichen Motive, und zwar letzteres mit mancherlei Abstufungen, von der Grenze des Adiaphoron 1 Kor. 7, 37 (ἀνάγκη: ἐξουσία) bis zu einem derartigen inneren Gebundensein an die Beweggründe des tieferen Selbst, dass ein Abweichen von denselben als sittlicher Mangel, als Missbrauch der Freiheit erscheinen müsste (1 Kor. 9, 16—18). Das letzte Beispiel zeigt zugleich, dass wir im Sinne des Paulus eine („religiöse") Abhängigkeit von dem (sittlichen) Gebundensein oder der moralischen Verpflichtung unterscheiden dürfen; denn aus der tatsächlichen Notwendigkeit (ἀνάγκη), das Evangelium zu verkündigen, folgt ihm noch keineswegs mit logischer Notwendigkeit, dass er diese Verkündigung auf alle Fälle als ἑκών ausüben müsse; es ist nebeneinander denkbar die faktische Nötigung, welche unwiderstehlich erscheint und die Triebfeder williger Hingabe an den als tunlich erkannten Zweck. [Was hindert uns aber, diese Hingabe als „religiöse" Frömmigkeit, jene Nötigung als innere Macht, welche die Willensfreiheit „moralisch" bestimme, zu charakterisiren? S. oben II, 5]. Einerseits der von Gott vorgezeichnete Beruf, der als persönliche, unübertragbare Lebensaufgabe sichergestellt und so fest verbriest und versiegelt ist (v. 2 σφραγίς), dass jeder Gedanke an eine Abweichung von demselben als entsetzliches Absurdum erscheinen müsste („Wehe mir, wenn ich es nicht täte" v. 16). Andererseits die fromme Selbstbestimmung zur freudigen und rückhaltlosen Bereitwilligkeit, one Murren Gottes Willen tun zu wollen, in dem Bewusstsein, dass wenn wir aus eigenster Initiative Gottes Sache zu unserer Sache machen, wir sowol obj. reichlichere Früchte, als auch subj. größere Befriedigung ernten (v. 19: ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω, und v. 17 f. μισθὸν ἔχω). Im wesentlichen bedeuten alle neutestamentlichen Synonyme des Wortes „Freiheit" einen Gegensatz zu irgend einem Zustande der Abhängigkeit oder Knechtschaft, der aber selbst wider bald als freiwilliger, bald als unfreiwilliger gedacht wird. Es würde hiernach nicht bloß eine freie Freiheit und unfreie Unfreiheit, sondern auch eine freie Unfreiheit und eine unfreie Freiheit zu unterscheiden sein. Allein solche Zuschärfung der bibl. Redeweise, so treffend diese ihrerseits das religiöse Empfinden und seine unmittelbaren Kontrastgefüle abspiegelt, würde, theoretisch-dogmatisch verwertet, schon als Symptom einer begrifflichen Selbstzersetzung anzusehen sein und auf eine Verwischung der sprachlichen Scheidegrenzen hinauslaufen. — Somit zeigt die Zusammenstellung jener Hauptmomente der Freiheit und Unfreiheit im paulinischen Sprachgebrauch, wie wenig die biblische Ausdrucksweise, falls sie ihres bildlichen Farbenschmelzes entkleidet wird, geeignet ist, als formelle Terminologie zu dienen für scharfe und klare Formulirung eines dogmat. Problems. Bei dem wechselnden Gebrauch von ἐξουσία, ἑκών, ἐλευθερία, δύναμις, ἰσχύειν einerseits, ἀνάγκη, ἄκων, δουλεύειν, μὴ δύνασθαι, ἀσθένεια andererseits, und infolge der bewussten sachlichen Umwandlung des Bildes der bürgerlichen Knechtschaft in die Vorstellung einer inneren freiwilligen

Unterwerfung unter geistige Mächte — bleiben auch die Grenzen des gesamten Freiheitsbegriffes durchaus fließende. Und ebenso ließe sich nachweisen, daſs das θέλημα als frei und als unfrei, als Willkür und als Charakter gedacht wird u. s. f. — Die Sprache der bewuſsten Paradoxie, wonach der ware Jünger Christi sowol als δοῦλος wie ἐλεύθερος, als ἔννομος wie ἄνομος, als πλάνος wie ἀληθής, als lebend wie tot, als Nichts wie Alles gelten darf (vgl. besonders 2 Kor. 6, 8—10), ist nicht die Sprache des theoret. Erkennens, sondern sie appellirt an ein gleichartiges Empfinden. Sie muſs eine sachliche Zustimmung voraussetzen, wenn die Form der Darstellung nicht zum Hindernis des Verständnisses werden soll. Sobald aber diese sachliche Kongenialität gesichert ist, so können auch scheinbar entgegengesetzte psychologische Theoreme den gemeinsam erlebten Empfindungsgehalt nicht mehr in Frage stellen. Auf biblisch-dogmatischem Gebiet ist mithin die Warheit der sprachlichen Ausdrucksweise für die Willensfreiheit durchaus bedingt durch eine möglichst getreue Feststellung der tatsächlichen psychischen und geistigen Zustände. — B. Welche „Tatsachen" sind nun auf Grund urchristlicher Lebenserfarung zu unterscheiden? Paulus will 1 Kor. 9 sagen: daſs er das Evangelium freiwillig verkündige, sei nicht so notwendig, wie daſs er es überhaupt verkündige. Aber eben das Maß von Freiheit, das ihm geblieben sei, habe er absichtlich eingeschränkt, um Jünger zu gewinnen: und diese Selbsteinschränkung könne widerum als eine Selbstknechtung bezeichnet werden. — Verbinden wir diesen Gedankengang mit der sonst, besonders Röm. 5—7 gegebenen Sündenlehre, so durchläuft diejenige geistige Funktion, welche wir auf Grund paulinischen Sprachgebrauches mit Freiheit bezeichnen können, etwa folgende Stadien: 1) die ursprüngliche psychische Walfreiheit (Röm. 1, 18 ff.; vergl. 1 Kor. 15, 45 ff.); 2) der durch die Sünde fast gänzlich reduzirte Rest an — wenigstens ideell vorhandener, Röm. 6, 20 — aber nicht betätigter (1, 32) sittlicher Kraft (2, 14 f.); 3) die durch Unterordnung unter das Gesetz fast völlig preisgegebene Berechtigung zur Unmittelbarkeit der Willensäußerung und zur kindlich unbefangenen Selbstentwicklung (Röm. 7, 1—4; 2 Kor. 3, 17 f.); 4) das, auf Grund der Christuserlösung, durch die Gewiſsheit der Sündenvergebung neubegründete Recht kindlicher Gottinnigkeit (Gal. 4 und 5, 1), welches einerseits eine Frucht der Geistesmitteilung ist (4, 6 f.; Röm. 8, 14), andererseits als wirksame Kraft tätiger Liebe (Gal. 5, 2—6) und freudiger Hoffnung (Röm. 8, 17) erfaren wird; 5) die subjektive Walfreiheit, zur göttlichen Berufung Stellung zu nehmen, als formelle, indifferente Möglichkeit, dieses Willkürrecht event. geradezu als Anlaſs zur Gleichgiltigkeit oder als Triebfeder der Sinnlichkeit zu miſsbrauchen (1 Kor. 8, 9; Gal. 5, 13); 6) die reale Fähigkeit, über Sünde und niedere Triebe zu herrschen, als wirksame Kehrseite der positiven Kraft, Gottes Willen zu tun (Röm. 6, 14—22; Joh. 8, 34); 7) die objektive Berechtigung, neben der nunmehr notwendigen Ableistung der von Gott bestimmten Lebensaufgabe noch eigene, erlaubte Pläne zu verfolgen; 1 Kor. 9, 4 f.; 2 Theſſ. 3, 9; vergl. Joh. 10, 17 f; 8) die auf Grund des Glaubens und der Warheitserkenntnis sich anbauende Festigung des Willens zur Autarkie eines selbständigen Charakters nebst Klärung der Einsicht zur Gewiſsheit und Verklärung des inneren Lebens zur Christusänlichkeit 1 Kor. 7, 23; Phil. 4, 13 (vgl. mit Joh. 8, 32; 7, 17; 2 Kor. 3, 18); 9) Das einem tatsächlich zu erwartenden objekt. Daseinszustand der Verklärung angehörende Befreitsein von allen irdischen Leiden und insonderheit von den Hemmnissen, die dem geistigen Wachstum von Seiten des Leibes hienieden entgegenstehen: also die aktuelle und habituelle Zwanglosigkeit und Unmittelbarkeit im Unterschiede von dem (Nr. 4) hienieden bloß potenziellen Recht und der bloß mittelbar und bedingungsweise realisirbaren virtuellen Kraft, Röm. 8, 21. — So etwa würde die Phänomenologie der Willensfreiheit nach biblisch-paulinischer Lebenserfarung systematisch zu ordnen sein, wenn man sowol den tatsächlichen Stufengang des religiösen Seelenlebens widergeben, als auch die Forderung begrifflicher Abgrenzung berücksichtigen will. Aber auch hier ist das Dilemma nicht zu beseitigen, entweder durch Verschärfung der unterscheidenden Termi-

nologie unbiblische Ideen, z. B. „ideell vorhandene Kraft", „Autarkie", „Unmittelbarkeit", hineinzutragen, oder bei möglichster Anlehnung an die biblischen Redewendungen unklar und oberflächlich zu bleiben. — Es zeigt sich hier das Umgekehrte (wie vorher sub A), dass nämlich die Konstatirung der Tatsachen bedingt ist durch den Sprachgebrauch, wärend vorher der Sprachgebrauch von der Tatsachenkonstatirung abhängig erschien. Auch wenn wir die Gruppeneinteilung der psychischen Tatsachen auf ein möglichst geringes Maß herabsetzen, so bleibt doch immer eine Reihe von heterogenen Anschauungen, unter welchen wir diese Tatsachen zum Bewusstsein bringen müssen: der Wille als Begierde, als Kraft, als Freiheit, Fähigkeit, Vermögen 2c. Die Freiheit als Möglichkeit, als Walvermögen, als Willkür, als Recht, als Wille, als Charakter, als Zustand 2c. Um diese Begriffe klar zu ordnen, dazu bedarf man teils wiederum sprachlich durchsichtigerer Anschauungsbilder, z. B. „Empfänglichkeit" und „Selbsttätigkeit", teils terminologisch gangbarer Fremdwörter, wie „Spontaneität" [das ἑκούσιον des Aristoteles], worunter der Eine „willkürliche Aktivität" im Gegensatz zur Rezeptivität", der Andere „automatische Unwillkürlichkeit" im Gegensatz zur „äußeren Veranlassung" versteht. [Vergl. hiezu bes. die wichtige Anm. in Kants Religion innerhalb 2c. VI, S. 144 (Hartenst.) und Grundlegung zur Metaphysik der Sitten IV, 300]. Vor allem aber bedarf man zur Feststellung des Begriffes „Willensfreiheit" der Abgrenzung zwischen Wille und Freiheit, sodann zwischen beiden und Kausalität einerseits, Zufall und Wunder andererseits; und dazu reicht weder die äußerliche Summirung des (unendlich wechselnden) *) Sprachgebrauchs, noch psychische Tatsachenkonstatirung aus, sondern nur im Zusammenhang eines ganzen Systems gelingt eine scheinbar konsequente Durchfürung solcher begriffl. Unterscheidung. Wessen System aber darf den Anspruch auf Warheit erheben? Nach Rob. Schellwien und Friedr. Harms [mut. mutand. auch nach Hegel] ist nur der Wille frei, nicht der Mensch als Mensch; nach Descartes und der durch Augustinus beeinflussten Dogmatik ist gerade der Mensch als Persönlichkeit frei, nicht der Wille als psychische Funktion. Nach Schleiermacher ist schon das Zusammensein Gegenteil der Freiheit; nach Zeller ist erst der Zusammenhang, nicht das Zusammensein, Kausalität, und sogar der Zusammenhang ist mit Freiheit vereinbar. Bei einiger Kenntnis der philos. Litteratur ist es leicht, dreißig verschiedene analytische Formulirungen dessen, was Willensfreiheit grammatisch-logisch bedeute, und item mannigfache synthetische Realurteile, worin sie bestehe, zusammenzustellen (s. V, 5—7; ferner vergl. Eucken, Teichmüller, Scholten). Und wo wären die Tatsachen, welche die Richtigkeit irgend einer Definition beweisen? Von der Definition hängt aber auch die Problemstellung, von dem analysirten Subjekt die Formulirung des Prädikats ab. Auch die systematische Verarbeitung des biblischen Materials fürt (mit widerspruchsloser Sicherheit) weder zur Definition, noch zum Problem. Die bloß systematische Methode der bibl. Theologie vermag mit den Mitteln der abstrakten Terminologie kaum den Gedankengang der bibl. Schriftsteller naturgetreu widerzugeben, geschweige dass sie definitive sachliche Aufschlüsse über ein theoretisches Problem bieten könnte. Bei der sog. rein objektiven Reproduktion der bibl. Lehre vermögen wir der Zwickmühle zwischen Tatsachenkonstatirung und Sprachgebrauch nimmer auszuweichen, obwol wir immerhin mehr gewinnen, als bei einer spekulativen Begriffs-

*) Im Bereich der Vorstellung „Zufall" unterscheidet schon Aristoteles nicht bloß das αὐτόματον und die τύχη, das ἐνδεχόμενον und das ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενον, sondern innerhalb des Hauptbegriffes συμβεβηκός (σύμπτωμα) verschiedene mögliche Anwendungen (Metaph. IV, 5. 30; V, 2—4). Auch gegenwärtig gilt der Begriff „Zufall" bald gleich dem Wunderbegriff als asylum ignorantiae, bald im Gegensatz zum Wunder als Name für die Coincidenz von mechanisch bedingten Wirkungen, bald als Zeichen für die Statuirung einer finalen Bestimmtheit bei vorläufiger Suspension des kausalen Mechanismus. Je nach der Ausgleichung mit den modi des Zufall-Begriffes gewinnt dann z. B. auch das alexandrinische αὐτεξούσιον und das Luther'sche arbitrium eine ebenfalls modifizirte Färbung.

dichtung im Stil Schellings, Schellwiens, Sigwarts, Ed. v. Hartmanns. Religiöse Erbauungslitteratur darf überhaupt nicht dem klassifizirenden Schema unterworfen werden: was sie uns bietet, würde in erschöpfender Weise widergegeben sein, sobald eine dem Zeitbedürfnis genügende möglichst naturgetreue *Übersetzung* in unserer Muttersprache vorliegt. [Für den theol. Gebildeten bietet freilich den höchsten Grad wünschenswerter Einsicht erst das sprachlich-exegetische Verständnis des Urtextes im Einzelnen; aber ein Höheres als die Fertigkeit, den Text mit intuitivem Verständnis *lesen* zu können, wird auch dadurch kaum erzielt.] Suchen wir aus dieser Erbauungslitteratur direkt ein wissenschaftliches Grundproblem zu eruiren, so laufen wir Gefar, der Willkür zu huldigen. Dagegen ergibt sich allerdings in *freiem* Anschluss an den Ideeengehalt der biblischen Freiheitslehre eine Reihe von theoretischen Problemen, je nach dem begrifflichen *Gegensatz*, den wir (beliebig) als Korrelat zur „Freiheit" *setzen*: — und bei sprachlich korrekter Ausgleichung dieser Spezialprobleme wird sich dann auch zwanglos irgend welche Krystallisirung zu einem „Grundproblem" ergeben.

IV. *Spezialisirung des Problems.* A. Die bürgerliche Knechtschaft fürt zu dem socialen Problem der *Sklaverei* und Emanzipation (s. Bd. XIV, S. 345). — B. Die Sündenknechtschaft fürt zu dem christlich-*ethischen* Problem, ob der Mensch von Natur die *Freiheit zum Guten* habe (Erbsünde; Mitwirkung des Menschen im Heilsprozess. S. d. Art. Pelagius Bd. XI, S. 407, Augustinus Bd. I, S. 781, Sünde Bd. XV, S. 11, Synergismus ebenda 103). — C. Die schlechthinige Abhängigkeit von Gott fürt zu dem *religiösen* Problem der Vermeidlichkeit oder Unvermeidlichkeit der Sünde; d. h. 1) Möglichkeit einer unverzeihlichen Sünde (Sünde gegen den hl. Geist); 2) die *Prädestination* (s. d. Art. Bd. XII, S. 145 [soweit ders. geschichtl. referirt], ferner die Art. über Augustinus, Scotus Erigena, Gottschalk, Bradwardina, Wiclif, Laurentius Valla, Luther, Erasmus, Calvin, Jansen). — D. Die allgemeine Bedingtheit alles Daseienden durch das Kausalitätsgesetz fürt zu dem *metaphysischen* Problem des Verhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit (Determinismus, Indeterminismus, Prädeterminismus; — hierüber s. d. Litteratur unten, besonders Kant, J. Müller, Scholten, Romang, ferner die Art. „Origenes" Bd. XI, S. 92 und „Seele" Bd. XIV, 25). Bei Erörterung dieser Probleme darf nicht fundamental geschieden werden zwischen philosophischem und dogmatischem, oder theoretischem und religiösem, metaphysischem und theologischem Interesse: denn die begrifflichen Schwierigkeiten sind in je beiden Fällen dieselben wie die bei Gelegenheit der paulin. Lehre erwänten; nur die Methode der genetischen, sowol sprachl. als auch psychol., Begriffsanalyse (welche wir, sofern den letzten Schlüssel zur Erkenntnis allenthalben die psychol. Entwicklung der Sprache selbst liefern muss, die *sprachpsychologische Methode* nennen möchten*)), ermöglicht ein

---

*) Diese Methode wird zwar tatsächlich von Manchen beiläufig ausgeübt (z. B. von Ihering, der Zweck im Recht, B. II.; B. Delbrück, Religion und Mythologie, Zeitschr. f. Völkerpsych., III, 1865) oder doch geahnt (G. Th. Fechner, Atomenlehre, 2°, 1864, S. 138 ff.; F. A. Lange, Gesch. der Mat., 2°, 1873, II, S. 271; und schon Hobbes (Leviathan c. 46) und Locke, Enquiry III), hat aber prinzipielle Würdigung bisher weder von theologischer noch von philosoph. Seite gefunden (obwol nahe gelegt z. B. durch Lipsius' dogmatische Methode und durch Euckens und Teichmüllers Studien zur Geschichte der Begriffe). Anerkennung verdient der kurze Abriss von Jul. Bahnsen: Aphorismen zur Sprachphilosophie vom Standpunkt der Willensmetaphysik 1881. Namentlich sind philosophirende Philologen auf die Fährte dieser Erkenntnistheorie geraten: F. A. Pott, Etymol. Forsch. 1833, I, Einl. K. E. A. Schmidt, Beitr. z. Gesch. d. Grammatik d. Griech. und Lat., 1859, I (Aufgabe der Sprachforschung). L. Tobler, Das Wort in der Gesch. d. Relig., Z. f. Völkerpsych., III, 1865. Boeckh in der Encycl. u. Method. d. philol. Wiss. [Bratuschek, 1877] Art. „Grammat. Interpret." M. Müller, Einl. in die vergl. Religionswiss., 1874, Ursprung und Entw. der Relig. 1880. Trefflich sind die Werke von G. Gerber, Die Sprache und das Erkennen, 1884. Die Sprache als Kunst, 2°, 1885. Grundzüge zur Sprachpsychologie deutete an G. Runze, Grundr. der evan-

Entrinnen aus der sonst unauflöslichen Zwickmühle. — Es genügt, diese Methode in einer Richtung zu verfolgen, um jeder weiteren möglichen Modifikation des Problems ebenfalls zur Lösung zu verhelfen. Wir wälen zu diesem Zwecke aus den dogmengeschichtl. und philosoph. Kontroversen die einfachste, fasslichste und zugleich soteriologisch und ethisch weittragendste Problemstellung und formuliren das Problem in Form einer Antithese: ob nämlich die böse Handlung (im einzelnen Falle) vermeidlich oder unvermeidlich sei?

1) Die Thesis. — Die kirchliche, antipelagianische Lehre der evang. Bekenntnisschriften beurteilt den Menschen nicht bloß im Zustande der Erlösungsbedürftigkeit, sondern auch den Erlösten, als von der Erbsünde in dem Sinne behaftet, daſs obwol unter Schwankungen, doch eine pertinax inhaesio per totam vitam stattfinde, von welcher die einzelnen Sünden nur die Früchte oder Ausgeburten sind. — Diese Lehre wird bestätigt: a) objektiv: durch Beobachtung der tatsächl. Vererbung und progressiven Fortpflanzung von sündhaften Neigungen und Trieben, — sogar (nach den zweifellosen Ergebnissen der Pathognostik des Irreseins) von [somit „angeborenen"] fixen Ideen; b) subjektiv: durch das Bewuſstsein der Sündenknechtschaft und die ausschl. Wirksamkeit der Gnade; c) ihre Ergänzung findet die Lehre ferner an dem durch die Erfarung bestätigten Glauben, daſs Gott auch das Böse zu seinen Zwecken auszunutzen vermöge, und dieser Glaube hat d) zum Korrelat die unaustilgbare Eigentümlichkeit unseres Denkens, sub specie causalitatis vorzustellen. [Gegenüber diesem durchgängigen Determinirtsein könnte auch das menschl. Freiheitsgefül Illusion sein. Spinoza: der geschleuderte Stein, hätte er Bewuſstsein, würde frei zu sein glauben. — Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. „Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben" (Göthe). — Das Gleichnis des zwischen zwei gleichen Heubündeln verhungernden Esels (Buridan zugeschr.) sowie des scheinbar automat. Bratenwenders (Leibniz); Kant, Pr. V. V, 102.] e) Die Konsequenz scheint zu sein, daſs die einzelne Sünde weder vermeidlich noch verdammlich ist, daſs spezifisch verdammungswürdige und somit unverzeihliche Sünde nicht existiren kann, sondern α) jede Sünde zwar prinzipiell „Sünde gegen den hl. Geist", daher der Sünde Sold und Ernte schlechtweg der Tod und das Verderben ist (Röm. 6, 23; Gal. 6, 8); β) keine Sünde one den (entschuldigenden oder doch) ermäßigenden Koeffizienten des Nichtwissens ist, zufolge dessen man gegebenen Motiven, die dem besseren Selbst fremdartig waren, in Selbsttäuschung gefolgt war, so daſs diese Einflüsse zwar das Gewissen trübten, aber auch den verdammenden Charakter mildern. Hierbei scheint es an sich unbelänglich, ob die Motive mehr von außen — wie bei Petri Verleugnung — herangetreten, oder mehr von innen, — wie warscheinlich bei Judas' Verrat — emporgetaucht waren. — Für diese deterministische Lehre kann man endlich f) teleologisch geltend machen, daſs allein auf diese Weise die Annahme der Theodicee gewärleistet wird, Alles, was irgend geschehe, sei schließlich von Gott aus betrachtet, das Bestmögliche: denn auf Grund derselben gesetzmäßigen Kausalität, in deren unendlicher Wirkungssphäre Alles, auch das Böse sich vollzieht, werde dereinst durch den ebenfalls unendlichen, geistigen Umwandlungsprozeſs vermöge der Allgewalt göttl. Liebe auch Alles zum Besten gelenkt, auch das härteste Sünderherz, sei es ein-, sei es umgeschmolzen werden. Würde doch andernfalls — bei der allgemeinen und unentrinnbaren Sündenherrschaft — das absolut beklagenswerte und idealwidrige Verderben einer ewigen Verdammnis auf Gott zurückfallen. Nach jener Theorie hingegen (von der Apokatastasis) waltet nur der Unterschied, ob früh oder spät, hüben oder drüben die Umwandlung der einzelnen Menschenseele geschieht: ein Unterschied, der lediglich durch die „zufällige" Stellung des In-

———

setzlichen Glaubenslehre, I, 1883, §§ 18. 32. 94. 97 f. 103—105. II, §§ 21. 30. 50, vgl. §§ 77—79. 88. — Manches treffliche Material an Kombinationen und Ideen bieten Steinthals Arbeiten (im Anschluſs z. B. an Lersch, W. v. Humboldt ꝛc.).

dividuums im Getriebe der Gesamtentwicklung bedingt ist, d. h. dadurch, ob und wann, wie bald und wie klar die unumgängliche Erfarung gemacht wird, dass Sünde Verderben, dass sie untunlich, unselig, dass sie dem Eudämonismus und sogar dem recht verstandenen Egoismus, dem Interesse des Grundwillens als des von Gott stammenden Selbstes, somit ebensowol dem beseligenden Vollkommenheitsstreben wie dem vollkommenen Seligkeitsstreben zuwiderlaufend sei. — Kurz: das Böse fortgesetzt zu wollen, muss Jeder schließlich als töricht und untunlich erkennen und zwar in dem Maße, wie der Selbstbetrug aufhört, die sittliche Einsicht zu verdunkeln. Jeder handelt sub specie boni, sodass οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός (Socrates), und ein satanisches Wollen des Bösen um seiner selbst willen ist mit einem Vernunftwesen absolut unvereinbar (Spinoza, Kant, Schleiermacher). — Für diese Thesis ist ein Hauptbeleg Schleiermachers „Lehre von der Erwählung" (WW. z. Th. IV), s. u. VII. A. — 2) Die Antithesis. Gerade Sokrates und Kant lehren eine intelligible Kausalität durch Freiheit, welche als ganz verschieden zu denken sei von der mechanischen Kausalität („durch Natur"). Der Mensch als selbstbewusstes, sich selbst bestimmendes Wesen ist in seinem Willen von keiner außer ihm stehenden Macht determinirt. — Auch kirchlich gilt die Lehre, dass Gott dem Menschen von Anfang Freiheit gegeben und dem in Christus Erlösten dieselbe zurückgegeben; ja, dass auch der Wille dessen, welcher ein Knecht der Sünde, umsomehr dessen, welcher gläubige Empfänglichkeit dem Evangelium erst entgegenbringt, selber wält, was er tut, sich selbst bestimmt (αἰτία ἑλομένου nach Platon); dass er mindestens aber in Civiltugenden es zu einer respektabeln Charaktertüchtigkeit (justitia civilis) bringen könne. — Wir fügen als unumgängliche Ergänzung dieser Lehre hinzu, dass bei geschickter Verknüpfung solcher edlen Humanitäts- und Charaktertugenden ein hohes Maß sittlicher Gediegenheit und gottänlicher Erhabenheit erzielt werden „könnte"; so ist z. B. die Beharrlichkeit, welche (nach Schleiermacher philos. Ethik) als eine reine (antike) Civiltugend bezeichnet werden darf, gerade nach dem strenger determinist. calvin. Dogma diejenige Vorbedingung, welche für die völlige Überwindung der Sünde und damit für das Erreichen des seligen Endziels ausschließlich maßgebend sein wird (donum perseverantiae). — „Es könnte wol, aber es kann nicht", — entgegnet die Theologie Augustins, Calvins und der Konkordienformel, denn der Mensch hat im Zustande der Sünde zwar das posse, si vellet, aber es fehlt das velle, quo posset. Diesem Einwurf dürfte entgegengehalten werden, dass an eben jenes „Können" das göttliche Gesetz sich wendet, — und die Warheit dieses Gesetzes, welche doch auch Luther schließlich gegen Agricola in Schutz nahm, lässt sich nur aufrecht erhalten, wenn die reale Möglichkeit vorausgesetzt wird, dass der Mensch den Willen Gottes zu erfüllen „im Stande ist". Nur so ist das Individuum jeder einzelnen Sünde schuldig, hat um jedes Wortes willen Rechenschaft zu geben und muss demgemäß auch die Möglichkeit ewiger Verdammnis stets vor Augen haben, so gewiss es andererseits — durch fortgesetzten Freiheitsmissbrauch — zur bewussten Sünde gegen den hl. Geist fortschreiten kann. — Also: jede geschehene Sünde, weil verdammlich, ist durchaus vermeidlich gewesen; jede zukünftige, weil vermeidlich, muss auch als verdammlich verurteilt werden. Sünden, welche nicht „vermeidlich", sind höchstens die unbewussten „verborgenen Fehler". Diese mögen unter den Gesichtspunkt einer vererbten und für den einzelnen Fall unvermeidlichen Sündhaftigkeit fallen; aber auch in ihnen liegt ein freiheitlich verursachtes Schuldmoment, indem die Summe der Handlungen der Vorväter, welche die kirchliche Lehre überdies unter den Gesichtspunkt eines erstmaligen Sündenaktes des Stammvaters stellt, eine Summe von persönlicher Schuld involvirt. Gerade der Umstand, dass diese „Erbschuld" durch synthetische Willensakte der sündigen Subjekte kontrahirt worden war, ist der zureichende Grund dafür, dass es bei weitem nicht genügen kann, die allgemeine und naturgemäße Vergebungsbereitschaft Gottes als Korrektiv gegen diese Schuld anzurufen (Ψ. 103, 14, wovon ein Zerrbild Heines Blasphemie: „il me pardonnera, c'est son métier"), sondern es bedarf des synthetischen Gnadenaktes Gottes (insonderheit mittels des

Tauffakraments), um — nach evang. Lehre — die Erbschuld, nach kathol. sogar zugleich die Erbsünde zu tilgen. — Mit dieser Thesis und Antithesis mag dasjenige Grundproblem der Willensfreiheit gekennzeichnet sein, welches für den Theologen im allgemeinen das meiste Interesse bieten dürfte. Es fragt sich, ob, wenn Pilatus verurteilte, Petrus verleugnete, Judas verriet, Ananias heuchelte und Fr. Spiera seinen überzeugungsgemäßen Glauben abschwor, — solche Taten vermeidlich waren; und bis zu welcher Grenze die sündliche Gesinnung, aus welcher die sündigen Akte hervorgingen, als verdammlich zu bezeichnen sei. Richtiger (d. h. mit Rücksicht auf die sprachliche Bedingtheit alles Erkennens formulirt) lautet das Problem: Ob der Gegensatz zwischen dem Vermeidlichen und Unvermeidlichen, zwischen dem Bewußtsein der Zurechnungsfähigkeit und der kausalen Vererbung oder Einwirkung ein religiös-ethischer, psychologischer und metaphysischer oder bloß ein sprachlich-ästhetischer, didaktisch-pädagogischer sei. (Den unscharfen Gegensatz zwischen Theorie und Praxis umgehen wir). — Schon oberflächlich angesehen hat das Problem zwar auch für die Naturwissenschaft, z. B. für die Theorie der „natürl. Züchtung" und die prakt. Konsequenzen der Descendenzlehre, mehr aber für die Theorie von der praktischen Moral der Strafrechtspflege und ganz besonders der Pädagogik wesentliche Bedeutung. Der Pädagog ist zugleich Züchter und Richter, Erzieher und Lehrer des ihm anvertrauten Zöglings: er hat sowol dessen dialektische Gedankenbildung, wie seine ethische Willens- und Herzensbildung zu gründen und zu leiten. Wir leiten deshalb die Lösung ein durch eine Frage aus der pädagog. Moralpsychologie, betr. die Verwerflichkeit einer Handlung und die Berechenbarkeit des Charakters. Es fragt sich, ob die Einsicht, daſs die Handlung eines Zöglings notwendige Wirkung einer Kette von Ursachen war, — so notwendig, daſs der Erzieher sie vorausberechnen konnte —, vereinbar sei mit der Vorstellung der Vermeidlichkeit und Verwerflichkeit der Handlung, sodaſs „gerechter Zorn" (Unwille, Miſsfallen) den Täter treffen darf und er „mit vollem Recht" für seine „unverantwortliche Handlung" „verantwortlich" gemacht wird. „Gewiſs!" wird man sagen, „denn die Verwerflichkeit ist ein Wertbegriff; praktisch mag man fortfaren, den Täter zu tadeln, theoretisch kann man gleichwol ihn verstehen". Hiernach stünden Theorie und Praxis im Gegensatz, und praktisch behielte der Indeterminismus Recht. Aber 1) Tout comprendre c'est tout pardonner (Pascal); auch das Mitleid ist praktisch; 2) Zorn und Mitleid wechseln nicht bloß in unendlich schneller Succession, sondern können gemischt als Wehmut auftreten (Schleiermacher). 3) Auch theoretisch kann die „Verantwortlichkeit" behauptet werden, wärend möglichenfalls gleichzeitig gerade ein praktischer Affekt wirksam ist, der zu dem Vorwurf einer „unverantwortlichen" Handlung nötigt. Dieses Wortspiel fürt auf die Tatsache, daſs auch der Begriff der „Berechenbarkeit" in praxi nicht angewendet werden kann, one zugleich zum Mitdenken eines unberechenbaren Moments zu nötigen. Das lehrt ein einfacher Vergleich. Es gibt Menschen, welche alles Böse entschuldigen, nicht bloß bei Andern, sondern bei sich selbst. Es gibt widerum solche, welche rigoros immer anklagen, nicht bloß sich selbst, sondern auch Andere. Diese Pessimisten, jene Indifferentisten miſsfallen gleich sehr. Noch mehr miſsfallen diejenigen, welche a) ihre eigenen Verfehlungen regelmäßig mit dem Hinweis auf das Kausalgesetz entschuldigen: „Aus dem und dem Grunde konnte ich nicht anders handeln; ich bin nun einmal so"; — dagegen b) den Splitter im Auge des Nächsten regelmäßig unter den vorwurfsvollen Gesichtspunkt der (wenigstens hypothetischen) Vermeidlichkeit stellen („das hätte vermieden werden können!"), ja ihn womöglich noch als schuldigen Anlaſs des „Balkens im eigenen Auge" hinstellen möchten. Dagegen erscheint uns derjenige liebenswürdig, welcher sich selbst anklagt und Andere entschuldigt, d. h. auf sich das ethische Prinzip der Vermeidlichkeit, auf Andere das metaphysische Prinzip der Unvermeidlichkeit anwendet. Trotzdem ist diese Beurteilungsweise nur insofern berechtigt, als wir mehr an uns selbst, weniger an dem Nächsten eine erziehliche Aufgabe zu erfüllen haben. Sobald ich den Nächsten

als pädagogisches Objekt betrachte, muſs ich auch auf ihn das Prinzip der Vermeidlichkeit anwenden; sobald ich **mich** nicht mehr als pädagogisches, sondern als logisches oder **metaphys.** Objekt betrachte, darf ich auf meine Handlung die Vorstellung naturgesetzmäßiger Notwendigkeit anwenden. Nicht **Alles** an der Sünde des Nächsten soll entschuldigt werden; nicht **ganz** fehlt auch der selbsterkannten Sünde das entschuldigende Moment der unvermeidlichen Fleischesschwäche (Matth. 26, 41) oder Fleischesstärke (Röm. 8, 3). (Obwol diese Ansicht im N. T., im Unterschied vom A. T., paralysirt wird durch Steigerung des Sündenbewuſstseins, s. oben II, 5). Die Trauer, welche im Gefül der Vermeidlichkeit verharrt, ist totbringend (2 Kor. 7, 10); die ware Trauer, welche als fruchtbarer Keim geistiger Erneuerung sich erweist, kann (peripherisch) mit dem Bewuſstsein verbunden sein, daſs das zur Sünde fürende Miſsverhältnis zwischen Sollen und Können **unvermeidlich** war. Diese Trauer über die Unvermeidlichkeit der eigenen Sünde ist aber überwiegend metaphysisch und religiös und läſst sich nicht leicht unter die Kategorie der moralischen Selbstbeurteilung subsumiren, da der **sittliche**, insbesondere der pädagogische Zweck auf möglichste Betonung der persönlichen Verantwortlichkeit des Wollens hindrängt. Ergebnis: die Willenstätigkeit als pädagogisch-leitendes Element ist bei uns wie beim Nächsten als „verantwortlich" und als „unberechenbar", die aus ihr hervorgehenden Handlungen sind als „vermeidlich" zu betrachten. Dagegen: das **zu erziehende** Element des natürlichen Charakters in uns und Anderen darf als „berechenbar", als „nicht verantwortlich", die Handlungen dieses Charakterelements dürfen als „unvermeidlich" betrachtet werden. Sie **dürfen**, aber sie **brauchen** es nicht, da bei der Unmöglichkeit, den pädagogisch **leitenden** Faktor vom **geleiteten** oder **zu** leitenden scharf abzusondern, das Auge der Liebe oft über die Warnehmungen des Verstandes hinauslauschen und auch dem moralisch noch unentwickelten Zögling gegenüber in keuscher Zurückhaltung sich der psychol. Charakterberechnung enthalten wird. Die Liebe, welche Alles zu Gunsten des Zöglings glaubt, hofft, duldet, wird eben die Kraft zur originalen Selbsterziehung irgendwie in ihm voraussetzen und wird eher geneigt sein, dem Zögling über Gebür weiten Spielraum zur freien Selbsterziehung zu gewären, als daſs sie ihre Hand dazu bieten möchte, daſs jenem das Freiheitsbewuſstsein geschmälert werde. Für die Berechenbarkeit eines menschlichen Charakters gibt es gar kein adäquates Kriterium. Der Unverständige wird nicht der Berechenbarste sein: denn Zufall und Willkür spielen gerade da eine Rolle, wo Schärfe des Verständes mangelt. Aber je mehr widerum die Intelligenz zunimmt, desto schwerer wird es, die Werkstätte fremder Vorstellungsbildung zu überblicken. Die Fähigkeit psychol. Berechnung ist reciprok, d. h. die aktive Berechnungskunst ist zugleich abhängig von dem Grad der Berechnungsmöglichkeit dessen, welcher berechnet **werden** soll. Der egoistische Charakter ist vielfach um so berechenbarer, je intelligenter er ist. Der gute Charakter ist meistens um so berechenbarer, je weniger intelligent er ist. — Aber ein gemeingültiger Kanon läſst sich nicht aufstellen, weil z. B. ein schlechter Charakter, sei es launenhaft, sei es beharrlich sein kann, ferner weil Intelligenz manchmal mit fixen Ideen, mit Wansinn verbunden ist u. s. f. Es ist deshalb hauptsächlich die Unmöglichkeit, das Vorstellungscentrum des Nächsten mit absoluter Klarheit zu überblickn, wodurch wir genötigt werden zur Annahme einer **unberechenbaren**, für sich selbst verantwortlichen Willensfreiheit, aus der die vermeidlichen Handlungen hervorgehen. — Hiernach ist das Grundmerkmal der **Freiheit**, die **Vermeidlichkeit** der Einzelhandlung, in erster Reihe aus zwei Gründen zu **behaupten**: α) weil es sittl. **Pflicht** ist, im Nächsten die selbständige Willensentscheidung als ein „besonderes" Gut zu achten, welches dem „sonstigen" kausalen Naturmechanismus (à la Buridans Esel) enthoben sei. (Kant IV, 303): „Freiheit ist eine Idee der Vernunft, deren obj. Realität an sich zweifelhaft ist". Aber „frei" müssen wir den Menschen bei Warung der menschl. Vernunft, in einem ganz besonderen Sinne **nennen** (302 und 304). Freiheit ist eine „Kausalität nach Gesetzen von besonderer Art" (294). β) Weil es unmöglich ist, das Gegenteil durch prakt. Berechnung künftiger Handlungen zu

beweisen. Hiezu kommt γ) bei uns selbst die Erfarung, dass wir verschiedene Vorstellungen von zukünftigen Handlungen nebeneinander gleichzeitig hegen, von denen oft diejenige, welche zur Ausfürung gelangt, keineswegs von dem Bewusstsein der Einzigartigkeit begleitet war. Da die beiden letzten Gründe formell und negativ, so bleibt als Hauptmotiv die ethische Pflicht. Wir tun gut, — obwol uns niemand dazu zwingen kann —, im Nächsten eine freie Verantwortlichkeit vorauszusetzen, sei es, nach Kant, als „intelligiblen Charakter" oder transcendentales „Ding an sich", sei es, nach Fichte und Hegel, als selbstbewusste, vorstellende Kraft. Diese Pflicht braucht aber nicht als ein obj. „Postulat der prakt. Vernunft" aufgefasst zu werden, als ob wir den Menschen, falls wir ihn als Menschen, als persönlichen „Wert" achten wollen (Kant IV, 297), nicht anders denken könnten denn als mit dem intelligiblen Charakter der Freiheit begabt, wärend die Realität dieser Freiheit zweifelhaft sei (303). Dann freilich bestünde ein realer Widerspruch zwischen der tatsächl. metaphysischen Abhängigkeit und dem ethischen Postulat der Freiheit. Vielmehr könnten wir den Menschen sehr wol als in jedem Moment seines Wesens „psychologisch" determinirt und sogar mechanisch „prädeterminirt" denken, one deshalb irgendwie der Achtung und selbst der Bewunderung für seine Persönlichkeit Eintrag zu tun. Der Determinismus braucht nicht zu behaupten, dass — wie Kant, Pr. V. V, 99 urgirt — die zeitlich voraufgehenden Bestimmungsgründe unseres Handelns „nicht mehr in unserer Gewalt sind" (denn mit reiferem Verständnis wuchs tatsächlich die denkende Beherrschung jener Gründe und ward ein „gänzlicheres Walten" nicht bloß in der „Welt" des Gedankens, sondern auch der Willenserzeugung). Und sofern es sprachlich berechtigt ist, zu sagen: sie sind nicht in unserer „Ge-walt", so ist doch zweitens auch hiermit noch nicht, wie Kant S. 101 will, die Freiheit als innere „Unabhängigkeit von allem Empirischen" annullirt; und selbst wenn diese Folgerung sprachlich berechtigt wäre, so wäre darum drittens noch keineswegs zugestanden, dass one jene empirische Unabhängigkeit „kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung möglich sei" (S. 101). Es kommt eben auf die sprachliche Erkenntnis der Worte Zurechnung, Gesetz, Abhängen 2c. an. Die Verantwortlichkeit besteht eben (sprachpsychologisch) in nichts anderem als darin, dass man gewärtig sein muss, in die Lage zu kommen, „gründlich Antwort geben" zu „sollen". (Sollen = fut.: „J shall", μέλλω). Wol aber heischt das pädagog. Interesse, unsere Ausdrucksweise sogar in der rein theoretischen Untersuchung, vor allem aber in der didaktisch-pädeutischen Sprache so zu wälen, dass das unmittelbare und naturgemäße Bewusstsein von den geistigen Gütern, die wir mit „Freiheit", „Verantwortlichkeit", „Zurechnung", Unberechenbarkeit", „Vermeidlichkeit" 2c. andeuten, nicht getrübt werde. Das Freiheitsproblem ist somit, wie alle Probleme der Geisteswissenschaften, a) ein sprachliches (sprachgeschichtliches und stilistisch-ästhetisches) Problem; b) ein persönliches Willensproblem, sofern die Voraussetzung waltet, dass wir auch bei der Wal der wissenschaftlichen Terminologie den Zweck im Auge haben, durch die Wissenschaften mitzuarbeiten an der Aufgabe, das Menschliche im Menschen zu würdigen und die Idealisirung der Menschheit zu befördern. Nicht deshalb ist der Mensch frei, weil er jedem Naturgesetz enthoben wäre, oder weil wir in ihm ein „besonderes" Vermögen der Zurechnungsfähigkeit warnehmen könnten, sondern deshalb **wollen** wir ihn frei nennen (obwol, bloß logisch angesehen, das Gegenteil ebenso „richtig" wäre), weil es eine Kulturpflicht ist, die gesamte posit. Begriffsfamilie, welcher dieses Wort angehört, zu bejahen und zu bevorzugen. Warum es eine Kulturpflicht ist, darüber läßt sich ein stringenter Nachweis, dem nicht widersprochen werden könnte, spekulativ-ethisch (wie Kant versucht), nicht füren; — schon deshalb nicht, weil kein vernünftiges Bedürfnis danach geltend gemacht werden kann; aber es läßt sich 1) (darwinistisch) an den Erfolg appelliren (Joh. 7, 17; Ap. 5, 38) und 2) aus der geschichtl. Vergangenheit warscheinlich machen, dass der Unglaube, Halbglaube, Aberglaube und Finsterglaube, welcher dem Kulturideal der Freiheit, wie die Sprache es fixirt hat, entgegentritt, weder in sich lebenskräftig, noch auf die Dauer von Einfluss ist. Dahin gehört in der christl

Kirche die Lehre der Ophiten im Zeitalter der Gnosis, — der holländ. Hattemisten (im 18. Jarh.), welche die Sünde als gottgewollt bezeichneten, sodafs sie mehr gut als böse und eigentlich gar keine Sünde sei. Aber auch die Lehre von der culpa felix, wie sie durch Augustin, Gregor den Gr., Johann Staupitz ausgeprägt ist, sowie die J. Böhm-Schellingsche Ponerologie und die Art, mit welcher Kant und Schiller, Hegel und Darwin das Heraustreten aus dem Paradiese als einen „Riesenschritt der Menschheit" charakterisiren, birgt wenigens einen Zunder änlicher Begriffsverschiebungen. Nur insoweit ist die negative Stellung zur Freiheitslehre berechtigt, als die religiöse Pietät auch die Erfarungen von der Onmacht des natürlichen Menschen im Heilsprozefs möglichst mit traditioneller Treue darzustellen hat, sodafs die Lehre von der „zuvorkommenden" und wirksamen Gnade anerkannt und betont werde. Übrigens aber steht fest [so fest wie a. ein charaktervolles Wollen und b. das Ergebnis unserer sprachwissenschaftl. Beobachtung]: weil wir unsere Kinder gut erziehen **wollen**, darum müssen wir die Sprache so gebrauchen, dafs die Sünde als vermeidlich, der Mensch als frei, der Wille als verantwortlich bezeichnet wird. Denn darin hat Kant Recht: Freiheit ist mit Autonomie und Selbstsein synonym, und diese Begriffe sind sittlich höchst wirksam. Aber abgesehen von der bildlich gearteten Lebensanschauung, welche in der Begriffsfamilie der Freiheits-Synonyme ausgeprägt und als sittliches Ideal festzuhalten ist, bleibt für ein metaphys. Problem wenig übrig. Sprachlich und pädagogisch-didaktisch ist es ebenso wichtig, dafs Freiheit und Abhängigkeit auseinander gehalten, wie dafs sie gelegentlich verknüpft werden. Zu einer anderweitigen, wissenschaftl. Scheidung liegt kein Grund vor. Es sind nicht zwei total verschiedene Gesichtspunkte, z. B. 1. aufzufordern zum sittlichen Streben nach der Seligkeit mit Furcht und Zittern (Phil. 2, 12), und 2. zu behaupten, dafs (religiös angesehen) Gott auch das Wollen wirkt (Phil. 2, 13): sondern Freiheit und Abhängigkeit sind zwei abwechselnde Bilder, mit welchen wir je nach (gesellig-ästhetischer oder pädagogisch-didaktischer oder rhetorisch-homiletischer) Veranlassung einzelne Aspekte ein und desselben (ethisch-religiösen) Gemütszustandes bezeichnen können. Steht es uns doch item frei, sei es die Religion als Abhängigkeit, das Sittliche als das Freie zu bestimmen (Schleiermacher), sei es die Religion als die Sphäre der Freiheit (Hegel), die Sittlichkeit dagegen als das Gebundensein (an das ἦθος, die empirische Sitte) zu charakterisiren. Je nach System, d. h. nach Willensideal und „zufälligem" Einflufs des schulterminologischen Sprachgebrauchs, hiernach beliebig getroffener Auswal von exemplifizirenden Tatsachen und individuellem Geschmack. Wärend wir also vorher auf die Zwickmühle zwischen Tatsache und Sprachgebrauch zurückgingen, so hier auf die Reciprocität zwischen Sprache [samt Tatsachenkonstatirung] und individuellem Wollen. Das Gemeinsame ist mithin die Sprache. Ist aber das Freiheitsproblem (als metaphysisches) wesentlich sprachlicher Art, warum löst man nicht mit Hilfe der Etymologie und des Sprachgebrauchs jenes uralte Rätsel des Widerspruchs zwischen Freiheit und Kausalität (Notwendigkeit), Freiheit und Erbsünde (Natur), Freiheit und Gnade? Diese Lösung wird in der Tat in dem Maße vollkommen gelingen, jemehr wir mit der Verwertung des obj. gegebenen Sprachmaterials die Fertigkeit verbinden, psychologisch-genetisch das Zustandekommen der Freiheitsvorstellungen und Freiheitsausdrücke zu verfolgen (s. o. IV.), d. h. sofern wir verknüpfen

V. Die sprachpsychologische Methode und das Freiheitsproblem.

Der Schlüssel zur Lösung liegt in einer Zusammenstellung des wichtigsten sprachl. Materials. 1) Etymologisch ist Freiheit stammverwandt mit Friede, Freude, Freund (got. frijonds), Frau, auch mit friten (schonen; wovon Friedhof) und Freyja, der Göttin des Liebreizes. Das Wort „frei" nähert sich „dem Begriff des Milden, Schönen" (J. Grimm). Frei (got. freis, ahd. frî) hängt nach Grimm mit dem lat. privus, privatus (= suus, singulus), nach Bopp mit πρᾶος

zusammen, aber zweifellos auch mit „frech“ und „fröhnen“ (von frâo, frô = strenuus, laetus, dominus), sowie mit frank. — Daſs got. frauja (Herr, meist = Gott) einem sanskr. pra — bhû = excelsus, dominus entspreche, vermutet Bopp. Dagegen wird πρᾶος, got. frijon, ahd. frô ꝛc. vom sanskr. prî, ergötzen, hergeleitet bei G. Curtius (Grundz.) und M. Müller (Lect. on lang.). Über die Etymologie der fremdsprachl. Synonyma s. G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie, 4°, 1873, und Fick vergl. Wörterbuch der indog. Spr., 1870. Ferner Vaniçek, Kluge, Cares ꝛc. 2) Die Hauptbedeutungen im volkstümlichen und dichterischen Sprachgebrauch sind: unabhängig, ungefangen, ungezwungen, unverheiratet, ungeschoren, offenstehend, willkürlich, unbefangen, ungebunden, unsittlich; daneben: schön, anmutig, heiter, froh, kün, frech; freier Wille, freier Mut, freies Betragen, freie Seele (Jean Paul); freie und eigene Arbeit (Göthe), freien Standes (Schiller); freie Kost; „freie Wonung ist das Gefängnis oder der Sarg“ (Jean Paul), vergl. hiezu die Etymol. von Friedhof; Freihandel, freie Zeit, vogelfrei, ins Freie gehen = freie Natur (spez. germanische Auffassung; vgl. Humboldts Kosmos); Schiller: „Auf den Bergen ist Freiheit“ (Br. v. Mess.); Bewegungsfreiheit hat erst das Thier; Freiheit oder Aussichselbstsein schon die Pflanze (vgl. Jessen, Botanik); Freiheit der deutschen Eichen (Körner 1813). — [Änliches bei Sanders, Wörterb. d. d. Spr.; J. Grimm, Wörterb.]. — 3) Als spez. Prädikat wird die Freiheit in Anspruch genommen für folgende Subjekte: a) das „Tier der Wüste“; b) den „im Äther herrschenden Gott“; c) den Briganten („ein freies Leben füren wir“), den Mainotten („frei wie meiner Berge Strom, wie der Adler in den Lüften“), den Jäger und Kriegsmann („der Soldat allein ist der freie Mann“); d) den Vertreter der edleren Bildung und Sitte (α) akadem. Freiheit: „sie ahnen im Burschen, was Freiheit heißt“, Binzer 1817; β) Freiheit des gentleman: „allein durch seine Sitte kann er frei und mächtig sein“; e) den Inhaber socialer und polit. Rechte (das freie England; freie Republik; liberté, égalité, fraternité; Freisinnigkeit; Frauenfreiheiten; nach Aristoteles ist der gebildete Mittelstand der Hort der Freiheit, indem er die Mitte hält zwischen dem Unfreien und dem der Gefar des Freiheitsmiſsbrauchs ausgesetzten Herrschenden. Jac. Grimm stellte als Mitglied des Frankf. Parlaments 1849 den (infolge von Beselers formellem Gegenantrag abgelehnten) Antrag: „Alle Deutschen sind frei und Deutschlands Boden duldet keine Knechte“); f) für jeden Menschen als Persönlichkeit („und wär' er in Ketten geboren“); g) für den mit Gott geeinten Willen, sei es im Allgemeinen („des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavengeist, der es verschmäht“), sei es im Sinne der christlichen Frömmigkeit („Wen der Son frei macht, der ist recht frei“, auch wenn er mit Notwendigkeit sich dem Willen Gottes unterwirft: Joh. 8, 36; 5, 19). — 4) Aus der schönen Litteratur: Chamisso, Adalberts Fabel 1806 (a. ΘΕΛΕΙΝ, b. ΑΝΑΓΚΗ, c. ΣΥΝΘΕΛΕΙΝ. „Karfunkel du meiner inneren Selbstmacht, und du Widerstreit der äußeren Weltmächte — —. Aber wie der Alte auf dem Throne in die Saiten griff, bewegten sich die Sterne seines Gewandes und ordneten sich nach seinen Akkorden — — und wogte auch der Kampf der webenden Gestalten. Aber die gesamten vielfarbigen Gewebe waren vor ihm ein einiges Gewebe, e i n Akkord.“ Ferner H. Lou(ise v. Salomé), Im Kampf um Gott 1885, S. 34. „Und trotz des Schauders . . . fülte ich mich dennoch auf einen Augenblick erlöst und befreit von dem großen, wansinnigen Menschenleide, Notwendiges zu bereuen“ [also frei von dem Hang, zu meinen, daſs man frei sei]. S. 81: „Mit Flammenkraft absorbirten mich die Leidenschaften, aber weil sie stets nur die tobende Auslebung eines Triebes auf Kosten der anderen ermöglichten, darum empfand ich in ihnen nicht Betätigung und Freiheit, sondern vernichtenden Zwang. S. 303 ff.: „Ich würde den Tod wesentlich als Befreiung empfinden, denn seine Stille und Ruhe, welche Andere als vernichtenden Zwang fülen, entspräche meinem eigensten Wollen, — dem, n i c h t s m e h r zu wollen. Darum hab' ich in jener täuschenden Einbildung der Walfreiheit (dem „guten Glauben, so oder auch anders sich entscheiden zu können“, — oder dem „Freisein vom Kausalgesetz“ — niemals F r e i h e i t gefült. — Ich empfände diese an-

gebliche Freiheit als unerträgliche Determination, von den verschiedensten Seiten auf mich ausgeübt — —. So bedeutet Freiheit stets nur Eines: „in seinem Elemente sein", — gleichsam unsere Art, selig zu sein. Daher kommt es, dass dies Freiheitsgefül mit der Intensität, Kraft, Tiefe einer Persönlichkeit wächst, mit deren Schwäche und Zersplitterung vernichtet wird. — Meine Befreiung begann erst mit meiner Gebundenheit in einem gewollten Ideale, in welchem ich mich ganz hatte und ganz hingab". — „Gewiss", sagte ich, „Freiheit liegt nicht in meinem willkürlichen Handeln, — sie wird in uns erlöst, in den höchsten Stunden unseres Lebens, in welchen unser Selbstbekenntnis nicht lautet: „ich möchte", — sondern: „hier stehe ich, ich kann nicht anders!" Um so freier der Mensch, je stärker seine höchste, gewollte Determination zur Unterwerfung unter das, was er will, — und je weniger seine vereinzelten, untergeordneten Triebe jene zu durchkreuzen vermögen; und in Lessings Sinne ruft er aus: „ich danke Dir, Gott, dass ich muss, das Beste muss!" *). — — 5) Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch sind Synonyme der Freiheit: Willkür, Walvermögen, Können, Kraft, Macht, Recht, Möglichkeit, Wollen, Sittlichkeit (entspr. sanskr. sva-dha = Selbsttat). — Naturwissenschaftlich: freie Wärme, freie Schwingungen des Pendels; Freiwerden chemischer Substanzen. Philosophisch: a) Freiheit im Gegensatz zur Kausalität (als notwendigem Zusammenhange) bedeutet das isolirte „Fürsichsein", abgesehen vom Zusammensein, Zusammenhang, Gesetz, Ordnung (Schleiermacher, Ritter, Schellwien; vgl. Herm. Pantänius, „Allein und frei"); b) Freiheit im Gegensatz zur erscheinenden Natur bedeutet die innere intelligible Kausalität („die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein", Kant, Grundl. IV, 294) oder die Fähigkeit eine äußere, natürliche Kausalreihe (durch „Kausalität nach Freiheit") anzufangen (Krit. d. r. Vern.). — Theologisch: Freiheit im Gegensatz zur Gnade bedeutet das Mitwirken oder Widerstandleisten des natürlichen Menschen im Heilsprozess, sei es im synergistischen oder im deterministischen Sinne. (Vergl. Vatke, Die menschl. Freiheit im Verhältnis zur Sünde und zur göttl. Gnade 1841; dagegen Schopenhauer: „Notwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade"). — Nach gegenwärtigem Sprachgebrauch ist also Freiheit sowol Gegensatz zur Natur als auch selbst Natur, sowol Gegensatz zum Gesetz als auch selbst Gesetz, sowol Gegensatz gegen die Kausalität als auch selbst Kausalität. Locke definirte die „Ursache" fast ebenso, wie Kant die „Freiheit": als die Kraft, welche im Stande ist, zu bewirken, dass etwas Anderes als ein Neues zu sein anfängt. [Änlich könnte man nach Lazarus das Wunder definiren; Leben der Seele I, 298]. Und doch gibt es, nach idealistischer und nach empiristischer Ansicht keine schärferen Gegensätze als den zwischen Kausalität und Freiheit (vergl. z. B. F. A. Lange und St. Mill). — 6) Die gegebene Zusammenstellung legt die Frage nahe, ob die Sprache, trotz der stetigen Versuche, unsere wissenschaftliche Terminologie zu verschärfen, überhaupt jemals die Möglichkeit gewären wird, in Bezug auf psychologische Vorstellungen die Schranken zu durchbrechen, welche der aus der Urzeit des Menschengeschlechts datirende „Gegensinn der Worte" dem menschlichen Denken setzt (L. Tobler, Zeitschr. f. Völkerps., 1869; Al. Bain, Logic I, 54; C. Abel, Über den Gegensinn der Urworte, 1884; vergl. auch Lotze's Logik und Metaphys.; W. Wundt, Physiol. Psychol. S. 430; Lazarus I, S. 317). Auch die Willensfreiheit ist ein Begriff, welcher zwischen der konkreten Anschauung vom einzelnen Objekte und der Inhaltlosigkeit formal-logischer oder mathematischer Abstraktion haltlos fluk-

*) Diese Gedankenskizze der russischen Philosophin mag als Kritik der spekulativen Freiheitslehre gelten. Dass der schwankende Charakter sich oft annähernd wirklich in der Lage des buridanischen Esels befindet, ist mit Obigem angedeutet, obwol gegen die Voraussetzung von zwei völlig gleichen Reizmotiven schon das principium identitatis indiscernibilium spricht. — Auch die Fabel von dem Hunde, der das Spiegelbild seines erbeuteten Knochens im Wasser erblickt, kann für die positive Freiheit (des Nebeneinandervorstellens) verwertet werden. Ebenso die Fabel vom Mäuschen, das am Speck „nur riechen wollte". S. u. IV. 2, A.

tuirt*). — Die Freiheitsantinomie liegt nicht zuletzt in der begrifflichen Kategorie und infolge dessen auch im Worte (Kant), sondern im Grunde liegt die Antinomie in der Sprache und infolge dessen scheint eine „Amphibolie des Reflexionsbegriffs" vorzuliegen. — Noch deutlicher wird die proteusartige Elastizität des Freiheitsbegriffes und die Aussichtslosigkeit, ihn wissenschaftlich mit zureichenden Gründen zu fixiren, wenn wir die fremdsprachlichen Synonyme (*δύναμις, ἐξουσία, ἑκούσιον* (Aristot.), *αἰτία ἑλομένου* (Platon); arbitrium, libertas, licentia; wolnosc, swoboda, prostor u. s. f. herbeiziehen, um das psychol. Material ethnologisch zu vervollständigen. Z. B. den Grundbegriff des russischen Wortes prostor (Freiheit, Spielraum, leerer Raum) bildet das absolut Leere, die nihilistische Indifferenz als Freisein von allem bestimmten Inhalte (vergl. C. Abel, Slavic and Latin, Oxford-London 1883); hinwiderum liegt in der deutschen Vorstellung von Freiheit, sowol nach Etymologie wie nach Sprachgebrauch, der höchste Inbegriff gehaltvollen Lebens, die Konzentration von Friede und Freude, Frohsinn und Freundlichkeit: „Freiheit, die ich meine (d. i. minne), die mein Herz erfüllt 2c." Hierin steht ihr Begriff dem der Liebe (1 Kor. 13) nahe, mit der sie viele Attribute teilt! — Die Freiheit ist freilich eine gute Kost, aber sie verlangt einen guten Magen. — Ob aber die günstige Vorbedingung für das Leben der Freiheit in der Leere des „Spielraums" oder in der straffen Zucht und Leitung bestehe, das hängt (außer von individuellen und ethnologischen Voraussetzungen) besonders von der sprachgebrauchlichen Kategorie der Freiheit ab, ob z. B. von persönlicher oder politischer, von allgemeiner Denk- und Gewissensfreiheit oder von speziellen Privilegien die Rede ist. Der russische Begriff ist keineswegs notwendig nihilistisch. Auch Kant wollte mit dem Wissen aufräumen, um „Platz" (= freien Spielraum; auch: „freie Bahn" IV, 304) für den Glauben zu gewinnen; und in dem Wort „der Freiheit eine Gasse" (Winkelried, Schenkendorf 1809, Sand) liegt dasselbe Bild des Spielraums neben dem germanischen Vollbegriff der Freiheit („gläubig, kün und zart" Schenkendorf 1813; „die Freiheit und das Himmelreich" Arndt 1818). — 7) Die möglichen Kategorieen eines wissenschaftlichen Freiheitsbegriffs im Anschluss an den herrschenden Sprachgebrauch: a) physische und ideelle (geistige) Freiheit (Göthe über Schiller bei Eckermann, Gespräche mit Göthe I, 212 f.); b) theoret. und prakt. Freiheit. Vernünftige Beherrschung der Natur α) durch Erkenntnis, als innere Einigung mit der Idee, β) durch Charakterbildung und tätige Umbildung d. i. Idealisirung der äußeren Natur. Vgl. Erdmann, Psychol. Briefe S. 388 ff.). Oder: α) „Gedankenfreiheit" (Schiller im Carlos); „Gedanken sind zollfrei"; nämlich א) polit. Gedankenfreiheit, ב) religiöse Gewissensfreiheit. β) Freiheit des Handelns (Göthe im Tasso: „Nach Freiheit strebt der Mann". Schiller: „Vor dem freien Mann erzittre nicht"). c) Empirische, scheinbare, komparative [weil α) mechanisch d. h. raumzeitlich bedingte], β) psychologisch (durch innere „Verkettung von Vorstellungen der Seele" Pr. Vern. V, 101) wenigstens zeitlich bedingt] und absolute oder transcendentale, intelligible Freiheit (Kant, Schopenhauer, Deussen; vgl. Falkenberg, Über den intelligiblen Charakter, Zeitschr. f. Ph., 1879). — [Indessen eine „scheinbare" Freiheit ist gerade die intelligible, weil sie ebenso wie das „Ding an sich" bloß negative Kategorie ist. Und wärend der empirische Charakter, nach Kant, an sich so berechenbar ist wie eine Mondfinsternis, so denkt sich der Mensch („dünkt sich" IV, 304) dem Willen nach als frei, IV, 303]. — d) Abstrakte oder formale Walfreiheit (aequilibrium hinsichtlich der possibilitas utriusque partis [Pelagius]), — und reale Freiheit, welche bald als reales Wollenkönnen des Guten bis zur Kongruenz zwischen sittlicher Freiheit und Notwendigkeit (Jul. Müller) aufgefaßt wird, bald als „wirklich das Gute wollen

---

*) [„Haltlos", wofern nicht (dum ne) oder bis (dum) unser individueller Wille charaktervoll und, obzwar nach redl. Prüfung der Gründe, doch grundlos (als kreatürliches Ebenbild des göttlichen grundlosen Allmacht-Willens) — einen fest basirten Ausgangspunkt setzt. — Auch dieses doppelte Wortspiel könnte zur Illustration des Problems dienen.]

müssen" (Gen. 2, 25; Joh. 5, 19; Luther 1521: „ich kann nicht anders" — [oder nach Balan's Docum. Lutherana: „nicht kann noch will, da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch recht (integrum) ist"], bald als „das können, was man will" (libertas; so Locke, Voltaire, Robinet — s. u. VII, A), oder „das tun, was man will" (Röm. 7), oder: „das wirklich und ganz, auch im Einzelnen, wollen, was man prinzipiell will". — Je nach der Fassung der realen (Scholten: „materialen") variirt die korrelative Definition der formalen Freiheit. α) Ist die übliche Bestimmung der Formalfreiheit als „Fähigkeit des Guten und Bösen" (Jul. Müller) richtig, so würde mit zunehmender realer Freiheit (d. i. Sittlichkeit) die formale hinschwinden, wärend nach Bockshammer gerade die letztere das höchste ethische Gut ist; („der Mangel an Möglichkeit des relativ Schlechten wäre das absolut Schlechte"). Die Formalfreiheit als liberum arbitrium indifferentiae kann aber auch β) als metaphysische Möglichkeit entgegengesetzter, obwol gleichzeitiger, Willensregungen bezw. Tätigkeiten (Aristot.: ἐνδεχόμενον ἐναντίως ἔχειν), oder auch γ) als logisches Nebeneinander entgegengesetzter, vorgestellter Willensmotive, oder endlich δ) psychologisch als (illusorische) Vorstellung von der Abwesenheit jeglichen äußeren oder inneren Zwanges aufgefaßt, resp. umgeprägt werden. Jene logische und die metaphysische Fassung würden sich decken, sobald (mit Spinoza, Destutt, Hegel, Schleiermacher) das Wollen selbst nur ein Vorstellungsmodus ist; sie würden einen scharfen Gegensatz bilden, wenn (nach Schelling, Schopenhauer, Schellwien) der Wille die „Lebensgrundmacht" ist. — Andere Einteilungen sind: Ebrard: libertas, libera voluntas, liberum arbitrium. F. Harms: negat. Selbständigkeit des Willens gegenüber der Natur, und posit. Kraft der Produktivität*). — Die theologisch gangbarste Formulirung des Gegensatzes kann zweckmäßig so vereinfacht werden, daſs das nämliche sittliche Können א) als „Fähigkeit des Bösen" formale Freiheit, ב) als „Vermögen des Guten" reale Freiheit genannt wird. — Propädeutisch spannend, aber logisch unzweckmäßig ist die Statuirung einer Freiheit, die, qua Freiheit, eo ipso ihr Gegenteil, die Notwendigkeit sein soll; solche Handhabung der Sprache ist im religiösen, erbaulichen Interesse erlaubt, im dichterischen (Epigramm, Sentenz, Allegorie, Humoreske, Satire, Komödie, Fabel, Roman) wünschenswert, in wissenschaftlicher Draperie sinnverwirrend, es sei denn, daſs man (wie es hin und wider die vorliegende Erörterung tat) mit bewuſster kritischer Ironie verfärt. — Dahér unser Vorschlag:

VI. Neuer Versuch einer Lösung des Freiheitsproblems auf Grund einfacher psychologischer Klassifizirung der sprachlichen Ausdrucksformen. 1) die wirkliche a) physische und b) psychophysische (incl. geistige) Freiheit als praktisches, relatives „Selbstsein" (Autonomie) oder „Aussichselbstentwickelung" (Schleiermacher: Dialekt. S. 420 f.), d. h. als reale Abwesenheit des Zwanges, a) des auf die gröberen körperlichen Funktionen — Muskelsystem und motor. Nerven — ausgeübten Zwanges (Zucht und Sklaverei); b) des auf die feineren sensibeln Nervenfunktionen ausgeübten (ebenfalls tatsächlichen) Zwanges, sei es, daſs derselbe α) zugleich bewuſst (Krankheit, nervöse Abspannung, Kummer, Sorge, fesselnde Leidenschaft, Laster, Sündenknechtschaft), sei es, daſs er β) mehr unbewuſst wirke: א) Hypnotismus, Somnambulismus,

*) Treffend ist die durch Hegels Schule eingebürgerte phänomenologische Unterscheidung 1) natürliche Willkür, 2) logische Reflexionsfähigkeit, 3) sittliche Kraft der Einigung mit der Idee, zumal der Gegensatz zwischen 1) und 3) mit dem zwischen natürlicher (Zufall) und geistiger Abhängigkeit zusammenfällt und somit veranschaulicht, wie mit dem A und Ω der Freiheitsentwicklung irgendwie ein Determinismus verkettet ist. Aber daſs so der Schwerpunkt des Freiheitsbegriffs in die (2) logische Sphäre fällt, beruht schließlich auf der panlogistischen Eigenart, mit welcher Hegel das Weltbild aufgefaſst d. h. sprachlich veranschaulicht wissen wollte, nur daſs er sich nicht bewuſst war, daſs dieses Auffassen, indem es den Wortausdruck bestimmt, positiv oder negativ völlig durch den zufällig herrschenden Sprachgebrauch bedingt wird.

Alpdrücken, Geisteskrankheit. ב) Macht der Vererbung, Gewonheit, Erziehung, Überredung, bes. Magnetisirung der Zöglinge und Frauen durch jesuitische Leitung, Elektrisirung der Volksmassen und des Publikums durch Schlagwörter, Rhetorik, Sophistik. Das Gegenteil dieser Abhängigkeit, die psychophysische Freiheit, feiert ihre geistige Vollendung in der Herstellung des Lebensgefüls zur harmonischen „Gesundheit der Seele" (d. i. nach Platon die ἀρετή, nach evangel. Rechtfertigungsbegriff die „Vergebung der Sünden" und eo ipso „Leben und Seligkeit"). Die nicht bloß geistige sondern zugleich somatische Vollendung gehört erst einer anderen Welt an: die Verklärung zur Herrlichkeitsfreiheit der Gotteskindschaft (Röm. 8, 21). Hienieden hat die wirkliche Freiheit der Einzelne nicht immer und niemals vollständig; sie ist werdend und wird im Ganzen durch die fortschreitende Kultur in dem Maße erweitert, wie die Achtung vor der Einzelpersönlichkeit zunimmt, die socialen Rechte gleichmäßiger verteilt werden und für das leibliche und geistige Wol der Gesamtheit rationell gesorgt wird; aber gleichzeitig vermindert, sofern die wachsenden Schwierigkeiten im Daseinskampfe die Kraft des Einzelnen aufreiben und seine reaktive Energie lämen. — Von dieser ersten (Haupt)-Form der Freiheit als Abwesenheit des Zwangs gestattet nun der Sprachgebrauch noch zu unterscheiden: 2) die ideelle (vorstellungsmäßige) Freiheit, welche nicht bloß graduell, sondern spezifisch der psychophysischen entgegengesetzt werden muss, weil sie pure dem Gebiet des Denkens angehört und deshalb nach üblichem Sprachgebrauch so sehr als geistige aufgefasst wird, dass wir kein Recht mehr haben, von den Bewusstseinszuständen, die wir (sprachlich) als Gegensatz dieser Freiheit statuiren, zu behaupten, sie könnten subjektiv als Zwang, sei es als physischer oder als psychischer, empfunden werden, sondern höchstens, sie dürften objektiv als tatsächliches Abhängigsein beurteilt werden. — Diese ideelle Freiheit ist doppelt: A. Die subjektive Freiheit ist das positive Nebeneinandersein verschiedener Vorstellungen von bevorstehenden Möglichkeiten eines Handelns, verbunden mit der Vorstellung der Kraft, manche dieser Möglichkeiten, mindestens zweie, zur Ausfürung bringen zu können, falls Wille und Gleichartigkeit der Umstände andauern. So z. B. Paulus 1 Kor. 9, 5; Richard III Act. V, 3; Lanzelot im Merch. of Venice. Diese Freiheit besitzt jeder Mensch, jedes Vorstellungen entwickelnde Wesen, somit auch das Tier; aber sie wird je nach der Stufe des Intellekts eine graduell höchst verschiedene Ausdehnung erlangen. — B. Die objektive Freiheit ist negativ und besteht in dem Nichtgewusstwerden derjenigen Ursachen oder Gründe, welche etwa verhindern könnten, dass man außer dem, was tatsächlich ausgefürt wird, noch Anderes realiter ausfüren könnte. Judas, als er hinausging, Petrus, als er auf dem Hofe saß, — hatten das Bewusstsein der Freiheit: „Ich wüsste doch nicht, warum ich nicht sollte meinem Vorsatz treu bleiben" (Petrus), „meinen Entschluss noch im letzten Moment rückgängig machen können" (Judas). Aber der Herr hatte ihre zeitweilige Charakterbeschaffenheit besser durchschaut. — Die objektive Freiheit beruht auf dem Nichtwissen der gegenteiligen Bedingungen, auf mangelhafter Selbst- oder Weltkenntnis; sie ist der Mangel an Grund zur Leugnung eines Gegenteils von dem, was tatsächlich geschieht. — Auch diese Freiheit hat jeder Mensch, so lange er nicht allwissend die Bedingungen des Künftigen überschaut oder doch wenigstens in sittlicher Beziehung bis zu dem Grade vom göttlichen Geiste durchseelt ist, dass er das Böse nicht mehr wollen kann. Dann nämlich, wenn er nur noch das Gute wollen kann, ist in einer Beziehung diese negative Freiheit getilgt: er weiß, dass er das Böse nicht zu wollen im Stande ist und weiß auch, warum er es nicht wollen kann, d. h. er ist gebunden durch das Gesetz des Geistes, den νόμος τοῦ νοός, den Gehorsam Christi. Damit ist aber noch ein unendliches Gebiet von objektiver Freiheit wol vereinbar: a) sofern das Wollen des Guten noch nicht für das Tun desselben bürgt, indem α) die Hindernisse in dem fleischlichen Teil des eignen Selbst (Röm. 7) und β) die objektiven Umstände (außer mir) die Ausfürung verhindern können; sodass in doppelter Beziehung ein „Nichtwissen der gegenteiligen Bedingungen"

stattfindet: α) Mangel an richtiger Selbstbeurteilung qua Sinnenwesen (Überschätzung der sittlichen Kraft im Moment der Begeisterung und des Entschlusses Luk. 14, 28—31); β) Mangel an allwissender Weltkenntnis. Die letztere bleibt aber b) auch abgesehen vom sittl. Gebiet stets mangelhaft, sodass die objektive Freiheit schon in rein intellektueller Beziehung dem Menschen im irdischen Zustande wesentlich ist. Nur dem Allwissenden fehlt diese Freiheit völlig, indem ihm keine Bedingungen des Zukünftigen verborgen sind; man müsste denn eine Selbstbeschränkung der göttlichen Allwissenheit, etwa (mit F. Socinus, Dähne, Rich. Rothe) zu Gunsten der „menschlichen Freiheit" annehmen. Aber eben dieses Phantom einer derartigen menschlichen Freiheit, welche „wider das ewige, unabänderliche Kausalgesetz" stritte, wird ja durch unsere Freiheitstheorie vollständig beseitigt. Auf spekulativ-scholastischem (ob auch „kritischem") Standpunkt wäre zwischen Freiheit und Notwendigkeit ein untilgbarer Widerspruch; hier behält Kant Recht wider Hegel, Schleiermacher wider Vatke. Auf sprachpsychol. Standpunkt liegt der Widerspruch lediglich im Wortbildnis und löst sich in malerische Kontraste auf. Erstlich ist auch „Ursächlichkeit" so gut wie „Freiheit" nur ein sprachliches, gewordenes, einseitiges Bild für eine keineswegs in sich klar bestimmte Spezies von psychischen Vorstellungen (vgl. hierzu die ethnologischen Varietäten und bildlichen Analoga zum Ursachbegriff, z. B. bei Oldenberg, Buddha, 1880, S. 228 ff. 268 ff.). Auch Ur-sache und διὰ τί, Grund und causa sind ziemlich verschiedene Bilder. — Speziell aber widerspricht unser Freiheitsbegriff in keinem Punkt den Forderungen streng „gesetzmäßiger" „Ordnung" und „Zusammenhänge". Die (positive) Freiheit als Wissen nähert sich der göttlichen Notwendigkeit; die (neg.) Freiheit als Nichtwissen nähert sich der Naturnotwendigkeit und schließt das Zugeständnis dieser Notwendigkeit ein. Oder genauer: Die (1, a) physische Freiheit besitzt schon die Pflanze, im vollsten Maße aber das in gesunder Kraft strotzende „Tier der Wüste", unter den civilisirten Menschen die „Aristokratie des Geldes und der Gesundheit". Sie ist mithin eine Freiheit, welche auf mannigfacher Abhängigkeit, z. B. von dem Mammon und den Nerven beruht (Jak. 5, 2 ff.; 2 Kor. 12, 7—3; Apok. 2, 22); und auch gerade die (1, b) ethische Form der psychischen Freiheit soll ihrer Abhängigkeit von dem Gesetz des Guten und von dem Geber derjenigen Güter, welche dem Motten- und Rostfraß trotzen, sich bewusst sein. Die (2. A) positive (subj.) Freiheit hat item das Tier in seiner Art, wie der Mensch, die (B) negative (obj.) Freiheit eignet dem Tier insofern mehr als dem Menschen, als sein „Nichtwissen" ungleich weiteren Spielraum hat als das des Menschen. Indem das Tier überhaupt keinen Grund hat, zu behaupten oder zu leugnen, so hat es auch keinen Grund, das Gegenteil von dem zu leugnen, was es tatsächlich tut. Und der Bewusstseinsreflex, welcher unser Gefül des Nichtwissens begleitet: „es kann sein; ich kann es tun, ich kann es lassen; noch ist es möglich!" — diesen subjektiven Bewusstseinsreflex, welcher bei uns nur teilweise angenehm ist, teilweise aber die Qual der Wal mit sich fürt, — empfindet das Tier warscheinlich auch. Dieses Gefül ist allerdings subjektiv, infolge dessen regelmäßig mit der positiven Freiheit des subj. Nebeneinandervorstellens verbunden; und diese positive Freiheit eignet dem Menschen nach Maßgabe seiner höheren Intelligenz mehr als dem Tier: aber hierdurch ist nicht ausgeschlossen, dass trotz tatsächlich geringerer extensiver Vorstellungsfreiheit doch das begleitende Freiheitsgefül [welches, als Zwanglosigkeit, allerdings zu der (1, b) wirklichen psychischen Freiheit zu rechnen ist,] beim Tier oft intensiver und ungemischter sei. Die Genügsamkeit ist ja unabhängig von Art und Größe des Besitzes. — Sehen wir endlich bei der objektiven Freiheit (dem Nichtbewusstwerden) gänzlich ab von dem bewussten Reflex auf die Empfindung, so könnte diese Freiheit auch auf die unbewusste, unorganische Natur ausgedehnt werden, denn auch auf das leblose Atom erstreckt sich die objektive Warheit, dass „man nicht wissen kann, weshalb" es (in seinen sämtlichen Daseinszuständen) gerade so und nicht anders ist. Dazu stimmt, dass Schleierm. und H. Ritter (vgl. Romang und Schellwien), nach denen die Ursächlichkeit in dem übersichtlichen „Zusammensein" besteht, die Frei-

heit lediglich als isolirtes „Fürsichsein“ definirt haben. Dann nämlich liegt die Kombination nahe, daſs gerade das Atom das Isolirte, mithin das Freie, ist. Trotzdem ist es sprachlich unstatthaft, in unserm Gedankenzusammenhange dem Atom „Freiheit“ zu vindiziren, indem a) unsere Terminologie von vornherein auf das menschliche Bewuſstsein zugeschärft war [und wenn Häckel polytheistisch dem Atom Seele, Empfindung, Wille und Unsterblichkeit vindizirt (Morphol. 1866, I, 110 ff.; Perigenesis der Plastidule 1876, 37—38), so gilt dagegen, was Jessen, Der lebenden Wesen Urspr. 1885, S. 159 ff. sagt]; b) jenseits des menschlichen das göttliche Bewuſstsein liegt, welchem „kein Har“ verborgen bleibt, sodaſs es sprachl. unrichtig ist zu sagen, „man“ könne nicht wissen, weshalb das Atom gerade nur so sei, wie es ist*). Somit darf (nach sprachlichem Recht) das unbewuſste, insonderheit das unorganische Element ausgeschlossen werden nicht bloſs von der positiven Freiheit des Wissens, sondern auch von der negativen des „Nicht [seitens seiner selbst] gewuſst werdens“, eben weil das Nichtgewuſstwerden, diese rein negative Zuständlichkeit, zugleich als ein Nichtvonandern-gewuſstwerden erscheint — und dieses Prädikat auf die unorganische Masse am wenigsten paſst. Ergebnis. I. Der Mensch ist relativ frei, weil er 1] materiell a) physisch manches kann, und b) geistig (als wollendes und handelndes Ichsubjekt) manches wollen kann; 2) formell A) (intellektuell) manches weiß und B) (ideell) nicht alles weiß. — Er ist unfrei, sofern er nicht bloß 1) physischen und moralischen (Röm. 7, 15 ff.), sondern auch 2) intellektuellen Schranken unterworfen ist; auch diese logische Schranke hat oft moralischen Charakter, sofern der Mangel an sittlicher Willenskraft A) blind macht in Bezug auf das Ethische (Joh. 14, 17), B. blind in Bezug auf die eigene Blindheit [die Meinung, zu wissen, daſs man schlechthin das Gute könne]: Joh. 9, 41; wärend tatsächlich noch keineswegs ein reales Wollenkönnen vorhanden ist, sondern lediglich als Gesetzesforderung die unendliche Reihe: „Wollen . wollen . . können“, eine unendliche Linie, welche erst durch Gnade und

---

*) Sogar der Gottesleugner müſste, als Naturforscher, von der Annahme ausgehen, daſs in dem Maße, wie die Beobachtung des kausalen Naturnexus fortschreitet, die isolirte Betrachtung der einzelnen Materie aufgegeben werden muſs zu Gunsten einer lückenlosen Aneinanderreihung von Zusammenhängen. Daſs uns diese Zusammenordnung als kosmische Harmonie erscheint, liegt freilich zunächst in der Organisation unseres eigenen ordnenden Verstandes; aber daſs als Produkt dieses Ordnens jene Ordnung resultirt, dies ist selbst ein unwiderleglicher Beweis für die Lebensfähigkeit des Glaubens an eine an sich seiende Vernünftigkeit, welche auch one unser sehendes, hörendes, ordnendes Denken existiren müsse (Ψ 94, 9; Prov. 20, 12): und gemäß dieser objekt. Existenz einer intelligiblen (Gottes-) Ordnung hat auch der Gottesleugner zuzugeben, daſs — sobald wir überhaupt den Versuch machen, von unserm menschlichen Wissen oder Nichtwissen um die Bedingungen des So- oder Anders-seins der Weltexistenzen abzusehen, — [d. h. die Freiheitsvorstellung 2B zu vollziehen] — wir nach wissenschaftl. Sprachgebrauch sehr wol Veranlassung haben, zu behaupten, gerade das Atom könne an sich leichter und besser auf seine kausalen Zusammenhänge geprüft werden, als dies bei organ. Wesen, namentlich bei bewuſsten Seelenvorgängen der Fall ist. Wenigstens in Bezug auf manche Funktionen der menschl. Psyche ist immerhin denkbar, daſs gerade ein allwissender Gott, obzwar er Herzen und Nieren prüfen und die Menschen lenken könne wie Wasserbäche, gleichwol — als weiser Pädagoge — sich einer detaillirten Durchschauung würde enthalten wollen; hingegen auf die unbewuſsten Wesenheiten, insonderheit auf die elementare Zuständlichkeit des Atoms fände diese Erwägung keine Anwendung. Dem Atom kommt „durchgängiges Gebundensein an den Naturzusammenhang“ zu, weil kein rechter Grund vorliegt, uns dieses treffende Bild verkümmern zu lassen. Aus dem Glauben an das Bild (die „Idee“) einer sichern und festen Weltordnung resultirt eine große Anzal von psychisch oder sittlich heilsamen Antrieben und Beruhigungsmitteln. — Dagegen dem Atom Freiheit zuschreiben, hieße nicht sowol seinen gesetzmäßigen Bewegungen unbeschränkten „Spielraum“ geben, sondern hieße den Spielraum seiner Kraftwirkungen von den Schranken und Ordnungen des Naturgesetzes emanzipiren oder „freimachen“: und das wäre inconcinn. Sprachlich paſst zweifellos auf das Atom besser die Eigenschaft der Kausalität als die der Freiheit. — [Dieses „zweifellos“ bedeutet allerdings, nach unserer sprachpsychologischen Erkenntnistheorie, nichts anderes als: ich bin aus Ordnungsliebe entschlossen, dahin mitwirken zu wollen, daſs der Sprachgebrauch im angedeuteten Sinne festgehalten werde.]

Glauben (als Centrum) zur in sich geschlossenenen Peripherie wird, wärend sonst Schopenhauers verzweifelndes Wort gilt: „Wollen-sollen, hölzernes Eisen!", oder höchstens Schleiermachers Wunsch: „Sterbenwollenkönnen ist mein höchster Wille!" II. Das Untermenschliche ist unfrei in dem Maße, wie es A) nicht selbst wissend ist, aber B) ganz und gar gewusst wird, — sei es von Gott, sei es vom menschl. Geist, sofern (nach Berkeley und Fichte) die Welt der Materie nur insofern Realität hat, als sie Erscheinungsobjekt ist für ein sie denkendes Subjekt. III. Gott ist absolut frei, sofern er A) Alles weiß und B) von keinem diskursiven Intellekt adäquat gewusst („beurteilt") werden kann: 1 Kor. 2, 15; Röm. 11, 34; 1 Joh. 3, 2). Daher es richtig ist zu sagen: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich", er kann Alles, ist absolut frei (Matth. 19, 26). — Bei dieser Handhabung des Sprachgebrauchs können sowol alle wesentlichen Momente der religiösen Anschauungsweise zur Geltung kommen, als auch werden wir den Forderungen wissenschaftlichen Klarheit, insbesondere der Ausgleichung mit der Kausalitätsidee gerecht. Vor allem wird evident, wie sehr die Auswal und Handhabung des Sprachgebrauchs schließlich selbst Sache unseres „freien Wollens" ist; z. B. obwol auch dem Thier, der Pflanze, den „eilenden Wolken", dem Atom Freiheit zugesprochen werden kann, so ist es doch erlaubt und wol auch gut, Unterschiede zu machen zwischen poetischer und wissenschaftlicher Ausdrucksweise, und innerhalb der letzteren z. B. zwischen thierischem und menschlichem Sein: „Das Tier wird von seinen Organen belehrt, der Mensch belehrt die seinen und beherrscht sie" (Göthe). Frei ist hiernach der Mensch als Sprach-, Vernunft-, Geist-Wesen, d. h. als Mensch. Aber indem wir schließen: „Freisein heißt Menschsein", so zwingt die lautliche Unterschiedenheit zwischen „Mensch" und „frei" alsbald wider (theoretisch) zur Differenzirung, welche dann eventuell auch zur Subsumtion des Tieres unter die freien Wesen berechtigt. —

Zugleich werden mit dieser Problemstellung die sonst gangbaren Probleme hinfällig, z. B. 1) ob es überhaupt mehr als Ein freies Wesen geben könne, da in der Zweiheit schon eine Abhängigkeit und Relativität liege. a) Spekulative Antwort: Wenn nur Ein freies Wesen möglich ist, so gibt es entweder kein Freies oder keine Vielheit. Beides ist irrig. b) Sprachpsychologische Antwort: Die Zal Eins unterliegt der Relativität nicht minder als alle andern Größen und zwar α) sachlich: sofern auch sie nicht der intelligiblen Zallosigkeit angehört, sondern der Erscheinungswelt (Kant, Maimon, vergl. Schleiermacher, Dial. S. 435); β) genetisch: sofern auch sie ihrer psychischen Entstehung nach ebenso auf der Verknüpfung wie auf der Sonderung von beliebigen Größen beruht, somit ebenso an die ursprachliche Terminologie für das Bedingte, Zusammenseiende, Unfreie, wie an die Ausdrucksformen für das Isolirte, Fürsichseiende, Freie gebunden ist. [Vgl. z. B. das Stammwort אחד α) uniri, Ez. 21, 21 und β) unicus Ez. 7, 5. Der Begriff der Zweiheit liegt sprachlich sowol im Zwang — wie im Zweck; der Begriff der Einheit sowol im Gebundensein wie im Freisein.] Darum rechnet auch das Urchristentum, außer in apokalypt. Bildersprache, nicht mit Zalengrößen; weder in ethischer Beziehung, wie etwa der Talmud [„Alles ist in Gottes Hand, ausgenommen die Gottesfurcht"] oder z. B. Jes. Sir 49, 5 — noch in der religiösen Gottesbetrachtung, wie z. B. die Interpolation 1 Joh. 5, 7. Die Zal kann nicht darüber entscheiden, ob und wie weit Freiheit existire, nur der Sprachgebrauch und das sittliche Ideal entscheidet. — Die orientalischen Völker kannten nur die Freiheit des Einen, des Despoten. Die griech.-röm. Welt wusste, dass Einige frei sind; die christliche Kultur lehrt, dass Alle frei sind (Hegel). — 2) Ob nicht das Freiheitsbewusstsein des Menschen auf einer Illusion beruhe, die mit zunehmender, theoretischer Selbsterkenntnis schwinden müsse? a) Spekul. Antwort: Allerdings kann das volle Freiheitsgefül nur successive abwechselnd, nicht absolut zugleich bestehen mit der Überzeugung von dem durchgängigen Bedingtsein alles Daseienden, denn diese Einsicht verträgt sich wol mit dem Dasein eines kräftigen Wollens, aber nicht mit der Meinung, absolut unabhängig zu wollen. Trotzdem bleibt auch der Philosoph lebenslänglich in der Freiheitsillusion, soweit sie gefülsmäßig ist. Die abwech-

felnde Succession von Denken und Wollen, Sichbedingtwissen und Sichfreifülen kann nämlich ein so beschleunigtes Tempo annehmen, dass die Dualität uns nicht mehr als successives Nacheinander, sondern nur noch als vibrirendes Nebeneinander erscheint. Je schärfer die Aufmerksamkeit, desto intensiver und unübersehbarer möglicherweise die Vibration: deshalb ist auf *jeder* Stufe der theoretischen Klarheit ein Widereinspielen des vollen, ungeteilten Freiheitsgefüls möglich; und auf *jeder* Stufe kann die doppelte Selbstbeurteilung statthaben: α) *die dualistische*, wonach zwar im Augenblick des Tatreizes das sittliche Freiheitsgefül vollkommen vorhanden ist, aber doch nur um nachher als [Zwang, Zweiheit, somit als] Illusion erkannt zu werden, sobald wir erst wider das sittliche Recht haben, uns zur theoretischen Selstbeobachtung Muße zu gönnen; und β) die *monistische*, wonach auch jene „Illusion" von Gott gewollt, d. h. *keine* Illusion ist, sondern ein momentanes, aktuelles Teilnehmen *unsers* Willenslebens an der *göttlichen* Freiheit, welche sich aus unserm unmittelbaren Wollen ein direktes Organ ihrer Wirksamkeit schuf, Joh. 8, 28, so lange noch nicht mit dem Widereinspielen der Reflexion der Prometheusraub der aktuellen Sünde als Missbrauch der Freiheit (Gal. 5. 13) die Alleinherrschaft Gottes bedrohte (Gen. 3, 22; 11, 6). Tatsächlich ist also im Moment des Handelns der gottinnige Geist frei auf Grund seiner Teilnahme an Gott. Sie ist die Quelle, aus welcher Psyche mit Bewusstsein den Labetrunk der Freiheit schöpfen darf, kein Lethestrom des Unbewussten, in welchen gleichzeitig das Gefül der Gottbedingtheit versenkt werden müßte. Mit Freuden *will* der Gottinnige ein Gottbedingter sein (Joh. 4, 34). Aber auch der *Sündigende* handelt insofern frei, als die Illusion des Freihandelns, welche bei ihm auf tatsächlicher Umdunkelung der sittlichen Urteilskraft beruht (indem er seine Sündenknechtschaft nicht völlig durchschaut), auch ihm in gewissem Sinne von Gott gesendet war („wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde", Joh. 9). Denn gerade diese fortdauernde Illusion des „Auch anders handeln könnens" dient dem besserungsfähigen Element des Willens als Spielraum zur Selbstbesinnung, — als schützende Tarnkappe oder Seitendeckung für jeden neuen kräftigen Anlauf zur Selbstbesserung. Für den Sünder *qua Sünder* gilt also auch auf *monistischem* Standpunkt der Satz: „Der Irrtum ist das Leben". Und sogar aus der Freiheitsillusion des *Wansinns* kann ihm neues Leben sprießen (Nebukadnezar). Fehlte dem Sünder gänzlich diese Freiheitsillusion, so würde ein Lanzelot zum Satan und Richard III. zum Petrefakt. Da nun Gott dem Sünder bis zum Lebensende Gelegenheit zur Gnade geben will, so ist auch diese der Sinnesänderung günstige Illusion gottgewollt, somit bildet sie *keinen* Widerspruch (und schwindet nicht hin) mit der (zunehmenden) theoretischen Selbstdurchschauung. Vergl Runze, Der ontol. Gottesbeweis, 1882, S. 175, und Grundriß I, 1883, § 103; II, 1884, § 22—25. — Soweit etwa die theologische Spekulation. — Dagegen b) die *sprachpsychologische Antwort*: Wärend bei Anwendung der spekulativen Methode, obwol dieselbe — auch die Hegelsche — zu *definitiven*, fixen Begriffen (Hegel: zur „Idee") gelangen *will*, gleichwol allemal auch das Gegenteil erweisbar bleibt, z. B. das Sichbedingtwissen neben der Freiheitsillusion, das Nebeneinander beider neben dem Nacheinander, der Wechsel zwischen diesen beiden neben der Identifizirung beider und daneben der Wechsel *zwischen* dem Wechsel *und* der Identifizirung, — so gewinnen wir durch Berücksichtigung des jeweiligen *Sprachgebrauchs* die feste Basis für eine *einfache* Ausgestaltung der wissenschaftlich-theologischen Freiheitslehre nach dem *sittlichen Willensideal* und nach den jeweiligen Normen *religiöser Pietät*. So wie die bisherige Entwicklung der sprachlichen Terminologie es gebietet, haben wir die psychischen Tatsachen, welche die Spekulation in vorgebliche Kategorieen zu bannen versucht, einfach zu benennen, zu beschreiben, zu ordnen. In diesem Sinne ist es sowol gesellschaftlich-ästhetisch unzulässig, als auch religiös-ethisch zu verwerfen, nicht bloß, dass man in der katechetisch-didaktischen Schulterminologie die Sünde als notwendig oder unvermeidlich, sondern schon, dass man im theoretischen Sprachgebrauch überhaupt die Freiheit schlechtweg als Illusion bezeichnen oder aber mit der „innern Notwendigkeit" identifi-

ziren wollte. Wenn aber umgekehrt Descartes behauptete, Nichts sei so evident erweisbar, wie die Freiheit des Willens, so schadet auch diese Übertreibung sowol der demütigen Selbsterkenntnis in Ansehung unserer bedingten und sündhaften, erlösungsbedürftigen Kreatürlichkeit, als auch dem heiligen Kleinod des Freiheitsbewusstseins, nicht bloß, wo dasselbe wie ein aus der Sintflut der Sündenonmacht geretteter Rest („Feuerbrand" Am. 4, 11. Sach. 3, 2) oder als zarte, der menschlichen ἀσθένεια anvertraute Keimform göttlicher δύναμις und als Embryo bevorstehender Neugeburt erscheint (2 Kor. 12, vergl. Jak. 1, 18. 25), — sondern auch da, wo dem Vollbewusstsein werdender Gottesfreiheit im Fluge die Schwingen wachsen (2 Kor. 3, 18–4, 7; Röm. 8). Auch die gewordene Freiheit ist ein Heiligtum, dessen Mysterium stets irgendwie dem Alltagsmarkt theoretischer Verstandesberechnung sich entzieht und entzogen bleiben soll („des Menschen Wille ist sein Himmelreich"). Man darf es als eine Pflicht bezeichnen, dass einesteils die biblische Freiheitsterminologie festgehalten werde gegenüber theoretischem Intellektualismus, aber nicht minder die einflussreiche Kant-Fichtesche Freiheitsmoral gegenüber hyperreligiösem Quietismus, Fatalismus und Prädestinatianismus. In diesem Sinne haben Fichtes und Schleiermachers rhetorische (Reden an die d. N.; Monologen), Krauses und Hegels wissenschaftliche Darstellungen der Freiheitslehre (bes. in der Rechtsphilosophie) das Rechte getroffen, nicht aber Schleiermachers wissenschaftliche Dialektik. Auch durch Kants und Fichtes wissenschaftliche Darstellungen geht ein intellektualistischer, an die Scholastik erinnernder Grundton. Bei aller Freiheit im Einzelnen soll der Sprachgebrauch bezüglich der Freiheitssynonyme im allgemeinen wissenschaftlichen Sinne und speziell im theologischen Interesse so gehandhabt werden, dass einerseits die etymologisch und volkstümlich vorliegende Fülle lebhafter, farbreicher, anheimelnder Anschauungen, welche sich noch jetzt an dieses Wort knüpfen, wie einst aus ihnen sein Begriff psychologisch erwachsen war, möglichst klar durchschaut und sorgsam gepflegt werde, — dass aber andererseits das Wortsymbol der Freiheit, gerade weil es dem höchsten uns fassbaren Gedanken, der Idee Gottes, sehr nahe steht [E. M. Arndt: „Die Freiheit und das Himmelreich gewinnen keine Halben"; Paulus: „Der Herr ist der Geist; wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit"], — weder in skurrile Spitzfindigkeiten verzerrt, noch als theoret. Schablone für formal-logische oder natur-experimentelle Zwecke — als Verstandeskategorie — verbraucht und abgenutzt werde, sondern dass wir im Großen und Ganzen die Begriffsfamilie der Freiheitsterminologie dadurch ehren, dass wir ihre Eigenart nicht etwa für unerkennbar erklären, aber doch für einen erhabenen, unserm Denken — bei ethischer Selbstanspannung zur andächtigen Aufmerksamkeit — eben noch fassbaren Höhepunkt aller menschlichen, hier zugleich gottmenschlich-kausirenden Kraft (vgl. Grundriß I, § 104; II, §. 29. § 40).

VII. Zur Geschichte und Litteratur — Die Geschichte der Lehre von der Willensfreiheit ist zum nicht geringen Teil eine Geschichte von Irrtümern, Einseitigkeiten, Verquickungen zwischen Wissenschaft und gläubigen oder abergläubischen oder ungläubigen Vorstellungen. Da erst a) durch die Berücksichtigung der Wechselwirkung zwischen Sprachgebrauch und Tatsachenkonstatirung; b) durch reinliche Sonderung zwischen dem Willensideal und dem sprachlich ausgeprägten Vorstellungsmaterial; c) durch Zurückgreifen auf die psychologische Entstehungsweise des sprachlichen Ausdrucks (Etymologie und Geschichte der Begriffe) — ein Verständnis erzielt werden kann, diese Methode aber bisher noch nicht einmal prinzipiell in Anspruch genommen wurde: so mag es genügen, an die unscharfen historischen Stichwörter zu erinnern und im Anschluss an dieselben die Gruppen derjenigen einzuteilen, welche über das Freiheitsproblem gedacht haben. Der historisch-zufällige Charakter dieses „philosophischen" Problems kann daran ermessen werden, dass der Hauptgegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus den Hellenen beinahe noch ganz fremd war (vgl. Wehrenpfennig und Ziegler, Gesch. d. Eth. [I, bei den Griechen und Römern], wärend der Pharisäismus und das paulinische Christentum,

wie andererseits der Buddhismus aus zeitgeschichtlich und traditionell bedingten Motiven zur Formulirung dieser Problemstellung Veranlassung gegeben haben. — Hierbei zeigt sich widerum der merkwürdige Kontrast, dass troß der sonstigen, vielleicht historischen (Schürer, Zeitgesch. 2° II, S. 489 f.) Verwandtschaft zwischen Essenismus und Buddhismus die Essener absolut „deterministisch“, die Buddhisten absolut „indeterministisch“ dachten; wie ja auch Paulus, der Pharisäer und Christ, Phil. 2, 12—13, beide Gedankenbilder in einem Atem vorfürt. —

I. Der Determinismus lehrt eine kausale Bestimmtheit des Willens A. durch äußere, zeitlich vorhergehende Ursachen: Prädeterminismus (Spinoza und die Materialisten; mit kritischen Einschränkungen auch Hume). B. durch innere Ursachen: psychischer Determinismus (Wolf, Herbart, Schleiermacher, Romang, Mill, Bain). C. Durch überzeitliche Ursache: Kants intelligibler Charakter (Schopenhauer; vgl. die Lehre der Pharisäer und bes. der Essener [Schürer, Zeitgeschichte 2° II, § 30]). D. Durch vorzeitliche Ursachen: 1. Präeixstenzianismus: a) Origenes (bewusste Selbstentscheidung vor der Zeit); b) Jul. Müller (halb unbewusste vorzeitliche Selbstentscheidung); deshalb können die Präexistenzianer zugleich als Indeterministen gelten (s. unten B); 2. Prädestinatianismus: a) Augustin infralapsarisch. b) Calvin supralapsarisch. 3. Prästabilirte Harmonie (Leibniß, Nouveaux ess. I, 2, 21). — II. Der Indeterminismus als angeblicher Gegensatz des Determinismus lehrt die Walfreiheit (liberum arbitrium indifferentiae; aequilibrium; possibilitas utriusque partis), d. h. dass der Wille des Menschen qua Vernunftwesen nicht durch irgendwelche äußere [oder innere] Motive, sondern lediglich durch seine eigene augenblickliche Selbstentscheidung bestimmt werde (Duns Scotus, W. King, Bockshammer; Lehre der Sadducäer [Schürer § 26, S. 345]). Die Species dieser (formalen) Walfreiheit s. o. V, 7, d, S. 163 f.

Litteratur (der Kürze halber nach oberflächlicher Einteilung geordnet). A. Zum Determinismus neigen: Der Brahmanismus, die Eleaten, die Stoiker (one klare Formulirung des Problems), die augustinische Dogmatik (Gottschalk, Bradwardina [† 1349], De causa Dei, — Wiclif, Luther, Zwingli, Calvin); die realistischen Freidenker und Materialisten (Hobbes, Spinoza, Locke, Montaigne, Helvetius, Collins, Holbach, la Mettrie, Büchner, Czolbe, Moleschott („der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, Luft und Wetter, Kost und Kleidung“); auch Voltaire (le philosophe ignorant 1766, früher Indeterminist); ferner: (anonymer) Briefwechsel vom Wesen der Seele, seit 1713, s. Lange, Geschichte d. Mat., I, 318 ff.); J. B. Robinet, Von der Natur, aus d. Franz. 1744 (IV, 3: Erstes Gesetz: Die Determinirungen, von welchen die freiwilligen Bewegungen der Maschine herkommen, haben selbst ihren Quell in dem organ. Spiel der Maschine) und viele Moralstatistiker, vgl. Quételet, Buckle; Rob. Owen (Rational System of society 1839). Vgl. besonders Priestley, The doctrine of philosophical necessity, 1777. Ferner: Herbart, Freiheit des menschl. Willens, 1836; Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, I, 1839; Hegel, Rechtsphilos. § 4; Vatke, Die menschl. Freiheit im Verh. zur Sünde und zur göttl. Gnade, 1841; Ebrard, Die Prädestinationsfrage, Erlangen 1840. — Romang, Willensfreiheit u. Determinismus, 1835, u. H. Ritter, Über das Böse und seine Folgen, 1839; 2° 1869 [folgen Schleiermacher]. J. St. Mill, Induct. Logik II, 6; Al. Bain, Mental and moral science. On liberty and necessity. — Determinist. Hauptwerke: Scholten, Der freie Wille, deutsch 1874; und J. C. Fischer, Die Freiheit des Willens u. d. Einheit der Naturgesetze, 1858; 2° 1871. — Neueres: Fr. Körner, Instinkt und freier Wille. Beitr. zur Tier- u. Menschenpsychologie, 1875; Meyer, die Wahlfreih. d. Willens 2c. (Beitr. zur Polemik gegen den Indeterminismus), Th. St. u. Kr. 1885; Penzig, A. Schopenhauer u. d. menschl. Willensfreiheit, Diss., Halle 1879; Deussen, Elemente d. Metaphysik, 1877; P. Rée, Die Illusion der Willensfreiheit, ihre Ursachen und ihre Folgen, 1885. G. H. Schneider, Der menschliche Wille, Berlin 1882. Auch Leibniß, Wolf, Kant sind richtiger zu den Deterministen zu zälen. Kant, Kr. d. r. V., III, 316 ff.; Pr. Vern. V, 99 ff.; Grundl. IV, 294 ff.; Rel. innerh. d. Gr. 2c. II, 143 f. (Hartenstein); vergl. Liebmann, Kreyenbühl, Weber, Witte

unten u. C. B Zum Indeterminismus: Der Buddhismus, die Sophisten (Prodikus), die Epikuräer (Lukrez), die Neuplatoniker (Plotin, Ennead. VI, 8, 1, μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι. Ähnlich Aristoteles, s. C). Tertullian, Origenes (Prädeterminist; vgl. Joh. Sc. Erigena), Pelagius und seine Anhänger, (das Buch Praedestinatus im 5. s.), der Semipelagianismus. Ferner: Isaac von Antiochien (nach Gaß, Geschichte der christl. Ethik, I, § 78, S. 203 ff.); Duns Comm. ad Sent. II, 25 ff.; Die Nominalisten W. Occam ꝛc. (kritisch Johann Buridan, In Aristot. Eth. III, 1 ff.); Erasmus, Dion. Petavius (De libero arbitrio 1643), und Molina (gegen die Jansenisten), Fénélon (Sur l'existence de Dieu § 6); Descartes, Medit. IV, Princ. philos. I, 39 („Libertatis et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus"); doch vergl. Ep. I, 9. 10: „Sehen wir auf Gott, so muſs Alles von ihm abhängig sein". Daher Geulinx und Malebranche wider mehr deterministisch. — Dagegen völlig indeterministisch William King, De origine mali, 1704; Chr. A. Crusius, Metaphys.; Anweis. zum vernünftigen Leben, 1744; R. Price, Lettres of materialism and philos. necessity, 1778 (geg. Priestley); Bockshammer, Die Freiheit des menschl. Willens, 1841. — Vergl. noch J. H. Fichte, Chalybäus, Trendelenburg, Ulrici, Ed. Zeller 1846 (Theol. Jahrb.), H. Lotze, J. Bona Meyer, A. Gasparin, La liberté morale, Paris 1868. Jules Simon, Secrétan (Philos. de la Liberté, 1849); Fr. Kirchner, Die Freihett des Willens, 1874; H. Maudsley, Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken, 1875; Carl Göring, Über d. menschl. Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, 1876, vergl. besonders S. 115 ff.; Hoekstra, Freiheit im Zusammenhang mit Sittlichkeit und Sünde (von Scholten bekämpft); (Nagel), der christl. Glaube und die menschl. Freiheit, 1882; Hugo Sommer, Über das Wesen und die Bedeutung der menschl. Freiheit und ihre mod. Widersacher, 1882; Graf Lamezan, Willensfreiheit und strafrechtl. Zurechnung, 1880. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, 1849, deutsch 1881 (über den Begriff des Selbst ꝛc.). Unter den theol. Verfechtern einer ursprüngl. formalen Willensfreiheit sind zu nennen: Julius Müller, Lehre von der Sünde, 4°, 1858; Luthardt, die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade geschichtl. dargestellt, 1863. Beide Werke historisch ausfürl. — C. Kritisch oder historisch. Zur Frage, wie weit Socrates, Aristotel. und Platon deterministisch dachten, vergl. Wehrenpfennig, Die eth. Princ. bei d. Hellenen, 1856. Knoller, Das Problem d. Willensfreih. in d. ält. jüd. Religionsphilos. 1884. Sodann vergl. Laur. Valla (gegen Boetius) 1482; Shaftesbury (Essai on the freedom of Wit and Humour); Bayle; Henry More 1648; Hume (Essay 7, 8), Schelling (1809); Fichte, Krause, Baader; Daub (Darst. u. Entw. der Hypoth. in Betreff der Willensfr.); Schellwien (Kausalität und Freiheit. — Krit. des Material., 1858. Der Wille, die Lebensgrundmacht, 1859); Sigwart, Der Begriff d. Wollens und sein Verhältnis z. Begr. d. Ursache, 1879; Hazard, Zwei Br. an St. Mill über Verursachung und Freiheit im Wollen, deutsch, 1875; J. H. Witte, Freiheit des Willens, d. sittl. Leben und s. Gesetze, 1882, Anhang: Grundzüge der Sittenl. [Polemisch bes. gegen C. Göring]. — Baumann, Wundt's Lehre vom Willen u. s. animist. Monismus, Philos. Monatsh. 1883, 354; O. Liebmann, Über den individ. Beweis für d. Freih. des Willens, Stuttgart 1868; L. Noiré, Die Doppelnatur der Kausalität, 1875; Cohen, Kants Begr. d. Ethik, 1878; W. Schmidt, Die Freih. des menschl. Willens, Theol. Stud. und Kr., 1873; Th. Weber, Luthers Streitschr. de servo arbitrio, Jahrb. f. deutsche Theol. XXIII, 2; Landerer, Verh. v. Gnade u. Freiheit in Aneignung des Heils, ebend. II, 1856; Gloatz, Der freie Wille (über Scholten) ebend. XIX, 1874; Über Occam handelt A. Dorner, ebend. 1885. — Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfr. Willen, Göttinger Diss. 1876; Kreyenbühl, Die ethische Freiheit bei Kant. Philos. Monatsh. 1882; Dilthey, Leben Schleiermachers Beilage S. 19 ff. (1779—92); Baumann, Handbuch der Moral, 1879, S. 332 ff.; Carus, Temperament und freier Wille, 1879; F. W. Otto, Die Freiheit des Willens, ihr Wesen, ihre Schranken, Gütersloh 1872; Bräutigam: Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschl. Willens, Hei-

delberg 1882. — Rieger und Tippel, Experim. Untersuchung über die Willenstätigkeit, Würzburg 1885. Die theol. Specialwerke: Vatke, Luthardt, J. Müller s. o. — Zur Orientirung über das philos. Problem ist Romang, Witte, in histor. Beziehung Scholten zu empfehlen. — Die lesenswertesten philosophischen Autoren aus der Periode der spekulativen („kritischen“) Vorstufe für die sprachpsychol. Methode sind Hume, Kant, Schopenhauer. **Lic. Georg Runze.**

Willibald, der erste Bischof von Eichstädt, reiht sich an die Männer an, welche dem Bonifatius bei der Organisation der Kirche in Deutschland als treue Gehilfen zur Seite standen. Er wurde im J. 700 (vgl. Vit. Will. ed. Tobler c. 37 p. 51) in England geboren und stammte aus einem edlen sächsischen Geschlechte, dem auch Bonifatius verwandt war (Vit. S. Wunnebaldi c. 7, bei Mabillon, Actt. SS. III, 2. p. 163). Spätere, unzuverlässige Nachrichten nennen seinen Vater Richard und legen ihm one allen Grund sogar königliche Würde bei (vgl. Henschen, Actt. S. Boll. Febr. II, p. 69. III, p. 511; Baronius, Annal. ad a. 750 nr. 4). Willibald hatte noch nicht das dritte Jar seines Lebens zurückgelegt, als er von einer schweren Krankheit befallen wurde. Seine Eltern gelobten, den Knaben, wenn er genese, dem Kloster zu übergeben. Die Nonne von Heidenheim erwänt, daſs das Gelübde bei einem vor dem Hause der Eltern stehenden Kreuze abgelegt wurde: quia sic mos est Saxonicae gentis, quod in nonnullis nobilium bonorumque hominum praediis non ecclesiam sed sanctae crucis signum Domino dicatum cum magno honore almum in alto erectum ad commodam diurnae orationis sedulitatem habere solent. Der Knabe genas und wurde von seinen Eltern, ihrem Gelübde gemäß, in seinem sechsten Jare dem Abte Egwald im Kloster Waldheim zur Erziehung und zum Unterrichte übergeben (vit. Willibaldi c. 1 sq.). Herangewachsen suchte er die mönchische Vollkommenheit darin, daſs er nicht allein den irdischen Reichtum, sondern auch Vaterland und Verwandte verließ. Seinen Vorsatz eröffnete er zuerst seinem Vater, ihn zur Teilnahme an dem Werke auffordernd; dieser widerstand anfangs, der Gedanke an Weib und Kind hielt ihn zurück, aber schließlich siegte die Überredung Willibalds: sein Vater, sein einige Jare jüngerer Bruder Wunnibald folgten ihm auf die Wanderung. Im Frühling des Jares 720 traten die Pilger mit einer zalreichen Begleitung die Reise an. Langsam durchzogen sie Frankreich, indem sie überall die Gräber der Heiligen besuchten. Als sie Italien erreicht hatten, erkrankte der Vater; er starb zu Lucca, wo er im Kloster zum hl. Frigdian feierlich bestattet wurde; die beiden Brüder setzten ihre Wanderung fort und trafen im Spätherbste in Rom ein. Sie verweilten daselbst bis zum Frühling 722 und fürten, obgleich die meiste Zeit am Fieber krank, ein den klösterlichen Vorschriften streng entsprechendes und frommer Andacht gewidmetes Leben.

Nach der Feier des Osterfestes trennten sich die Brüder. Willibald, beseelt von dem Wunsche, die heiligen Stätten, wo Christus gelebt und gewirkt hatte, zu besuchen, begann mit zwei Gefärten eine Pilgerreise in's heilige Land. Die Reise ging über Neapel, Reggio, Catanea, Syracus, dann zur See über Cos, Samos nach Ephesus, und von da durch Kleinasien über Damaskus nach Jerusalem, wo die drei Pilger am Festtage des heil. Martin im Jare 724 anlangten. Überall, wohin sie der Weg fürte, besuchten sie die durch die Geschichte geheiligten Plätze, Merkwürdigkeiten, Kirchen und Klöster. Nach einem längeren Aufenthalte in Jerusalem und in der näheren und entfernteren Umgegend ging Willibald über Damaskus und Tyrus nach Konstantinopel, wo er zwei Jare (727—729) verweilte und dann in Gesellschaft kaiserlicher und päpstlicher Gesandten eine Schiffsgelegenheit nach Sicilien benutzte, von wo er sich nach Monte Cassino zum Abte Petronax begab und zehn Jare, 30. November 729 bis Ostern 5. April 739 (vgl. Vit. Will. 35, S. 49), in mönchischem Dienste verblieb.

Wärend Willibald im Morgenland wanderte, war Wunnibald zunächst in Rom geblieben; erst im Jare 727 kehrte er in die Heimat zurück; er hegte den Wunsch, irgend ein Glied seiner Familie zum Eintritt in den Mönchsstand zu bewegen. In Begleitung eines dritten Bruders konnte er nach Rom zurückkehren;

er lebte nun wider als Asket in der ewigen Stadt. Als sein Verwandter Bonifatius 738—739 in Rom anwesend war, bestimmte er ihn, nach Deutschland zu ziehen; eine Anzal Genossen schlossen sich an, sie trafen Bonifatius in Thüringen. Wunnibald erhielt die Priesterweihe und Bonifatius übertrug ihm die Versorgung von sieben Kirchen. Einige Jare wirkte er nun in Thüringen (V. Wunnib. 5 ff., S. 163 Mab.).

Bonifatius hatte auch an Willibald gedacht, ihn aber, wie es scheint, wärend seines römischen Aufenthaltes nicht gesehen. Als nun Willibald noch im Laufe des Jares 739 nach Rom kam, bestimmte ihn Gregor III. seinem Bruder zu folgen; Ostern 740 machte er sich auf den Weg; er begab sich zuerst zu Herzog Odilo von Baiern, dem treuen Förderer der Pläne des Bonifatius, dann zu Suitgar, dem Grafen des Nordgaues. Dieser hatte kurz vorher zum Heile seiner Seele dem Bonifatius die Gegend um Eichstädt übergeben. Es stand dort eine kleine Marienkapelle, sonst war der Platz noch völlig wüste und unbewont. Nach des Schenkers Wunsch sollte er zu einer kirchlichen Niederlassung dienen. Suitgar begleitete Willibald zu Bonifatius, der sich in einem Orte Linthard aufhielt. Beide begaben sich dann nach Eichstädt, um den Platz in Augenschein zu nehmen, sie berichteten darauf persönlich dem Bonifatius, der sich inzwischen nach Freising begeben hatte, nun aber mit ihnen nach Eichstädt zurückkehrte und am 22. Juli 740 Willibald zum Presbyter ordinirte. Im nächsten Jare berief ihn Bonifatius zu sich nach Thüringen und weihte ihn drei Wochen vor Martini, am 21. oder warscheinlicher, da die Ordination an einem Sonntag stattgefunden haben wird, 22. Oktober 741, auf der Salzburg in Franken unter der Assistenz der Bischöfe Burghard von Würzburg und Witta von Buraburg zum Bischof. Nach dem kurzen Aufenthalte von acht Tagen auf der Salzburz bei Bonifatius eilte Willibald nach Eichstädt zurück, das nun Bischofssitz wurde. Er begann mit der Errichtung eines Klosters, dem er vorstand (V. Will. 38, vgl. V. Wunnib. 12). Im folgenden Jare 742 finden wir ihn auf dem Konzile Karlmann's. (Vgl. Capitulare Karlomanni Principis bei Pertz Mon. G. hist. T. III, Legum T. I, p. 16 sq.). Im Jare 765 nahm er an der von Pippin berufenen Synode von Attigny Anteil (ib. p. 29 sq.).

Über Willibald's bischöfliche Tätigkeit ist nicht viel bekannt. Seine Biographie ergeht sich (c. 39 f.) in wertlosen Allgemeinheiten. Dagegen hören wir in der Lebensbeschreibung des Wunnibald (c. 12) von seiner Beteiligung an der Stiftung des Klosters Heidenheim. Wunnibald war im Herbste 741 noch in Thüringen gewesen (V. Will. 37), später begab er sich zu Herzog Odilo nach Baiern; er wirkte hier drei Jare als Wanderprediger (V. Wun. 9 f.). Sein Sinn stand aber auf Gründung eines Klosters, er kehrte deshalb in die Umgebung des Bonifatius zurück, one dadurch sein Ziel zu erreichen. Nun suchte er seinen Bruder auf und mit dessen Unterstützung gründete er das Kloster Heidenheim zwischen den waldigen Höhen des Hahnenkamms, um 753. Seitdem bildete Heidenheim nächst Eichstädt den Mittelpunkt, von welchem aus die Brüder die Reste des Heidentums in diesen Gegenden vertilgten und für die Befestigung des Christentums sorgten. Drei Jare vor seinem Tode stattete Wunnibald noch einen Besuch bei dem Bischofe Megingoz von Würzburg und bei den Brüdern in Fulda ab; an einer Reise nach Monte Cassino, die er beabsichtigte, um dort den Rest seiner Tage zu verleben, wurde er durch zunehmende Kränklichkeit verhindert. Er starb 60 Jare alt am 18. Dezember 762, nachdem er beinahe zehn Jare Abt von Heidenheim gewesen war (Vit. Wun. 20). Da das Kloster Heidenheim eine Zeit lang zum Aufenthalte für Männer und Frauen zugleich diente, so übernahm seine ihn überlebende Schwester Walpurgis die Leitung desselben (s. d. Art). — Andere Gehilfen, welche Willibald in der Beförderung des christlichen Sinnes und Lebens unter den Bewonern seiner Diözese unterstützten, waren Sualo oder Sola, angeblich ein Angelsachse, Gründer des nach ihm benannten, gegen Nordost vom Flusse, gegen Südwest von einem steilen Berge umgebenen Klosters Solenhofen am rechten Ufer der Altmühl oberhalb Eichstädt's (Vita Soli bei Mabillon, Actt. S. B. III, 2, p. 389 sqq., vgl. Dümmler in den Forschungen XIII,

S. 473 ff.) und Deocharus, der erste Abt des am oberen Laufe der Altmühl gelegenen Klosters Hasenried oder, wie es später genannt ward, Herrenried (vgl. Rettberg, Kirchengesch., Bd. II, S. 361). Auch Deocharus war ein Engländer und daſs er die englische Heimat nicht vergaß, ersieht man daraus, daſs er den Brief des Bonifatius an König Äthilbald von Mercia mit unterschrieb (Bonif. et Lull. ep. 59 ed. Jaffé).

Willibald erreichte ein sehr hohes Alter und scheint fast alle Schüler und Genossen des Bonifatius überlebt zu haben. In Berichten aus dem 11. Jarhundert wird sein Tod auf den 7. Juli 781 angegeben und hinzugefügt, daſs er, 77 Jare alt, gestorben sei (Gundechar, Lib. pontifical. Eichstetens. bei Pertz, Mon. G. hist. T. IX, p. 245 und Anonym. Haserensis de episcop. Eichstatensib. ibid. p. 253: „Anno ab incarnatione Dom. 781. S. W. non. Jul. consortium ascendit angelorum, aetate quippe 77 annorum, sedit annos 36"). Doch erheben sich gegen die Richtigkeit dieser Angabe um so mehr gewichtige Zweifel, da in den Lebensbeschreibungen Willibald's seine Ordination 741 bestimmt in sein einundvierzigstes Lebensjar gesetzt wird. Auch findet sich von ihm noch eine beträchtliche Schenkung an Fulda im Jare 786 verzeichnet (Schannat, tradit. Fuld. nro. 78, p. 39; Falckenstein, Cod. diplom. nro. 1; Dronke, Cod. dipl. Fuld. nro. 85, p. 52). Demnach möchte die Annahme die warscheinlichste sein, daſs er um das Jar 787 gestorben ist.

Die Hauptquelle für die Geschichte Willibald's ist die von einer Nonne des Klosters Heidenheim verfaſste Vita Willibaldi, welche auch unter dem Namen Hodoeporicum bekannt ist. Die Verfasserin gibt sich als eine aus England stammende Verwandte des Bischofs Willibald zu erkennen; was sie erzält, versichert sie von ihm selbst erfaren zu haben („sicut ipso [sc. Willibaldo] vidente et nobis referente de oris sui dictatione audire et nihilominus scribere destinarimus"); der sprachlich sich von der übrigen Biographie unterscheidende Bericht über W.'s Pilgerfart in das heilige Land ist möglicherweise eine eigene Aufzeichnung des Bischofs (vgl. das nobis, c. 15 ed. Tobler p. 27). Diese Lebensbeschreibung findet sich abgedruckt bei Canisius in Lect. antiq. III, I. p. 105; in den Actt. S. Boll. Juli II, p. 301; bei Mabillon in den Actt. S. B. III, 2. p. 330; bei Falckenstein, Cod. diplom. Nordgav. p. 445, und bei Tobler, Descriptiones terrae sanct., Lips. 1874, p. 1 sq. Von derselben Verfasserin stammt eine Biographie Wunibald's, die bei Canisius und Mabillon gedruckt ist. — Eine zweite Biographie Willibald's ist ein Auszug aus der ersten von einem anonymen Verfasser und verrät sich als unzuverlässig durch das Bestreben, in Einzelnen unterrichteter zu erscheinen; sie ist abgedruckt bei Canisius l. l. p. 117; in den Actt. S. Boll. l. l. p. 512; und bei Mabillon l. l. p. 347. — Eine dritte wird one zureichenden Grund, dem Bischof Reginald († 989) beigelegt; sie ist nur von Canisius l. l. gedruckt mitgeteilt. — Außerdem gibt es noch zwei wertlose Biographieen Willibald's, welche zuerst von Gretser, De divis Tutelaribus, Ingolstadii 1617, herausgegeben sind. Die eine ist enthalten in einem Bericht des Abtes Adalbert von Heidenheim im 12. Jarhundert über die Rückgabe seines Klosters an den Benediktinerorden, die andere aus dem Anfange des 14. Jarhunderts hat den Bischof Philipp von Eichstädt (1306—1322) zum Verfasser. — Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschland's, Bd. II, S. 348 ff.; Hahn, Jahrbb. des fränk. Reichs 741—752, 1863, S. 24 ff.; Riezler, Gesch. Baierns, I. Bd., 1878, S. 104 u. 109; Ders. in den Forschungen XVI, S. 400; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A., 4. Aufl., S. 114. **(G. H. Klippel †) Hauck.**

Willibrord. Die nördlichen Nachbarn der Franken waren die Friesen. Ihr Land erstreckte sich von der Mündung der Weser bis zum Sinkfal, einem Arm der Schelde, der nördlich von Sluis in das Meer fällt. Im Beginne des 7. Jarhunderts gehörte der südliche Teil von Friesland zum fränkischen Reich; seit wann dieses Verhältnis bestand, läſst sich nicht bestimmen. Unter Lothar II. († 629) und Dagobert I. († 639) scheinen die ersten Versuche gemacht worden zu sein, hier den christlichen Glauben zu verbreiten. In dieser Zeit wirkte Amandus

unter den Friesen (s. d. Art. Bd. I, S. 326); König Dagobert dachte den Kölner Sprengel nach Westen auszudehnen; er überwies dem Bischof von Köln die Gegend von Utrecht mit der Verpflichtung zur Heidenpredigt; in der Tat wurde damals in Utrecht eine Kirche gebaut (Bonif. ep. 107 S. 260 ed. Jaffé). Weiter westwärts war der kurz nach dem Tode Dagoberts zum Bischof von Noyon erhobene Eligius (s. d. Art. Bd. IV, S. 174 ff.) tätig, auch er nicht one Erfolg (Vit. Elig. II, 3 u. 8). Aber sicher und dauernd waren diese Erfolge nirgends. Die Schwäche des Reichs seit Dagoberts Tod wirkte unmittelbar schädigend auf den Bestand des Christentums; die Friesen machten sich wider unabhängig und fielen in das Heidentum zurück; die christlichen Kirchen, wie jene in Utrecht, wurden zerstört (Bonif. ep. 107).

In den letzten Jarzehnten des 7. Jarhunderts hören wir, daſs von England aus Schritte geschahen, um dem stammverwandten Volke das Evangelium nahe zu bringen. Zuerst hielt sich Wilfrid (s. d. Art. oben S. 130) aus dem Bistum York verjagt einen Winter lang in Friesland auf; daſs der fränkische Major Domus Ebroin sich ihm feindselig gegenüberstellte, bewirkte, daſs der Friesenkönig Aldgild ihn ehrenvoll aufnahm; ungehindert predigte und taufte er. Beda erzält von vielen Tausenden, die er für die christliche Kirche gewann (h. e. V, 19 vgl. V. Wilfr. 25 sq. A. S. Mab. IV, 1 p. 691 sq.). Ein Zeitgenosse Wilfrid's war der angelsächsische Mönch Egbert († 729 vgl. Beda III, 27), der zwar selbst Friesland nie gesehen hat, der aber durch Ausbildung und Aussendung von Missionaren an der Bekehrung des Landes arbeitete. Doch der Erfolg war nicht groß; Aldgild starb und sein Nachfolger Radbod, ein energischer Fürst, der alle Kraft daran setzte, die Selbständigkeit seines Volkes zu erhalten, war der christlichen Predigt abgeneigt, sie schien ihm die Unterwerfung unter die fränkische Herrschaft anzubanen oder zu erleichtern. Auch das Volk hielt weit zäher als etwa das fränkische an dem väterlichen Glauben fest. Wie unwandelbar diese Anhänglichkeit sein konnte, sieht man daraus, daſs die Urgroßmutter Liudgers (s. Bd. VIII, S. 703), als schon die ganze Familie sich zum Christentum bekannte, von dem Heidentum nicht ließ. (Vit. Liudg. 6 M. G. Scr. II, p. 406). Der erste von Egbert gesandte Prediger, der im J. 686 nach Friesland kam. Wigbert (Victberct), hielt sich denn auch zwei Jare lang im Lande auf, one viel Frucht zu erzielen (Beda h. e. V, 9). Mehr erreichte ein zweiter Sendling, Willibrord.

Willibrord, geboren im Jare 658, war der Son eines in Northumberland ansässigen Sachsen, Namens Wilgils. Der letztere war erfüllt von der asketischen Frömmigkeit der Zeit; er erbaute an der Mündung des Humber in die Nordsee ein kleines, dem Apostel Andreas geweihtes Oratorium und lebte hier als Einsiedler. Schenkungen des Königs und der Optimaten machten ihm die Gründung eines mäßigen Klosters möglich; es ist dasselbe, an dessen Spitze später Alcuin stand. Wilgils trug Sorge, seinen Son mit der gleichen Gesinnung zu erfüllen; Willibrord war noch ein Kind, als er dem Kloster Ripon (Inhrypum) bei York zur Erziehung übergeben wurde. Dies Kloster war eine Stiftung des Königs Alchfrid und ursprünglich bestimmt für iroschottische Mönche. Daſs dieselben an ihrer Osterfeier und den übrigen Eigentümlichkeiten ihrer Kirche festhielten, war der Anlaſs, daſs der König das Kloster Wilfrid, dem Vorkämpfer der römischen Interessen, dem späteren Bischof von York, überließ (Beda III, 25 u. V, 19). Von Jugend auf wurde also in Willibrords Seele die Verehrung gegen den römischen Stul gepflanzt. Als Jüngling nahm er die Tonsur und mit voller Begeisterung strebte er nach der Erreichung des mönchischen Ideals; er glaubte sein Ziel am leichtesten zu erreichen in den Klöstern Irlands; dort lebte jener Egbert und sein Schüler Wigbert; ihnen schloſs sich der zwanzigjärige Jüngling an. Der Entschluſs, Ripon zu verlassen, mochte durch ein ihn nahe berürendes Ereignis zur Reife gebracht worden sein: in demselben Jare, in welchem Willibrord die Heimat verließ, 678, wurde Wilfrid von York durch König Egfrid entsetzt und verbannt (Beda IV, 12); das Zusammentreffen beider Ereignisse beweist, wie völlig sich Willibrord als Gesinnungsgenosse Wilfrids betrachtete; bei Egbert traf

er die gleiche Überzeugung, er ist es gewesen, der später die Mönche von Hii bewog, auf ihre Besonderheiten zu verzichten (Beda V, 22).

Zwölf Jare verbrachte Willibrord in der Gemeinschaft Egberts; aber auch das Leben in der Fremde dünkte ihn zuletzt nicht verdienstlich genug, höheres Verdienst zu erwerben dachte er durch die Predigt unter den Heiden. Egbert sandte ihn nach Friesland (Beda V, 10); mit elf Gefärden landete er im J. 690 an der Rheinmündung.

Radbod war eben (689) der fränkischen Macht unterlegen, der südliche Teil Frieslands war wider in fränkischen Besitz übergegangen. Die Verhältnisse lagen völlig anders als zu der Zeit, da Wilfried unter den Friesen predigte. Denn bei den unabhängigen Friesen konnte der fränkische Sieg nur die Abneigung gegen die Religion der Franken vermehren. Willibrord musste sich sofort sagen, dass an erfolgreiche Tätigkeit unter ihnen nicht zu denken sei; dagegen war die Ban für eine ungehinderte Wirksamkeit unter den fränkischen Friesen geebnet. Er fasste deshalb den Entschluss, sich zu Pippin zu begeben, im Einverständnis mit ihm wollte er sein Werk beginnen. Pippin konnte der Plan des angelsächsischen Mönchs nur erwünscht sein, jeder Erfolg des Christentums sicherte den Bestand der fränkischen Herrschaft; unter seinem Schutze konnten Willibrord und seine Begleiter alsbald ihre Tätigkeit in dem fränkischen Teile des Landes beginnen *). Doch nicht nur im Einverständnis mit dem fränkischen Hausmeier, auch im Einverständnis mit Rom wollte Willibrord wirken; war das erstere ein Gebot der Klugheit, so war ihm das letztere Gewissenspflicht. Er reiste deshalb nach Rom, um dort Vollmacht und Segen zur Heidenpredigt sich erteilen zu lassen, auch Reliquien für die zu gründenden Kirchen zu erholen. So erzält Beda (V, 11); bei dem Schüler Wilfrids hat diese Nachricht so viele innere Warscheinlichkeit, dass das Schweigen Alcuins sie nicht entkräftet. Die Erfolge Willibrords und seiner Gefärten waren rasch und groß; denn schon in der Zeit zwischen dem Juli 692 und August 693 konnten sie daran denken, einen aus ihrer Mitte zum Bischof des neubekehrten Landes zu wälen. Ihre Wal traf Suidbert (s. d. Art. Bd. XV, S. 58) **), der die Ordination sich in England durch Wilfrid erteilen ließ. Die Maßregel war getroffen one Pippins Zustimmung; die Folge war, dass sie von ihm nicht anerkannt wurde. Suidbert konnte nach seiner Rückkehr nicht als Bischof der Friesen auftreten, er verließ überhaupt das fränkische Gebiet. Pippin warte durch sein Verhalten den Einfluss, den nach fränkischem Recht der König auf die kirchlichen Angelegenheiten zu beanspruchen hatte; aber die Dinge lagen so, dass die kirchliche Organisation des südlichen Friesland ebenso möglich wie notwendig war. Die Brüder taten weiter keinen Schritt; dagegen nahm einige Jare später Pippin die Sache in die Hand; er bestimmte Willibrord zum kirchlichen Oberen des neugewonnenen Gebietes und sandte ihn nach Rom zum Empfang der Ordination. Dabei dachte er nicht nur an die Errichtung eines neuen Bistums, er hatte umfassendere Pläne. Beda (V, 11) wie Alcuin (c. 7) berich-

---

*) Dass Willibrord schon damals unter den Friesen wirkte, sagt Beda h. e. V, 10 ausdrücklich. Rettberg (K.-G. Deutschlands II, S. 518) irrt, wenn er den Ort seiner Tätigkeit die Gegend zwischen Maas und Mosel denkt.

**) Ich kann jedoch dem dort Gesagten nicht durchaus zustimmen. 1) Die Weihe Suidberts kann nicht im J. 691 erfolgt sein; denn nach Beda a. a. O. erfolgte sie nach der Wal Berctwald's zum Erzbischof von Canterbury und vor seiner Rückkehr aus Frankreich. Gewält wurde er am 1. Juli 692, in Frankreich ordinirt am 29. Juni 693, im August trat er sein Amt an (vgl. Hahn, Bonifaz und Lul, S. 57). 2) Die Wal Suidberts fand nicht wärend Willibrords Abwesenheit statt. Beda erzält: In quibus omnibus cum sui voti compos esset effectus, ad praedicandum rediit. Quo tempore fratres elegerunt ex suo numero etc., also nach der Rückkehr Willibrords. Das gleiche ergibt sich auch daraus, dass Willibrord nach Rom reiste: primis temporibus adventus eorum in Fresiam, mox ut comperit W. datum sibi a principe licentiam ibidem praedicandi. 3) Schon deshalb ist die Annahme einer Meinungsverschiedenheit zwischen Willibrord und seinen Genossen sehr unwarscheinlich; der Grund, dass er nicht gewält wurde, lag warscheinlich in seiner Jugend; er war erst 34 Jare alt.

ten, dass Willibrord zum Erzbischof geweiht wurde; als Erzbischof wird er auch in zwei Diplomen Karl Martells bezeichnet (M. G. Dipl. 1 S, 99 u. 101). Pippin wünschte also für ihn eine änliche Stellung, wie sie später Bonifatius hatte; die Friesische Kirche sollte durch ihn als eigene Provinzialkirche organisirt werden. Der Tag der Ordination Willibrords war der 22. November 695; er erhielt bei derselben den Namen Clemens. Noch im Winter kehrte er über die Alpen zurück; als Sitz wies ihm Pippin Wiltaburg, d. i. Utrecht an.

Die Christianisirung des fränkischen Friesland wurde in den nächsten Jaren äußerlich zum größten Teil durchgefürt; Willibrord baute Kirchen und Klöster, reichlich unterstützt durch die Freigebigkeit Pippins. Auch unter den unabhängigen Friesen unterließ er nicht zu predigen; aber hier erreichte er nichts. Radbod war zwar genötigt, den Bischof des Nachbars, dessen Macht er erfaren hatte, freundlich zu behandeln, jedoch zur Annahme des christlichen Glaubens ließ er sich nicht bewegen. Die Unzugänglichkeit des Fürsten aber verhinderte jeden Erfolg bei dem Volke. Dadurch sah sich Willibrord veranlasst, weiter vorwärts zu dringen; er ist der erste Prediger des christlichen Glaubens unter den Dänen. Aber an Frucht seiner Predigt war hier noch weniger zu denken als unter den Friesen. Doch der zähe Angelsache verzichtete nicht auf den Plan, die Dänen zu bekehren, er nahm dreißig dänische Knaben mit sich, um sie zu taufen und zu unterrichten, sie sollten zu Missionaren für ihre Heimat heranwachsen. Auf der Rückfart von Dänemark verschlug ein Sturm Willibrords Schiff nach der den Friesen für heilig geltenden Insel Helgoland; auch hier zeugte er von seinem Glauben, und nicht vergebens, er hatte den Mut, drei Personen in einem von den Heiden als heilig verehrten Quell zu taufen. In dieser Tat sahen die Friesen einen Frevel an der Heiligkeit der Insel; nur dadurch entging Willibrord dem Tode, dass das dreimal über ihn geworfene Loos ihn dreimal nicht traf; dagegen wurde einer seiner Gefärten getötet, er selbst genötigt, auf das fränkische Gebiet zurückzukehren.

Er nahm nun die Arbeit an der Kirche des fränkischen Friesland wider auf; aber die Lage derselben schien ihm keineswegs völlig gesichert; deshalb suchte er auf einem Gebiete, wo an eine Erschütterung der fränkischen Herrschaft nicht zu denken war, einen Stützpunkt für seine Tätigkeit, so kam es zu der durch Pippin ermöglichten Gründung des Klosters Echternach in der Diözese Trier im J. 706 *); ein zweites fränkisches Kloster, Süstern in der Diözese Mastricht, überließ ihm Pippin kurz vor seinem Tode am 2. März 714.

Dass Willibrord die Verhältnisse richtig beurteilt hatte, bewies sich sofort nach dem Tode Pippins (16. Dez. 714). Nun erhob sich Radbod, die Zwietracht unter den Franken vermehrte noch seine Bedeutung; er trat auf die Seite der Neustrier und zog rheinaufwärts gegen Karl Martell. Dieser nahm unterhalb Köln den Kampf an; aber er kämpfte unglücklich, Radbod siegte (Fredeg. cont. 105 sq. Annal. Tilian. ad ann. 716). Für die Kirche in Friesland war diese Wendung verderblich; das fränkische Friesland fiel Radbod sofort wider zu, vielleicht als Preis seiner Verbindung mit den Neustriern. Überall wurden nun die Priester verjagt, die Kirchen zerstört, der Götzendienst wider aufgerichtet (Willib. vit. Bonif. 4), die ganze Tätigkeit Willibrords war lahmgelegt, er residirte als Abt von Echternach in diesem Kloster. Indes dauerte diese erzwungene Untätigkeit nicht lange. Wie es scheint, kam es im J. 718 von neuem zum Krieg zwischen Radbod und Karl Martell, und diesmal siegte der letztere; Radbod musste seine Eroberungen zurückgeben **); im nächsten Jare starb er. Sein Nachfolger,

---

*) Vgl. die Urkunde Pippins vom 13. Mai 706 (M. G. Dipl. I, 93 sq.). Die Urkunden der Irmina von 698, 699, 704 (l. c. S. 173 ff.), nach welchen Echternach ursprünglich eine Stiftung dieser merovingischen Prinzessin ist, kann ich trotz der Verteidigung derselben durch Sickel, Beiträge III, 34 und Friedrich, K.-G. Deutschlands, II, 1 S. 222 f. nicht für echt halten.

**) So Alcuin vit. Willibr. 13; das Schweigen der übrigen Quellen wird kaum ein Recht geben, Alcuins Nachricht zu bezweifeln. Dass Radbod in seiner letzten Lebenszeit zu neuem Kampfe gegen die Franken rüstete, erzält übrigens auch die Biographie Ermions, Abts des Klosters Lobbes, A. S. Mab. III, 1 S. 529.

der jüngere Aldgild, suchte den Frieden mit den Franken; nur eine Konsequenz davon war es, dass er der christlichen Predigt kein Hindernis in den Weg legte.

Willibrord kehrte zurück; er nahm seinen Sitz wider in Utrecht und vollendete die angefangene Christianisirung des Landes. Karl tat das Seine, um ihn zu unterstützen (vgl. die Schenkungsurkunden von 722 und 726 M. G. Dipl. 1 S. 98 ff.). Drei Jare lang hatte der alternde Bischof einen Mitarbeiter an Bonifatius; aber sein Wunsch, ihn dauernd an Friesland zu fesseln und zu seinem Nachfolger zu ordiniren, scheiterte an der bestimmten Weigerung desselben. Willibrord starb am 6. November 739 in dem Kloster Echternach, das er in seinem schon im Jare 726 verfassten Testamente zu seinem Erben eingesetzt hatte. (Pardess. Dipl. et chart. II, p. 349). Dort ist er auch begraben.

Die Hauptquelle für das Leben Willibrords ist Alcuins Biographie bei Jaffé, Bibl. rer. German. VI, S. 39 ff.; zur Ergänzung dient besonders Beda, Hist. eccl. gent. Angl. — Unter den Bearbeitungen des Lebens Willibrords ist immer noch die Rettbergs, K.-G. Deutschlands II, S. 517 ff., die beste. Die Auffassung Alberdingh Thijm's (Geschiedenis der Kerk in de Nederlanden I, 1861, Deutsche Ausgabe 1867) ist ebenso tendentiös, nur in gerade entgegengesetzter Richtung, wie die Ebrards (Die Iroschottische Missionskirche, 1873). Vgl. ferner Friedrich, K.-G. Deutschlands II, 1, 1869; Breysig, Jahrb. d. fränkischen Reichs, 714—741; v. Richthofen, Untersuchungen über Friesische Rechtsgeschichte II, 1882.

Hauck.

Willigis, Erzbischof von Mainz 975—1011, gehört zu den großen Kirchenfürsten des deutschen Mittelalters; aber die Arbeit und die Erfolge seines Lebens liegen beinahe ausschließlich auf dem politischen Gebiet und sind deshalb hier nicht darzustellen. Wir beschränken uns auf die kirchliche Seite seiner Tätigkeit.

Weder die Heimat noch die Geburtszeit des Willigis steht fest, unbezweifelt ist nur, dass er aus niedrigem Stande stammte (Thietmari chron. III, 3: multis hoc ob vilitatem sui generis renuentibus). Dass er eine gute Erziehung erhielt, verdankte er dem späteren Bischof Wolcold von Meißen, der ihn wie einen Son erzog; er mag es auch gewesen sein, durch dessen Vermittlung er ein Kanonikat in Hildesheim erhielt. Wolcold war Erzieher Otto's II.; als ihm das Bistum Meißen übertragen wurde, empfahl er dem Kaiser Otto I. seinen früheren Zögling. So kam Willigis in die kaiserliche Kanzlei, seit 971 erscheint er als Otto's Kanzler. Man muss Großes von ihm erwartet haben; denn nach dem am 13. Januar 975 erfolgten Tode des Erzbischofs Rupert von Mainz erhob ihn Otto II. auf den ersten Erzstul Deutschlands; als Erzbischof und als Erzkanzler Deutschlands, später auch Italiens hat er Otto II. und seinem Sone, wie auch Heinrich II. unwandelbare Treue gehalten und die größten Dienste geleistet; zumal Otto III. verdankte ihm die Krone; doch hat der phantastische Jüngling die wirklichen Verdienste des deutschen Mannes nicht so hoch geschätzt als die zum Teil imaginären des Franzosen Gerbert.

Seine kirchliche Tätigkeit richtete Willigis zunächst auf den Bau und die Ausstattung von Kirchen und auf die Förderung des Klosterwesens.

In Mainz selbst ist der dem heil. Martin geweihte Dom von ihm gegründet; er begann den Bau alsbald nach seiner Erhebung, im Herbste 1009 konnte er zur Einweihung schreiten, aber am Tage derselben (29. Dez.) brannte die Kirche ab. Ferner gründete er Kloster und Kirche St. Stefan (vor 992), und erweiterte er St. Victor; für die Liebfrauenkirche ließ er die ehernen Thüren, welche man jetzt am Nordportale des Domes sieht, sowie ein Taufbecken aus Erz herstellen. Die Kirche zu Brunnen in Nassau wurde von ihm erbaut, die von Bleidenstadt erneuert. In dem thüringischen Teil der Mainzer Diözese gründete er das Benediktinerstift Jechaburg. Eines der ältesten Klöster seines Sprengels war Disibodenburg am Einfluss der Glan in die Nahe, die Stiftung eines Kelten Disibod. Als er den Mainzer Erzstul bestieg, befand sich das Kloster im Zustande der Auflösung, die Mönche waren zerstreut, die Güter entfremdet; er stellte es wider her, indem er es zugleich in ein Kanonikat verwandelte

(975). und stattete es reichlich mit Gütern aus. Die Zal der Klöster, denen er Schenkungen oder Privilegien vermittelte, ist sehr groß; ich nenne aus dem Mainzer Sprengel St. Alban, Fulda, Lorsch, St. Peter zu Aschaffenburg, Bleidenstadt; aber auch Klöster fremder Sprengel, selbst so entfernt gelegene wie das rätische Disentis oder das italienische Bobbio nahmen sein Fürwort nicht vergeblich in Anspruch. Sein bischöfliches Wirken charakterisirt ferner die Entscheidung eines nicht uninteressanten Disziplinarfalles. Bei dem Stift St. Peter in Aschaffenburg bestand eine Schule; zwischen zwei Lehrern derselben, dem cantor Gozmar, und dem didascalus secundarius Alemar herrschte bittere Feindschaft; bei einem Zanke zwischen beiden traf Gozmar einen Knaben so unglücklich mit dem Lineal, dass derselbe starb. Alemar war vor dem Wütenden in den Turm geflüchtet; hier belagerten ihn die Verwandten Gozmars und nur durch das Dazwischenkommen des Grafen wurde er gerettet. Willigis hielt auf einer Synode zu Mainz, 28. April 967, Gericht über Gozmar und verurteilte ihn zur Einschließung in das Kloster Neustadt. Zugleich bestimmte er, dass niemals mehr als drei Verwandte zugleich an der Aschaffenburger Kirche dienen dürften und traf er Anordnungen über Organisation und Disziplin der Aschaffenburger Schule.

Von allgemeinerer Bedeutung war der Streit, den Willigis mit Hildesheim über das Kloster Gandersheim fürte, und seine Beteiligung an der Widerherstellung des Bistums Merseburg und der Errichtung des Bistums Bamberg.

Gandersheim war eine der bedeutendsten klösterlichen Stiftung Niedersachsens. Der Gründer des Klosters war Liudolf, der Großvater Otto's d. Gr.; als erste Äbtissinnen standen mehrere seiner Töchter an der Spitze des Klosters, das unter ihrer trefflichen Leitung rasch ein Sitz gelehrter Bildung und litterarischen Interesses wurde; hier schrieb die Nonne Hrotswit (s. Bd. XIII, S. 71). Das Kloster lag an der Grenze der Diözesen von Mainz und Hildesheim; seine Zugehörigkeit zu dem letzteren Bistum scheint anfangs nicht bezweifelt worden zu sein; zum erstenmale erhob Mainz Anspruch auf das Kloster, als die Tochter Otto's II., Sophie, als Nonne eingekleidet wurde. So stellen wenigstens die Hildesheimer Berichte die Sache dar: Sophie, obwol in Hildesheim erzogen, habe aus Stolz von einem Erzbischof konsekrirt werden wollen und deshalb Willigis angegangen, den Akt vorzunehmen. Willigis habe zugesagt; der Bischof Osdag von Hildesheim jedoch Einsprache erhoben und die Kaiserin Theophano den Streit dadurch beigelegt, dass sie die Bischöfe bestimmte, die Weihe gemeinsam vorzunehmen. Das Jar dieses Vorgangs steht nicht fest. Bewies sich Osdag hier auffallend nachgiebig gegen Willigis, so war sein zweiter Nachfolger, Bernward, obwol er Willigis viel zu danken hatte, zu keiner Nachgiebigkeit bereit und Willigis scheint zunächst seinen Anspruch nicht konsequent festgehalten zu haben; im Juli 995 nahm er an einer Synode zu Gandersheim Teil, auf welcher Bernward den Vorsitz fürte. In Hildesheim sah man darin die bestimmte Anerkennung der eigenen Rechte auf Gandersheim. Um so entrüsteter war man einige Jare darnach über eine neue Verletzung derselben. Im Jare 1000 sollte die neuerbaute Klosterkirche eingeweiht werden. Die Äbtissin Gerburgis, die Tochter Herzog Heinrichs von Baiern, war alt und krank, die Nonne Sophie leitete die Angelegenheiten des Klosters und sie forderte den Erzbischof auf, die Weihe vorzunehmen. Willigis trug kein Bedenken und bestimmte den 14. September als den Tag der Einweihung, verlegte dann aber den Termin auf den 21. Bernward, welcher zur Teilnahme an der Feier eingeladen war, erklärte sich für verhindert; am 14. September jedoch erschien er unerwartet in dem Kloster, um die Weihe vorzunehmen. Der Versuch, eine vollendete Tatsache zu schaffen, scheiterte an dem Widerspruch Sophie's; auch Willigis aber wagte, als er am 20. Sept. eintraf, nicht den Protest, welchen nun der Hildesheimer Bischof gegen die Einweihung der Kirche erhob, unberücksichtigt zu lassen. So blieb die Kirche ungeweiht. Willigis aber berrief, um den Streit zum Austrag zu bringen, eine Synode nach Gandersheim für den 28. Nov. 1000. An derselben beteiligten sich die meisten Bischöfe des Mainzer Sprengels, nur Bernward erschien nicht, er

hatte sich inzwischen nach Rom begeben; seine Sache fürte Bischof Eckhard von Schleswig, der von dort vertrieben in Hildesheim Aufnahme gefunden hatte. Willigis erkannte ihn nicht als berechtigtes Mitglied der Synode an; one auf seine Einsprache zu achten, unternahm er, den Beweis für seine Ansprüche auf Gandersheim zu füren; daraufhin verließ Eckhard mit seinen Gesinnungsgenossen die Versammlung; die zurückgebliebenen erkannten die Ansprüche des Erzbischofs auf Gandersheim an; dieser reiste am folgenden Tage ab, nachdem er alle mit dem Banne bedroht hatte, welche sein Recht auf Gandersheim verletzen würden.

Bernward erhielt sofort von diesen Vorgängen Nachricht; es ward ihm leicht, den Papst zu überzeugen, dass die Ansprüche Hildesheims begründet seien; denn Silvester II. war es wol nicht unlieb, dem mächtigen Erzbischof seine Macht fülen zu lassen. In Gegenwart Otto's III. hielt er im Januar oder Februar 1001 eine Synode von 20 Bischöfen in der Sakristei der Sebastiansbasilika; hier erklärte er die Synode von Gandersheim für unrechtmäßig, annullirte alles, was auf ihr beschlossen worden war und bestätigte die Zugehörigkeit von Gandersheim zum Hildesheimer Sprengel. Weiter beschloss die Synode, es sollten an Willigis kaiserliche und päpstliche Schreiben erlassen werden, die ihm die Unrechtmäßigkeit seines Verfarens vorhalten und ihn vor weiteren änlichen Schritten warnen sollten. Endlich sollte, um die Sache völlig beizulegen, eine sächsische Synode am 21. Juni unter dem Vorsitze des Kardinals Friedrich als päpstlichen Legaten in Pöhlde zusammentreten.

Friedrich begab sich nach Deutschland; am 22. Juni fand die angeordnete Synode statt; der Legat, ein noch junger Mann, entfaltete alle Pracht, mit der sich päpstliche Legaten zu umgeben wissen; das imponirte aber dem alten Erzbischofe wenig: er weigerte sich, das päpstliche Ermanungsschreiben entgegenzunehmen. Und die Sympathieen der Bevölkerung waren entschieden auf seiner Seite; die unter Verwünschungen gegen den päpstlichen Gesandten in die Kirche eindringende Volksmenge störte die erste Sitzung und vor der zweiten reiste Willigis ab. Der Legat hielt nun über den Abwesenden Gericht, indem er ihn von seinem bischöflichen Amte suspendirte; zugleich kündigte er eine neue am Weihnachtsfeste von dem Papste abzuhaltende Synode an.

Willigis hatte durch sein Auftreten in Pöhlde bewiesen, dass er nicht gewillt sei, sich einem ungerechten — er war in Rom verurteilt one gehört worden zu sein — Richterspruch zu fügen, aber er konnte auch nicht beabsichtigen, um eines Klosters willen mit Papst und Kaiser zu brechen. Deshalb veranlasste er, um weiter zu beraten, eine Synode der deutschen Bischöfe zu Frankfurt a. M. 20. August 1001. Bernward, welcher angeblich wegen Krankheit nicht erschien und sich wider durch Bischof Eckhard vertreten ließ, bewirkte durch sein Fernbleiben, dass die Synode resultatlos auseinanderging; man beschloss nur, an der Pfingstoktave des nächsten Jares in Fritzlar von neuem zusammenzutreten. So hatte das nächste Wort der Papst. Am 27. Dezember hielt er zu Todi, wider in Gegenwart Otto's III., die angekündigte Synode. Hier zeigte es sich nun, dass Willigis' Verhalten doch Eindruck gemacht hatte, man wagte nicht ihn noch einmal in seiner Abwesenheit zu richten, und verschob die Entscheidung auf eine zweite Sitzung am 6. Januar 1002; dieselbe hat niemals stattgefunden. Auch der Tag in Fritzlar unterblieb, denn schon am 23. Januar 1002 starb Otto III., am 12. Mai des nächsten Jares auch Silvester.

Der Gandersheimer Streit blieb unausgeglichen. Heinrich II. war im Anfang seiner Regierung geneigt, die Rechte von Mainz anzuerkennen. Willigis konnte am 10. August 1002 in Paderborn die Konsekration Sophies zur Äbtissin vornehmen. Bernward hat damals, so viel wir wissen einen Einspruch nicht erhoben, an einen Verzicht auf seine Rechte dachte er gleichwol nicht und es gelang ihm allmählich Heinrich II. umzustimmen. Dieser feierte das Weihnachtsfest 1006 in Pöhlde, eine große Zal geistlicher und weltlicher Großen fand sich damals auf der Kaiserpfalz ein und hier wurde nun der Streit zwischen den beiden Bischöfen zu Gunsten Hildesheims entschieden; am 5. Januar 1003 wurde endlich die Gandersheimer Kirche in Gegenwart des Königs, des Erzbischofs und der übri-

gen Großen geweiht. Der Streit ruhte nun einige Zeit, brach aber später unter Bernwards Nachfolger Godehard, von neuem aus.

Was die Teilnahme des Erzbischofs an der Widerherstellung des Bistums Merseburg betrifft, so hatte bekanntlich Otto d. Gr. dasselbe gestiftet, schon unter dem zweiten Bischof Gieseler, der, ein ehrgeiziger Mann, das Erzbistum Magdeburg erstrebte, wurde es jedoch aufgehoben, um Gieseler den Übergang nach Magdeburg zu ermöglichen; eine römische Synode unter Benedikt VII. (9. September 981) hatte ihre Zustimmung dazu gegeben. Allein schon Gregor V. hatte auf einer Synode zu Pavia im J. 997 Gieseler zur Rechenschaft gefordert wegen dieses unkanonischen Übergangs von einem Bistum auf ein anderes; auf einer in Rom im Beisein Otto's III. Ende 998 oder Anfang 999 abgehaltenen Synode wurde dann die Herstellung des Bistums Merseburg beschlossen und Gieseler die Wal gelassen in Magdeburg zu bleiben oder nach Merseburg zurückzukehren, eventuell auch seine Absetzung ins Auge gefasst. Silvester II. suspendirte auf einer römischen Synode von 999 Gieseler in der Tat, aber der ebenso gewandte als ehrgeizige Erzbischof wusste sich zu behaupten und die Widerherstellung des Bistums zu verhindern; erst Heinrich II. fürte die Sache durch. Kurz nach dem Weihnachtsfeste 1003 sandte er Willigis zu Erzbischof Gieseler nach Magdeburg, um den letzteren zur Aufgabe seines Widerspruchs zu bestimmen. Gieseler war schwer krank, er erbat sich Bedenkzeit, starb aber noch im Laufe des Januar 1004. Damit war für Heinrich der Weg geebnet. Er trug Sorge, dass den Magdeburger Erzstul ein Mann erhielt, dessen Zustimmung zur Widerherstellung Merseburgs er sicher war, sein Hofkapellan Tagino, ein Schüler Wolfgangs von Regensburg, Am 2. Februar 1004 wurde der neue Erzbischof von Willigis in Merseburg geweiht, schon am 6. Februar war die Ordination eines Bischofs für Merseburg möglich, dessen Sprengel jedoch den früheren Umfang nicht ganz wider erhielt.

Endlich ist noch zu erwänen Willigis Beteiligung an der Gründung des Bistums Bamberg. Den Gau Volkfeld mit der Burg Babenberg hatte des Königs Vater, Heinrich von Baiern, von Otto II. erhalten. Heinrich II. liebte Babenberg; den Plan, dort ein Bistum zu gründen, mochte ihm die Bemerkung nahe legen, dass nur so die zumeist von Slaven besetzten Striche östlich der Regnitz und am oberen Main dauernd für das deutsche Wesen gewonnen werden konnten. Möglich war die Gründung nur, wenn die benachbarten Bischöfe von Würzburg und Eichstätt sich zur Abtretung von Teilen ihrer Diözesen verstanden. Die Unterhandlungen mit Bischof Heinrich von Würzburg kamen zum Abschluss auf einer Synode zu Mainz, die am 25. Mai 1007 unter Willigis Vorsitze stattfand. Willigis unterzeichnete den Vertrag, in welchem Heinrich von Würzburg den östlichen Teil seines Bistums gegen eine Entschädigung von 150 mansi im Meiningergau abtrat. Sofort wurde eine Gesandtschaft an Johann XVIII. abgeordnet, welche die Genehmigung des Papstes zur Gründung des neuen Bistums erholen sollte. Johann bestätigte unter Zustimmung einer römischen Synode die Errichtung, indem er zugleich bestimmte, dass das Bistum unmittelbar unter dem Papste stehen solle (Juni 1007). Am 1. November ließ Heinrich eine neue deutsche Synode in Frankfurt zusammentreten; hier erschienen 37 Erzbischöfe und Bischöfe, wider fürte Willigis den Vorsitz. Der König selbst war anwesend und sprach für seinen Plan. Durch einmütige Unterschrift der Bulle Johanns XVIII. wurde die Gründung Bambergs anerkannt, obgleich Heinrich von Würzburg, der sich auf Erhebung seines Bistums zum Erzbistum Hoffnung gemacht hatte, durch seinen Gesandten Schwierigkeiten machen ließ. König Heinrich konnte in Frankfurt seinen Kanzler Eberhard durch Willigis zum Bischof von Bamberg ordiniren lassen. Heinrich von Würzburg freilich gab erst im nächsten Jare seinen Widerspruch auf; das Verhältnis zu Eichstätt vollends wurde erst bei der nächsten Erledigung des dortigen Bistums (1014) geregelt. Kurz vorher (21. Jan. 1013) erfolgte eine neue Bestätigung der Privilegien Bambergs durch Papst Benedikt VIII.

Willigis war damals schon tot; er starb am 23. Februar 1011 und wurde in St. Stefan zu Mainz beigesetzt.

Die Quellen verzeichnet Böhmer-Will, Regest. archiep. Magunt. 1877, I, p. 117 sq.; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. II u. III; Wilmans Jahrbb. d. d. R. unter Otto III.; Hirsch, Jahrbb. d. d. R. unter Heinrich II.; Euler, Erzbischof Willigis von Mainz, Naumb. Progr. 1860; Baier in den Forschungen, Bd. 16 (1876) S. 178 ff. **Hauck.**

Wilsnack, eine jetzt unbedeutende Stadt der Westpriegnitz, war wärend der Jare 1383—1552 einer der besuchtesten Wallfartsorte Deutschlands und nimmt kirchengeschichtlich um deswillen ein besonderes Interesse in Anspruch, dass in dem Streit um die Anerkennung des dort verkündeten heiligen Blut-Wunders die verschiedenen Richtungen der Theologie des 15. Jarhunderts, und in der kirchlichen Sanktion des Wallfartens nach W. die Erdrückung der erzbischöflichen Gewalt durch die päpstliche in lehrreicher Weise zum Ausdruck gekommen sind.

Bei einer Fehde zwischen einem v. Bülow und dem Bischof von Havelberg wurde W. am 16. Aug. 1383 niedergebrannt und die Kirche eingeäschert. Die Legende behauptet, dass drei auf dem Altar aufbewarte, konsekrirte Hostien bei einer Besichtigung der Brandstätte am Tage St. Bartholomäi vom Feuer unversehrt, nur am Rande ein wenig versengt aufgefunden worden seien, „quarum cuiuslibet medio quasi gutta sanguinis apparebat". Sie wurden einstweilen in der Nachbarkirche zu Groß-Lüben aufbewart und dort alsbald durch neues Wunder, durch sich selbst entzündende und im Brennen sich nicht verzehrende Kerzen, göttlich beglaubigt. Neugierige kamen herbei, und die üblichen Heilungs- resp. Strafwunder blieben nicht aus *). Bischof Dietrich II. (1370—1385) verhörte den Ortsgeistlichen, untersuchte die Sache an Ort und Stelle — neue Wunder verscheuchten jeden Zweifel, und die Wallfarten nahmen den erfreulichsten Fortgang. Daher legte er den Grund zu einem neuen stattlichen Gotteshause, welches, nach den Dimensionen des hohen Chores zu urteilen, als Stiftskirche projektirt war. Papst Urban VI. gewärte am 10. März 1384 die übliche Ablassbulle für den Neubau, in welcher jedoch des Blutwunders noch mit keiner Silbe Erwänung geschieht. Dagegen fordert der Ablass, den der Erzbischof von Magdeburg in Verbindung mit seinen Suffraganbischöfen von Havelberg und Brandenburg und dem Bischof von Lebus am 16. März 1384 zu gleichem Zwecke gewärte, bereits die Verkündigung der „offenbaren und schon in weiteren Kreisen bekannten Wunder, welche . . . von unserem Herrn J. Chr. an seinem warhaftigen sakramentalen Leibe gewirkt sind". Der nächste Havelberger Bischof brachte klüglich das Dorf W. in seinen alleinigen Besitz, wurde somit Kollator der Pfarre, ließ sich auch von Bonifaz IX. 1395 die Kirche zu W. inkorporiren, hatte also seitdem ein unbestreitbares Interesse daran, dass die Wallfarten in Aufschwung kamen. Das blieb auch nicht aus; vgl. für Braunschweig Chronicon Riddagerhusianum ad a. 1387 (bei Leibnitz, Script. rer. Brunsv. II, 81), für Lübeck Jac. v. Melle, De itineribus Lubecensium sacris, Lubecae 1711, p. 113—125, für Hamburg Zedler, Univ.-Lex. LVII, 340 ff., für Schweden Weidling, Schwed. Geschichte im Zeitalter der Reform., Gotha 1882, S. 22. Der Ort wuchs, Wirtshaus neben Wirtshaus entstand zur Aufnahme der Pilger; aus dem Dorfe wurde eine Stadt. Seine Residenz ganz dorthin zu verlegen, dazu mochte der Ort dem Bischof doch zu abgelegen sein. Der großartig begonnene Kirchbau geriet bald wider in's Stocken, da zwei Drittteile aller Einnahmen in die Kasse von Bischof und Domkapitel flossen. Auch erhob sich jetzt von verschiedenen Seiten öffentlicher Protest gegen den neuen Wallfartsort. Der Bischof von Verden ließ c. 1400

*) Der glückliche „Auffinder" der 3 Hostien Priester Joh. Cabbutz (so lautet der Name nach Magdb. Gesch. Bl. 1883, S. 105) erbot sich einige Jare später den Magdeb. Franziskanern gegenüber, er wolle ihnen einen noch weit größeren concursus von Pilgern als in W. zu Stande bringen, er habe sich inzwischen „eine noch bessere Methode ausgedacht".

den sein Gebiet passirenden Wilsnackpilgern die bleiernen Marken, die sie als Kennzeichen in W. zu kaufen pflegten, von den Hüten reißen. Ernsthafter war der Widerspruch, der von Prag aus erfolgte. In W. hatte man unverschämt die wunderbare Heilung eines Prager Bürgers ausposaunt, dessen kranke Hand doch so kontrakt geblieben war, als sie zuvor gewesen. Erzbischof Sbynko ordnete daraufhin eine Untersuchung an: eine Kommission, deren Mitglied auch Joh. Hus war, sollte von W. heimgekehrte und angeblich genesene Pilger verhören. Diese Untersuchung deckte das großartige Schwindelgeschäft einer gewinnsüchtigen Priesterschaft auf. Die Prager Synode gebot daher am 15. Juli 1405 „omnibus clericis per dioecesin, quibus datum est verbum Dei proponere, ut prohibeant in suis praedicationibus et exhortationibus, ne laici amodo peregrinari debeant ad quendam locum Welsenag „ad sanguinem", prout dicunt; hoc mandatur ad minus semel in mense uno die dominico". Hus stützte diese kirchliche Verordnung durch einen dogmatischen Traktat, in welchem er die These vertritt, daſs mit Christi Körper auch sein Blut an der Verklärung teil habe, somit von seinem Blute nichts auf Erden zurückgeblieben sei; die hie und da zur Verehrung ausgestellten blutigen Hostien werden daher prinzipiell als Betrug geiziger Priester behandelt (vgl. Encykl.[2] VII, 386, Loserth, Hus und Wiclif, Prag 1884).

1412 nahm sich auch die Provinzialsynode von Magdeburg der Sache an, indem sie dem Havelberger Bischof eine Reihe von Fragen vorlegte, die ihn zu einem gründlichen Bericht über die angeblichen Wunder aufforderten (Hartzheim, Conc. Germ. V, 35. 36). Das ganze Treiben der Wilsnacker Geistlichkeit wird als illicita in opere, sermonibus et fallacibus signis bezeichnet, als figmenta publica, welche strenge Bestrafung verdienen; der Entdecker des Wunderbluts ist ein plebanus, cui fides non debuit haberi; es wird konstatirt, daſs nullus ibidem habetur cruor nec quid simile cruori. Es werde in W. Schwindel mit Ablaſszusicherungen getrieben, die ganz apokrypher Herkunft seien. Die das Geschäft betreibenden Geistlichen sind leichtfertige und habgierige, ihre Kompetenz überschreitende Leute. Es schien, als wäre das Ende der W. Wallfarten damals schon gekommen. Aber die Beförderer der Sache machten sich geschickt zu nutze, daſs die Gegner mehrfach von der Annahme ausgegangen waren, jene 3 Hostien seien noch unkonsekrirt gewesen. Sie eiferten daher möglichst laut für die Ehre des Altarsakraments und gaben der Sache die Wendung, als wenn es sich in W. wesentlich um die Verehrung des „transformirten Sakramentes" handle. So hielten sie die Sache hin — die Beschlüsse der Provinzialsynode blieben — wie so häufig — unwirksam. Die Behauptung der Freunde der Sache, daſs das Costnitzer Konzil die Wallfart approbirt habe, findet in den Akten des Konzils keine Bestätigung. Dem jedenfalls unbehindert weiter betriebenen Geschäft entstand aber nun ein entschlossener Gegner in dem 1426 als Lektor nach Magdeburg berufenen Dr. Heinrich Tocke. Dieser sammelte Materialien zur Anklage gegen W., hielt sich aber einstweilen noch zurück, bis ihm der Zeitpunkt geeignet erschien. Wol auf sein Anregen gab 1429 die Leipziger theolog. Fakultät ein sehr ungünstig lautendes Votum über W. an den Erzbischof ab, der jedoch zu tatkräftigem Einschreiten noch nicht zu bewegen war. Tockes Bemühungen, das Baseler Konzil, auf welches er den Erzbischof begleitete, zu Beschlüssen gegen W. zu bewegen, waren vergebens; über gelegentliche Erörterungen kann man nicht heraus. In persönlichen Verhandlungen mit dem Havelberger Bischof erlangte er 1443 wenigstens so viel, daſs dieser seinen Klerikern die Verbreitung zweifelhafter Wundergeschichten untersagte; auch durfte er an Ort und Stelle die Hostien untersuchen und überzeugte sich davon, daſs die legendarischen Blutstropfen gar nicht vorhanden, daſs rote Flecke überhaupt nicht sichtbar waren. Dies befestigte nur noch mehr seinen Entschluſs, das Ärgernis zu bekämpfen. Persönliche Vorstellungen, die er Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg machte, fürten nicht weiter, da dieser die Sache begünstigte. Dazu fand sich jetzt in dem Franziskaner Matthias Döring (demselben, von welchem die Repliken zu den Kommentaren des Nic. Lyranus stammen) auf Anregen des Kurfürsten ein scholastisch geschulter Verteidiger des Wunderblutes. Derselbe — damals in Magde-

burg, später in Kyritz — schrieb ausfürliche, schwerfällige Argumentationen gegen die Hus'schen Thesen. Inzwischen hatte Graf Friedrich von Beichlingen 1445 den erzbischöflichen Stul bestiegen, ein Mann, den Tocke wegen seiner Geneigtheit zu Reformen „einen Mann nach dem Herzen Gottes", Döring dagegen spöttisch „jenen großen Reformator" und „angehenden Ketzer" nannte. Tocke klagte vor dem Erzbischof den Havelberger Bischof und den Brandenburger Kurfürsten der Beförderung des Wilsnacker Truges an; jener wollte zunächst mit seinem Suffragan in persönlicher Verhandlung die Sache regeln. Aber auf zwei Terminen blieb dieser einfach aus, zum dritten sandte er endlich Delegirte. Diesen wurde in 30 von Tocke aufgesetzten Artikeln eine große Anklageakte gegen W. vorgelegt mit der Forderung, die Missbräuche abzuschaffen. Inzwischen hatte sich Kurfürst Friedrich und der Bischof direkt an den Papst gewendet, um den Reformeifer des Erzbischofs lahm zu legen. Der Studienrektor der Magdeb. Franziskaner Joh. Kannemann wurde nach Rom gesendet, bat um Bestätigung der früheren Ablässe, um neue Privilegien und um die Erlaubnis, den 3 Hostien nach Bedürfnis eine neu konsekrirte hinzufügen zu dürfen. Dann mussten ja auch die Gegner anerkennen, dass etwas zweifellos der Anbetung Würdiges dort ausgestellt wurde. Der Papst gewärte (2. Januar 1446) die erbetene Approbation sowie neuen vermehrten Ablass, empfahl auch dem Havelb. Bischof (5. Februar 1446), den Hostien eine neue beizufügen. Der Erzbischof wurde hiebei völlig ignorirt. Nun ging Döring keck vor und griff zu dem bequemen Mittel, Tocke als Gesinnungsgenossen des Hus zu verdächtigen. Zugleich pries er die Wallfart an wegen des guten Einflusses, den sie auf die Gegend ausübe mit jener bekannten Logik aus dem Erfolge: so viel Wunder an frommen Leuten sind geschehen, wäre also das dort Ausgestellte Betrug, so wäre ja Gott selbst Urheber desselben! (Frühjar 1446). Tocke wandte sich nach Erfurt und bat um ein Gutachten. Die Theologen antworteten wesentlich in gleichem Sinne wie einst Hus. Sie forderten Aufhebung der dort gebildeten Bruderschaft, Verhängung des Interdikts über die Kirche, die so argem Missbrauch gedient habe. Der Kurfürst wollte sich aber die berühmte Wallfartsstätte nicht rauben lassen, er beklagte sich beim Erzbischof über Tocke als Unruhstifter. Neuen Tagfarten, in denen der Erzbischof die Sache zur Erledigung bringen wollte (Burg und Fischbeck), entzog sich der Bischof durch Nichterscheinen. Der neue Papst Nikolaus V. bezeugte inzwischen auf Anrufung von seiten des Kurfürsten seinen Glauben an das heilige Blut und übertrug ihm das Recht, die Besetzung der in seinem Lande belegenen Bistümer auszuüben. Der Bau der Kirche nahm jetzt, befördert durch neuen päpstlichen Ablass und den Eifer des Landesherrn, kräftigeren Fortgang. Endlich trat durch die Magdeb. Prov.-Synode von 1451, an welcher der Kardinallegat Nik. v. Cues teilnahm, die Sache in ein neues Stadium. Tocke gab ein ausfürliches Referat und erreichte, dass Cues von Halberstadt aus am 5. Juli 1451 ein Schreiben an die Erzbischöfe Deutschlands ausgehen ließ, in welchem er die Ausstellung des Blutes Christi in transformirten Hostien für Priestertrug erklärte, die fernere Ausstellung verbot und Widersetzlichkeiten hiegegen mit dem Interdikt bedrohte. Der Havelberger Bischof blieb trotzdem bei seiner lukrativen Praxis. Nun ging der Erzbischof mit Strafmandaten vor, citirte namentlich auch die Wilsnacker Geistlichkeit vor sein Gericht, und verhängte, als ihm passiver Widerstand entgegengesetzt wurde, über W. das Interdikt und exkommunizirte den ungehorsamen Bischof. Die Antwort darauf war, dass die Havelberger plündernd und raubend in's Erzstift einfielen. Nun musste der Papst das entscheidende Wort sprechen. Vergebens suchte der Erzbischof durch Capistrano Einfluss auf einen ihm günstigen Entscheid zu gewinnen. Nikolaus V. entschied am 6. März 1453 gegen den Erzbischof zu Gunsten des widerspenstigen Bischofs; er hob Exkommunikation und Interdikt auf, gebot beiden Teilen Frieden und approbirte den alten Handel mit der Bedingung, dass stets den Bluthostien eine neu konsekrirte Hostie beigefügt werde. So war Tockes Eifer vergeblich gewesen, die Kurie selbst hatte die Reformbemühungen des Erzbischofs vereitelt.

Nur noch litterarisch konnte seitdem das christliche Gewissen gegen die offen=

kundigen Missstände Zeugnis geben: nach dem tapferen Karthäuser Jakob v. Jüterbogk erhob der Erfurter Augustiner Joh. v. Dorsten in einer längeren Consultatio seine Stimme gegen das Laufen nach Wilsnack. Aber die Tendenz dieser warnenden Stimmen wurde eine andere: sie richtet sich nicht mehr gegen den Priestertrug selbst, sondern gegen jene currendi libido, welche damals als Volkskrankheit epidemisch ganze Landstriche ergriff. Dorsten eifert gegen das „Laufen" selbst als gegen eine „ansteckende, böse geistliche Seuche". War doch gerade W. im J. 1475 Zielpunkt jener tollen thüringischen Volksbewegung, von der Stolle in seiner Erfurter Chronik (Bibl. des lit. Vereins XXXII, Stuttg. 1854, S. 128 ff. vgl. auch Kolde, M. Luther I, 7 ff. 360) in dem Kap. „Wie das junge volk lieff zu dem heiligen bluete zu der Welfsnacht" anschaulichen Bericht erstattet hat.

Als die Reformation begann, war W. noch immer eine der besuchtesten Wallfartsstätten Deutschlands, daher auch auf sie in der Polemik der Reformatoren oft exemplifizirt wird (C. R. 26, 197). Bei Joachims I. Feindschaft gegen die Reformation trat auch zunächst keine Besserung ein; und da Bischof Busso II. von Alvensleben (1522—1548) der römischen Kirche treu ergeben war, so erfolgte auch unter Joachim II. zunächst keine Abstellung des abgöttischen Kultus. Erst nach Bussos Tode machte sich die Reformation im Havelberger Lande Ban. Wittstock wurde evangelisch; die Bürgerschaft von W. wollte nachfolgen und erreichte in der Tat die Anstellung eines evangelischen Predigers, Joach. Ellefeld, dem freilich das Domkapitel einschärfte, sich mit den Kirchenceremonieen gar nicht zu befassen. Also nun zugleich Wallfartskirche und evang. Gotteshaus! Der Gen.-Superintendent der Mark Joh. Agricola bestärkte Ellefeld in seinem Entschluss, heimlich den Abgott aus der Kirche zu entfernen, und in dem Moment, als der deutsche Protestantismus unter dem siegreichen Vordringen des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser erleichtert aufatmete, wagte es der Prediger (am 28. Mai 1552) mit einem Kessel mit glühenden Kohlen die Kirche zu betreten, die Monstranz gewaltsam zu öffnen und die berüchtigten 3 Hostien dem Feuer zu überantworten. Das Domkapitel war entrüstet, setzte den Attentäter auf der Plattenburg gefangen und hätte gern die Abwesenheit des Kurfürsten zu einem peinlichen Verfaren gegen Ellefeld ausgenutzt. Aber die eingeholten juristischen Gutachten versagten den erforderlichen Rechtsbeistand; Ingolstadt zu beschicken, von wo sie ein „rechtschaffen Urteil" wol hätten bekommen können, war zu kostspielig. Dagegen traten die Geistlichen der Mark supplizirend für den Gefangenen beim Kurfürsten ein; dasselbe taten der Priegnitzer Adel und die Städte. Sein Glück war, dass er jene 4. Hostie nicht auch vernichtet hatte. So empfing er am 11. Nov. 1552 durch den Kurfürsten das Urteil, dass er die Mark zu räumen habe. Die Wilsnacker Kirche ist seitdem rein evangelisch, wenngleich Wallfarer noch mehrere Jarzehnte hindurch aus fernen Gegenden herbeigezogen kamen.

Erwünscht wäre eine Statistik sämtlicher Wallfartsstätten, die sich des „transformirten Sakramentes" rühmen, und zwar nach der Zeit ihres Aufkommens. Sicher hat W. für manche derselben das verlockende Vorbild geliefert. Schon Tocke sagt: „Wenn man überall, wo angeblich heil. Blut aufbewart wird, so schnell eingeschritten wäre (wie er selbst 1429 zu Wartenburg bei Wittenberg getan hatte), so wäre die Welt nicht so voll von dergleichen Unfug. In Wilsnack ist der Ursprung und das Fundament desselben" (Magd. G.-Bl. 1883, S. 109).

Litteratur: „Dat ys dy Erfindunge vnd wunderwerke des hilligen sacramentes tho der Wilsnagk" 4°, 4 Bl. Magdeb. Jac. Winter 1509; Historia inventionis et ostensionis vivifici Sacramenti in Wilsnagk, Lübeck 1520; Matthäus Ludecus (Dekan der Stiftskirche zu Havelberg) HISTORIA Von der erfindung, Wunderwercken vnd zerstörung des vermeinten heiligen Bluts zur Wilsnagk, Wittenberg 1586; J. P. v. Ludewig, Reliquiae Manuscriptorum, Tom. VIII, Frankfurt und Leipzig 1727, S. 286—293, 348—368; Dreyhaupt, Saalkreys I, 133 ff.; Riedel, Cod. dipl. Brand. A. II; Codex diplom. Sax. Regiae XI, Leipzig 1879, p. 106. 116. 117; E. Breest, Das Wunderblut von Wilsnack, in Märk. Forschungen XVI. 1881, S. 133—301 (besonders verdienstlich durch die

aus handschriftlichen Quellen geschöpfte Darstellung des Kampfes, den Magdeburg gegen das Wunderblut gefürt hat); Derselbe, Dr. Heinrich Tocke, Magdeburger Gesch.-Blätter 1883, besonders S. 105 ff. 135—145. — Unter den handschriftlichen Quellen ist wegen des geschichtlichen Materials die wichtigste die Magdeb. Synodalrede Tockes von 1451 in Mskr. 5533 der Herzogl. Bibl. zu Dessau; deutsch in „Blätter für Handel, Gewerbe u. s. w.“, Magdeb. 1882, S. 167 ff.

Kawerau.

Wimpheling, Jakob, ward geboren den 26. Juli 1490 zu Schlettstadt im Elsaß, wo sein Vater Nikolaus Bürger war. Er besuchte hier die von dem Westfalen Ludwig Dringenberg, Schüler der Brüder des gemeinsamen Lebens zu Deventer, geleitete Schule. 1464 bezog er die Universität Freiburg. Einige handschriftliche, zu Basel aufbewarte, lateinische erotische Gedichte von ihm beweisen, dass er sich in dieser Zeit mehr mit Ovidianis beschäftigte als mit ernsteren Dingen. 1466 ward er baccalaureus artium; als bald nachher eine Pest die Universität zerstreute, ging er nach Erfurt. Er war da kaum einige Monate in Erfurt, als ihn sein Oheim, Ulrich Wimpheling, Pfarrer zu Sulz bei Molsheim, zurückberief, um ihm eine Pfründe zu verschaffen; da er aber den Jüngling noch zu unerfaren fand, gebot er ihm, nach Erfurt zurückzukehren. Auf der Reise ward er zu Speier krank; von dem Arzte schlecht besorgt, ging er nach Heidelberg, um sich von geschickteren Künstlern traktiren zu lassen. Er genas, allein da es Winter war, getraute er sich nicht weiter zu wandern; er erbat sich von seinem Oheim, der seit seines Vaters Tod für ihn sorgte, und erhielt von ihm die Erlaubnis in Heidelberg zu bleiben. 1471 ward er hier Magister der Philosophie. Das Studium des kanonischen Rechts, das er begonnen hatte, gab er auf, um sich der Theologie zu widmen; daneben befasste er sich mit lateinischer Literatur und Pädagogik, schrieb Verse und hielt Reden.

1483 ward er Baccalaureus der Theologie, einige Monate später Licentiat. Zu dieser Zeit suchte der Bischof von Speier einen Prediger für sein Münster: der Heidelberger Professor der Theologie, Andreas Brambach, drang in Wimpheling, sich dafür zu melden; dieser schützte seine Schwächlichkeit vor; allein da seine Mitbewerber behaupteten, er wage nicht, das Amt anzunehmen, weil er der Son eines Priesters sei, was daher kam, dass er seinen Onkel Ulrich wegen seiner Woltaten Vater zu nennen pflegte, entschloss er sich endlich, dem durch Brambach vermittelten Rufe zu folgen. Er ward zum Priester geweiht und erhielt eine Vikarspfründe am Speirer Dom nebst der Predigerstelle. Der Bischof Ludwig und der die Wissenschaften liebende Probst Georg von Gemmingen hatten große Achtung für ihn; im Auftrag des Bischofs sammelte er ein Officium de compassione b. Virginis; 1485 widmete er ihm ein Gedicht zum Lobe der Speirer Kirche, sowol des schönen Doms, als des würdig eingerichteten Gottesdienstes und des von edlen Gesinnungen beseelten Stifts. Er trat durch Briefe mit dem Dichter Celtes und mit Trithemius, dem Abte von Spanheim, in Verbindung; letzterer eignete ihm 1491 seinen Catalogus illustrium virorum Germaniae zu, dem Wimpheling später einige Artikel beifügte. Wegen seiner schwachen Stimme sagte ihm indessen die Ausübung des Predigtamts wenig zu. Die reichen Bibliotheken einiger Speirer Canonici standen ihm zwar offen; allein er sehnte sich oft nach dem regern litterarischen Leben zu Heidelberg zurück. Er schlug Pründen aus, die ihm sein Freund Johann Simler, Dekan des Straßburger Thomasstiftes, und der Erzbischof Berthold von Mainz anboten; sie hätten ihn, sagte er, durch die irdischen Sorgen, die damit verbunden sind, von den Wissenschaften und der Kontemplation abgezogen. Eine Zeit lang hatte er sogar die Absicht, sich letzterer ausschließlich zu widmen und dem praktischen Wirken ganz zu entsagen; Bischof Ludwig und Georg von Gemmingen hielten ihn jedoch vierzehn Jare lang zu Speier zurück. Da kam 1498 eine Aufforderung an ihn, die für ihn und seine Freunde sehr charakteristisch ist. Christoph von Utenheim, Doktor des kanonischen Rechts und seit 1473 Probst des St. Thomasstiftes zu Straßburg, hatte mit Geiler von Kaisersberg und dem Straßburger Dominikaner Tho-

mas Lamparter den Entschluss gefasst, sich in die Einsamkeit in irgend einem Tale des Schwarzwaldes zurückzuziehen. Er ging nach Speier um auch Wimpheling dafür zu gewinnen; dieser war gerade in der Stimmung, das kontemplative Leben zu wälen und hatte eben Petrarka's Schrift de vita solitaria gelesen; darum nahm er den Vorschlag an, besuchte sogleich einige im Mariental bei Mainz wonende Einsiedler, ließ sich ihre Regeln mitteilen und wartete nur auf Nachricht von dem nach Straßburg zurückgekehrten Christoph, um Speier zu verlassen. Inzwischen ward er aber von Kurfürst Philipp, der beschlossen hatte, an seiner Universität Vorlesungen über Beredsamkeit und Dichtkunst einzufüren, wider nach Heidelberg berufen; er resignirte seine Speirer Pfründe und, den 13. September 1498 in die Facultas artium aufgenommen, begann er sofort sein Amt. Auch bildete er einen Kreis von jungen Männern, denen er Liebe zur besseren Litteratur einflößte und die er im Verfassen lateinischer Verse über moralische Gegenstände übte. Weiter indessen erstreckte sich zu Heidelberg sein Einfluss nicht; es fehlten ihm, bei allem Eifer, die Eigenschaften eines Agricola oder eines Reuchlin. Um diese Zeit erinnerte ihn Christoph von Utenheim an sein Versprechen, mit ihm in die Einsamkeit zu ziehen, er möge nicht länger anstehn, es sei Alles zur Ausfürung des Vorhabens bereit. Sofort gab Wimpheling seine Stelle zu Heidelberg auf und begab sich, 1500, nach Straßburg zu Geiler von Kaisersberg. Nach wenig Tagen aber schrieb ihnen Christoph, er sei zum Verweser des Baseler Bistums ernannt; er drang in Wimpheling zu ihm zu kommen, um ihn zu unterstützen. Geiler wunderte sich, dass ihr Freund diese Stelle angenommen, da in dieser Zeit kein Bischof Macht genug besitze, um die Geistlichen zu reformiren; er bewog Wimpheling zu Straßburg zu bleiben, um durch Besorgung eines vierten, die Predigten enthaltenden Bandes die Ausgabe der Werke Gerson's zu vollenden, die er selber 1488 begonnen hatte; dieser vierte Band erschien 1502. Später verteidigte Wimpheling Gerson gegen einen Bettelmönch, der demselben Unehrerbietung gegen seine Vorgesetzte und Hass gegen die Mönche vorgeworfen hatte; überhaupt war er mit Geiler und Christoph von Utenheim ein großer Verehrer sowol der mystischen Theologie, als der Reformbestrebungen des Kanzlers. Er wonte zu Straßburg im kleinen Kloster der Wilhelmiten; hier verfasste er auch eine Schrift, die ihn in einen ärgerlichen Streit verwickelte, nämlich seine Germania, um zu beweisen, dass das linke Rheinufer nie zu Gallien gehört habe, dass Julius Cäsar sich geirrt, wenn er die gallische Grenze bis an den Rhein gerückt, da zwischen Gallien und Deutschland Austrasien gelegen war, dass dieses Land mit dem römischen Reich an Deutschland gekommen u. s. w. Glücklicherweise fügte er dieser sonderbaren Argumentation ein zweites Buch bei, indem er dem Straßburger Magistrat die trefflichsten Ratschläge in Bezug auf gute Regierung gab und unter Anderem die Errichtung eines lateinischen Gymnasiums vorschlug. Seine gewagten Behauptungen über die Grenzen Galliens fanden alsbald einen Widerleger in der Person des Barfüßers Thomas Murner; es ward ihm nicht schwer, die Ungründlichkeit der in der Germania aufgestellten Beweise zu zeigen; der Magistrat verbot aber den Verkauf seiner Nova Germania, die deshalb sehr selten geworden ist. Wimpheling's Freunde und Schüler zogen scharf, in Prosa und Versen, gegen Murner los; Wimpheling selber beklagte sich bitter über sein Benehmen; Murner antwortete mit Spott, erklärte sich jedoch zuletzt zum Schweigen bereit. Wimpheling war Sieger und blieb bei seiner falschen Ansicht. Wie wenig er überhaupt die historischen Verhältnisse kannte, und wie sehr er sich durch seine nationale Befangenheit irre füren ließ, sieht man auch aus seinem Urteil über die Schweizer, von denen er sagte, sie erkennen, weil sie der römischen Majestät nicht untertan sind, gar keine Art von Obrigkeit an und leben in barbarischer Roheit one Ordnung und Gesetz; er richtete sogar eine eigene Ermanung an sie, um ihnen dieses Unrecht zu Gemüt zu füren und besonders ihre Geistlichen aufzufordern, sie eines Besseren zu belehren. Wichtiger und nützlicher war eine Arbeit, die er 1503 für den Bischof von Basel unternahm. Den 1. Dezember 1502 war Christoph von Utenheim dem kurz verstorbenen Kaspar zu Rhein nachgefolgt; sofort auf eine Re-

formation seines Klerus bedacht, berief er Wimpheling, um die vorhandenen Synodalstatuten zu sammeln und durchzusehen; mehrere ältere fand Wimpheling nicht mehr anwendbar, dagegen schlug er einige neue vor. Eine den 23. Oktober 1503 versammelte Diözesansynode genehmigte die Statuten, die dann von Wimpheling zum Druck besorgt wurden; sie waren, ganz in seinem Sinne, großenteils darauf berechnet, das bischöfliche Ansehen wider zu heben, als einziges Mittel, die Sittlichkeit unter den Geistlichen einzufüren und das kirchliche Leben zu erneuen. Kaum hatte er 1504 die Herausgabe beendigt, so erfur er aus Straßburg, er habe am Thomasstifte ein Summissariat erhalten; er eilte zurück, um diese Pfründe, die ihm für den Rest seines Lebens einen hinlänglichen Unterhalt gesichert hätte, in Besitz zu nehmen; bereits hatte sich aber ein anderer Bewerber eingestellt, Leonhard Bellendin, der von Julius II. eine Provision für die nämliche Präbende hatte; der bekannte Johann Burcardi, Dekan des Stifts, beschützte Bellendin, wärend das Kapitel, in dem Wimpheling viele Freunde zälte, sich für ihn aussprach; es wurde exkommunizirt, obgleich Wimpheling, um Streit zu vermeiden, auf die Pfründe verzichtete. Der bereits alternde Mann, one kirchliches Amt noch Einkommen, widmete sich nun wider der Erziehung der Jugend. Seine Freunde Martin Sturm und Matthias Paulus ließen ihre Söne, da der baierische Krieg ausgebrochen und eine Belagerung Heidelbergs zu befürchten war, auf seinen Rat zurückkommen und er begleitete sie nach Freiburg. Hier schrieb er, zunächst für Jakob Sturm, der nach dem Wunsche seiner sterbenden Mutter Geistlicher werden sollte, einen Traktat de integritate, über die doppelte, einem Priester geziemende Reinheit, die im Leben und die in der Lehre. In Bezug auf jene gab er eine Reihe von Mitteln an, um die Keuschheit zu bewaren; was die zweite betrifft; empfahl er vor Allem die Befolgung Christi und noch ihm die des Augustin; da man aber häufig diesen Lehrer verachtete, unter dem Vorwande, er sei nur ein Mönch gewesen, so bewies Wimpheling, daſs er nie einem Orden angehört, daſs er nie eine Kapuze getragen, daſs überhaupt das Mönchssprüchwort, alle Weisheit stecke in der Kapuze, falsch sei, da weder die alten Philosophen noch Moses, Christus, die Apostel, die ältesten Kirchenväter und viele spätere, wie Gregor der Große, Beda, Alcuin, irgend etwas mit dem Mönchtum gemein gehabt haben. Gegen diese Behauptung erhoben die Augustiner und bald auch andere Ordensbrüder einen gewaltigen Sturm. Wimpheling war der erste unter den Humanisten, den sie angriffen; schon in diesem ersten Kampf ernteten sie aber nur Schmach. Sie brachten eine Klage nach Rom und erlangten, daſs Wimpheling vor den Papst citirt ward. Seine Freunde ergriffen eifrig seine Partei, versprachen ihm Unterstützung an Geld, um den Prozeſs zu füren, nnd griffen die Mönche an; der Papst wird lachen, schrieb Thomas Wolf, wenn er erfärt, daſs diese in Deutschland nichts Besseres zu tun haben, als über eine Kapuze zu streiten. Der Straßburger Magistrat und das Domkapitel gaben Wimpheling Zeugnisse, daſs er wegen Alter und Krankheit nicht reisen könne; er selber schrieb an Bischof Albert, er sei bereit, seine Schriften den Universitäten vorzulegen; an den Papst selber richtete er ein Schreiben und ein Carmen, um seine Unterwerfung unter den römischen Stul zu beteuern und seine Ansicht über Augustin zu begründen; für das Publikum gab er eine Apologetica declaratio heraus. Julius II. machte dem abgeschmackten Streit ein Ende, indem er Wimpheling's Gegnern Schweigen gebot; der gegenseitige Groll blieb jedoch der nämliche wie zuvor. Fortwärend von den Mönchen beläſtigt, wünschte Wimpheling, in einem Augenblicke der Entmutigung, abermals sich in die Einsamkeit zurückzuziehen; er schrieb an Trithemius, damals Abt zu St. Jakob bei Würzburg, ob er nicht zu Spanheim oder bei ihm selber ein Asyl finden könnte. Geiler ließ es jedoch diesmal nicht zu; um den Freund durch Beschäftigung aufzurichten, forderte er ihn auf, die Geschichte der Straßburger Bischöfe zu schreiben; Wimpheling unternahm die Arbeit so gut es damals möglich war; unvollständig und unkritisch, was die ersten Jarhunderte betrifft, ist das Buch reichhaltiger und zuverlässiger, je mehr sich der Verfasser seiner eigenen Zeit nähert; es ist immer noch eine nicht zu verachtende historische Quelle. Als Wim-

pheling es vollendet hatte, ging er nach Freiburg, um die Studien Peters, des zweiten Sones des Ritters Martin Sturm zu leiten; nach Verlauf eines Jares fürte er Peter nebst einigen anderen Straßburger Jünglingen nach Heidelberg. Hier traf ihn, 1510, die Nachricht von dem Tode Geilers von Kaisersberg; in frischer Erinnerung an den frommen, geistreichen Prediger, verfaste er alsobald eine Charakterschilderung desselben, die er mit einer Anzal von Trauergedichten herausgab; unter letztere nahm er auch eines von dem jungen Melanchthon auf, der ihm vorgestellt worden war und den er dem Grafen Ludwig von Löwenstein als Lehrer für seine Söne empfahl. Eine andere Schrift, die er zu Heidelberg schrieb, war die Folge eines Streites, in den er seit mehreren Jaren mit einem der kühnsten Humanisten verwickelt war und in dem er eine weniger gute Sache verteidigte, als gegen die Augustiner. Jakob Locher, Philomusus genannt, von 1495 bis 1497 Professor der Dichtkunst zu Freiburg, dann zu Ingolstadt, hatte hier einen scholastischen Theologen, Georg Zingel, der von den heidnischen Poeten nichts wissen wollte, angegriffen und deshalb die Universität verlassen müssen. 1505 war er zu Freiburg gleichzeitig mit Wimpheling; bisher waren beide Freunde gewesen, Locher hatte Brant's Narrenschiff in lateinische Verse übersetzt und Wimpheling's Schriften mit Empfehlungen begleitet; sein Angriff auf Zingel und seine Vorliebe für die klassischen Dichter hatten aber bei Wimpheling ein Misfallen erregt, das er öffentlich, und wie es scheint, ziemlich beißend, aussprach. Der Rektor der Universität verbot ihm Carmina gegen Locher anschlagen zu lassen; an diesen erging dasselbe Verbot. 1506 erschien von Locher eine äußerst scharfe Satire gegen die Theologen, die die Musen verschmähen und sich nur mit steriler Scholastik abgeben, augenscheinlich direkt gegen Wimpheling. Dieser schwieg lange; Geiler forderte ihn mehrmals auf, gegen Locher zu schreiben; wie lange, sagte er, willst du zögern, die edle disputative Theologie zu verteidigen? Erst 1510 zu Heidelberg entschloss er sich zur Antwort; sein Traktat contra turpem libellum Philomusi defensio theologiae scholasticae et neotericorum ist ebenso grob, wie der Locher's, aber nur schwerfällig behauptete Wimpheling den Nutzen der „subtilen Dialektik, quae per quaestiones et argumentationes procedit“ und die Gefärlichkeit der alten Dichter für die Jugend. In keiner seiner Schriften tritt die Ängstlichkeit seines auf halbem Wege stehen gebliebenen Humanismus deutlicher hervor. Wimpheling schickte sich an, den Winter in Heidelberg zuzubringen, als er einen Auftrag erhielt, der ihn wider in seine rechte Ban zurückwies. Durch seine Bestrebungen für das Abstellen der kirchlichen Missbräuche hatte er die Aufmerksamkeit aller Besserdenkenden auf sich gezogen; selbst Maximilian I. war mit ihm in Verbindung getreten; als 1504 der Kaiser zu Straßburg war, hatten ihn Geiler und Wimpheling von den Beschwerden der deutschen Nation über den Pfründenhandel zu Rom und die daraus entstehenden Übelstände unterhalten; sie waren nach und nach zur Überzeugung gelangt, dass den Päpsten die ernstlichsten Vorstellungen gemacht werden müssten, wenn man die Reform von ihnen erwarten sollte. Als nun Maximilian, mit Frankreich verbündet, Julius II. entgegentrat, wollte er diesem mit der Aufzälung der deutschen Gravamina drohen; er ließ sich dieselben von Wimpheling zusammenschreiben und Ratschläge geben, wie ihnen abzuhelfen wäre. Wimpheling übersandte ihm eine Reihe von Beschwerden über die Eingriffe des römischen Hofes in die Rechte der Bischöfe und der Kapitel, über die Gelderpressungen, das Vergeben der Pfründen an Fremde und Untaugliche u. s. w. Um die Abstellung dieser Missbräuche zu erlangen, sollten dem Papste Warnungen vorgehalten werden, die Wimpheling teils aus der Größe und Ungerechtigkeit des ausgeübten Druckes, teils aus der Lage Deutschlands hernahm; zuletzt fügte er avisamenta an den Kaiser bei, in denen er besonders die Einfürung einer der französischen änlichen pragmatischen Sanktion vorschlug. Maximilian ging auf diesen Vorschlag ein; im September 1510 sandte er seinen Sekretär Jakob Spiegel, Wimpheling's Neffen, an diesen mit dem Auftrag, unverzüglich einen auf die deutschen Verhältnisse anwendbaren Auszug aus der französischen pragmatischen Sanktion zu machen. Wimpheling kehrte sofort von Heidelberg nach Straßburg zurück, und schon den 1. November überschickte er dem

Kaiser eine Medulla sanctionis pragmaticae, Auszüge aus letzterer nebst Bemerkungen über die Zustände Deutschlands, besonders am Rhein, und über die Mittel, dem Unwesen ein Ende zu machen. Es erfolgte jedoch nichts; die Gravamina und die Medulla wurden damals noch nicht gedruckt, sie erschienen erst 1520, als die Zeiten schon ganz anders waren. Ebenso erfolglos erwies sich ein gegen Julius II. gemachter Versuch, die Kirche durch ein allgemeines Konzil zu reformiren. Wimpheling war von dem Bischof von Basel berufen worden, um die Aufsicht über ein Nonnenkloster zu übernehmen, in welchem Christoph von Utenheim eine bessere Zucht eingefürt hatte; es war vielleicht das Kloster zu Sulzburg im oberen Schwarzwald; in der Nähe desselben, in eremo silvae herciniae, wie er sich ausdrückte, verbrachte er nun mehrere Jare. Als er erfur, dass 1511 durch Ludwig XII. von Frankreich, dem sich Kaiser Maximilian anschloss, eine allgemeine Kirchenversammlung nach Pisa ausgeschrieben war, und dass dagegen Julius II. eine andere nach Rom berufen hatte, zeigte sich wider ein sonderbares Schwanken in seinem Benehmen. Statt dem Kaiser, für den er so unerschrocken die Gravamina gesammelt hatte, beizutreten, geriet er in Angst beim Gedanken, dass weltliche Fürsten sich der Regelung der kirchlichen Zustände bemächtigen und sich dem Papst feindselig entgegen stellen sollten; nur dem Papst, meinte er, komme es zu, die Kirche mit Hilfe eines Konzils zu reformiren. Ein gewisser Angelus, Mönch zu Vallombrosa, gab 1511 eine Oratio pro concilio Lateranensi contra conventiculum Pisanum heraus; Wimpheling richtete eine Schrift an ihn, um ihn zu loben, sich für Julius II. erklärt zu haben; übrigens zälte er von neuem alle Missbräuche und Beschwerden auf, in der Hoffnung, von Rom aus würde jetzt die Verbesserung kommen. Bekanntlich wurde aber die Versammlung von Pisa zu wenig besucht, um von nachdrücklicher Wirkung zu sein, und im Lateran dachte man nichts weniger als an eine Reform der Kirche. Wimpheling sah sich abermals getäuscht; in der ihm lieb gewordenen Einsamkeit im Schwarzwald gab er sich nun wider mit litterarischen Arbeiten ab. Unter seinen Schriften, die dieser Zeit angehören, ist besonders seine sehr selten gewordene Oratio pro ecclesia catholica hervorzuheben, eine nachdrückliche Aufzälung der Beschwerden des Landvolks über Adel und Klerus. Er selber fülte sich jedoch zu alt, um noch die Leitung einer Schule zu übernehmen; Balthasar Gerhard, Komthur der Straßburger Johanniter, wünschte 1513 theologische Vorlesungen einzufüren; er wollte Wimpheling berufen, dieser schlug es aus, aus Rücksicht auf sein Alter. Daneben musste er sich fortwärend gegen alte und neue Gegner verteidigen; Mönche und Curtisanen furen fort, ihn zu schmähen; der Prozess wegen Augustin's Kapuze wurde wider aufgefrischt; auch warf man ihm vor, er habe nirgends Ruhe, halte sich bald da, bald dort auf, versäume seine geistlichen Pflichten u. s. w. Er verfasste dagegen eine expurgatio, in der er Rechenschaft von seinem bisherigen Leben gab, und der er eine scharfe Überschrift an die vagirenden Bettelmönche und die viele Pfründen cumulirenden Priester vorsetzte. In einem Soliloquium ad divum Augustinum beklagte er sich nochmals über die Mönche; auch in einigen von Elsässern verfassten Stücken in den Epistolae obscurorum virorum wird er gegen dieselben in Schutz genommen. An der Angelegenheit Reuchlins aber nahmen weder er noch sein Freund Brant, trotz mehrerer Briefe, die Reuchlin an sie richtete, aus Ängstlichkeit einen Anteil. Wimphelings Kräfte begannen übrigens zu schwinden; gegen Ende des Jares 1515 zog er sich nach Schlettstadt zu seiner Schwester zurück, wo er, oft am Podagra leidend, aber von einem Kreise strebsamer Jünglinge umgeben, seine letzten Jare verbrachte. Hier stiftete er eine litterarische Gesellschaft, änlich der, die er zu Straßburg gebildet hatte. Als die Reformation ausbrach, begrüßte er sie anfangs als die Verwirklichung seiner lang gehegten Wünsche. Was jedoch von einem Bedenken berichtet wird, das er 1518 an Maximilian geschickt haben soll, ist durchaus seinem Geiste zuwider. Im Jare 1520 wurden zwar noch in einer Zusammenkunft der Schlettstadter litterarischen Gesellschaft, der Wimpheling beiwonte, neben Erasmus und Zasius auch Luther, Melanchthon, Kapito, Urbanus Rhegius, als Anfürer der verbesserten Studien gerühmt; in demselben Jare gab

ferner Wimpheling die Epistola des Erasmus an den Kurfürsten von Mainz de causa Lutheri heraus, mit einer Vorrede an den Bischof Christoph von Basel, in der er diesen bat, mit den anderen Bischöfen bei Leo X. dahin zu wirken, daſs Luther, den man als einen Mann von evangelischer Lehre und frommem Leben preise, nicht ungehört verdammt möge werden. Als er jedoch sah, daſs die Bewegung viel weiter und tiefer ging, als er erwartete, wandte er sich davon ab; er sah mit Schmerz, wie unter den jüngeren Mitgliedern der litterarischen Gesellschaft der neue Geist sich zu regen begann; den geistreichen Sapidus, der frei über die kirchlichen Ceremonieen redete, warnte er vor der Gefar, der Inquisition in die Hände zu fallen; er fand es schrecklich, daſs Kapito zu Straßburg den Mariendienst bestritt, und begriff nicht, wie Butzer und Zell es auf ihr Gewissen nehmen konnten, Predigten zu halten, die, ihm zufolge, nur Aufrur erregen muſsten; es bekümmerte ihn, daſs einer nach dem andern seiner Schüler von ihm abfiel, daſs namentlich sein geliebter Jakob Sturm zu denen gehörte, die sich zu Straßburg an die Spitze der neuen Ordnung stellten; vergebens suchte er ihn zurückzubringen, Sturm antwortete ihm einmal: „Bin ich ein Ketzer, so habt ihr mich dazu gemacht". 1524 schrieb er noch zu Emsers Dialogen gegen Zwingli, canonis missae defensio, eine Epistel an Luther und Zwingli, um sie zu ermanen, diese Schrift ernstlich zu prüfen und sich zu überzeugen, daſs der Meſskanon nichts enthalte, was den Lehren und Gebräuchen der alten Kirche zuwider ist. Von dieser Zeit an hielt er sich von dem Kampfe fern. Er muſste es erleben, daſs ein Eiferer, der des greisen Mannes Verdienste miſskannte, ein Pasquill im Stil der Epistolae obscurorum virorum gegen ihn erscheinen ließ, um ihn zu preisen, daſs er nun zum waren Glauben bekehrt sei und zu Schlettstadt kräftig die Ketzer verfolge. Er starb den 17. Nov. 1528; in der Kirche von Schlettstadt, an der er Kaplan gewesen war und in der er begraben ward, ließen ihm seine beiden Neffen, Jakob Spiegel und Johann Mai, beide kaiserliche Sekretäre, eine Tafel mit einer von Beatus Rhenanus verfaſsten Inschrift setzen; schon 1504 hatte ihm Thomas Wolf in der Kirche der Straßburger Wilhelmiten einen Gedenkstein errichtet.

Aus dieser gedrängten Erzälung von Wimpheling's Leben und Wirken ersieht man, daſs er, Repräsentant einer Übergangsperiode, in der die verschiedensten Elemente in Gärung waren und Altes und Neues sich bekämpften, zwei Richtungen befolgt hat, one sich der Gegensätze bewuſst zu werden; diesen Geist hatte er in einem weiten Kreise von Schülern und Freunden verbreitet. Er gehörte ganz seiner Kirche an, für deren treuen Son er sich hielt; Rom war ihm die Mutter der Christenheit, von dem Heil des Papstes, sagte er, hänge das der ganzen Kirche ab. Häufig sprach er sich gegen die Irrtümer der Böhmen aus und lobte die Straßburger, im Jare 1458 den Ketzer Friedrich Reiser verbrannt zu haben. Er empfahl den Ablaſs, fand an Lehre und Kultus nichts auszusetzen, war ein Verehrer der Maria, die er in mehreren Gedichten pries (de triplici candore Mariae, de nuntio angelico). In dem damals wider heftig entbrannten Streite über die unbefleckte Empfängnis ergriff er mit Trithemius, Sebastian Brant und Anderen Partei für die Lehre, verteidigte sie, nicht mit Gründen, sondern nur mit frommen Redensarten, zog sich die Schmähungen des Dominikaners Wigand Wirth zu, und gab noch im Jare 1516 eine Schrift des Henricus de Hassia gegen die Mönche heraus, die das Dogma bestritten. Auch das Mönchtum war ihm an sich nicht zuwider, er lobte die strengeren Orden, wie die Karthäuser und die Wilhelmiten, und wollte ja selber mehrmals ein einsames klösterliches Leben anfangen. Er verteidigte die Privilegieen des Klerus und beklagte sich über die weltlichen Herren, welche das Kirchengut plünderten und die Priester bedrückten. Das was er bekämpfte, waren äußerliche Gebrechen, moralische Übelstände, gegen die sich sein sittliches Gefül und seine hohe Idee von der Würde des Priestertums empörten: Unwissenheit und Lüderlichkeit der Bettelmönche, Roheit der Priester, Konkubinat, Habsucht, Vielheit der Pfründen. Die Mönche beschuldigte er, statt von Christo und seinen waren Heiligen zu predigen, das Volk nur zu ermanen, suspekten Ablaſs zu kaufen, sich in Brüderschaften aufneh-

men zu lassen, apokryphische Heilige zu verehren. Nicht weniger scharf drückte er sich über die Curtisanen aus, die sich am römischen Hof Pfründen erkauften, one die damit verbundenen Ämter zu versehen, woraus für die Gemeinden die Not entstand, entweder gar keine Priester oder nur Leute zu Vikaren zu haben, die sich vorher als Bediente, Köche, Musikanten, Possenreißer herumgetrieben hatten. (S. besonders dessen Stilpho betitelten Dialog). Der ärgste Skandal war aber der offen getriebene Konkubinat, gegen den Wimpheling beinahe in allen seinen Schriften angekämpft hat; die Studenten auf den Universitäten und die Jünglinge, deren Erziehung er leitete, suchte er auf jede Weise davor zu warnen; zu Heidelberg ließ er, nach dem seltsamen Gebrauche der Zeit, Scherzreden darüber halten (das Lichtschiff, die Schelmenzunft, de fide meretricum in suos amatores, de fide concubinarum in sacerdotes); es kommt uns heute sonderbar vor, daſs Wimpheling, der die klassischen Dichter wegen ihrer lascivia nicht dulden wollte, diese rohen Studentenwitze als ein treffliches pädagogisches Mittel ansah und sie z. B. dem Jakob Sturm empfahl, um zu lernen, was ein Jüngling, und besonders ein Priester, von den putanae zu erwarten habe. Erasmus machte sich lustig über ihn, daſs er immerfort gegen die concubinarii stritt; bald, sagte er, werde man ihn als Bischof, mit einer Mitra auf dem Kopf und auf einem Maultier reitend, sehn; er habe nun genug gegen die Priester gekämpft, er möge auch einmal gegen die Türken zu Felde ziehen. Wenn Leute, wie Erasmus, die Sache so wenig ernstlich nahmen, was konnte Wimpheling von den Anhängern des bestehenden Unwesens hoffen? Wollte auch einmal ein Bischof eine Reformation einfüren, so schützten Mönche und Priester ihre Privilegien und Exemptionen vor; du siehst, schrieb er 1503 an einen Freund, wie schwierig eine Verbesserung der Christenheit ist, wie sauer es den Bischöfen wird, ihr Amt zu versehen. Alles Übel schien ihm zuletzt daher zu kommen, daſs die Geistlichen die Theologie verachteten, um nur das kanonische Recht zu studiren (s. seine Apologia pro republica christiana); daher bemühete er sich, dieses Studium wider zu heben, sowol durch das Herausgeben von Werken älterer Kirchenlehrer, als durch den oft widerholten Rat, die Jünglinge zur Theologie zu ermuntern, indem man ihnen die Aussicht gebe, in den Kapiteln Pfründen zu erlangen; in jedem Stifte sollte wenigstens eine Präbende für einen Gelehrten bestimmt werden; solche theologi seculares, die nicht auf Almosen und Oblationen angewiesen wären, könnten mit mehr Autorität das Predigtamt versehen und die Sünden der Laien und Geistlichen kräftiger strafen. Um nun die Jugend zu den theologischen Studien vorzubereiten, bedürfte es vor allen Dingen des humanistischen Unterrichts und einer sittlichen Erziehung. In diesem Bezuge hat Wimpheling Treffliches geleistet, obschon er auch hier nicht bis zum letzten Ende vorgedrungen ist. In seinen pädagogischen Schriften (besonders Isidoneus germanicus, Diatriba de proba puerorum institutione Adolescentia) spricht er Gedanken aus, die bald nachher von den protestantischen Pädagogen aufgenommen und weiter entwickelt wurden: man solle die Jugend nur in nützlichen Dingen unterrichten, in dem was zum Heil der Seele, zum tugendhaften Leben, zum Wol des States und der Kirche dient. Wenn er sich indessen auch hie und da gegen das Disputiren über unfruchtbare logische Fragen ereifert, so gehört er doch noch, wie man gesehen hat, zu sehr dem Mittelalter an, um sich ganz aus den Fesseln der Scholastik zu befreien; bei seinen Reformvorschlägen hatte er weniger den philosophischen Unterricht im Auge, als den grammatischen und rhetorischen. Sein Bemühen ging zunächst auf Reinigung der lateinischen Sprache; dabei war es ihm aber nur um korrektere, elegantere Form zu tun, den Inhalt der Alten erkannte er nicht in seinem Wert als menschliches Bildungsmittel. Er hat schöne Stellen über den Nutzen der lateinischen Sprache, hat besonders in dem Isidoneus germanicus die damals üblichen schlechten Lehrbücher einer wolbegründeten Kritik unterworfen, hat einige kleine aber praktische Schriften über Grammatik und Rhetorik und Prosodie herausgegeben und in diese Dinge mehr Klarheit und Einfachheit gebracht; allein er machte noch eine arge Konfusion unter den lateinischen Autoren, indem er nicht bloß klassische empfahl, sondern auch solche der späteren Zeit und

selbst Übersetzungen. Sehr bezeichnend für seine Richtung und die seiner Freunde ist seine Abneigung gegen die heidnischen Dichter; wegen „der lügenhaften Fabeln und der frivolen Gedanken“ die sie enthalten, verbannte er sie aus den Schulen, höchstens dürfe man decorem verborum sententiarumque honestiorum ihnen entlehnen; und doch waren seine Gedichte voll mythologischer Reminiscenzen, die, auf die religiösen Gegenstände angewandt, den sonderbarsten Effekt hervorbringen. Nur Virgil nahm er von der allgemeinen Verdammung der klassischen Poeten aus. Die Dichter sollten bloß Christum und Maria besingen, Sittenregeln geben, gute Fürsten, Bischöfe, Schriftsteller loben; in den Schulen seien vornehmlich christliche zu erkären, besonders Prudentius, von dem er 1520 im Verein mit der Schlettstadter litterarischen Gesellschaft eine schöne, von einem Kommentar von Jakob Spiegel begleitete Edition veranstaltete, und Baptista Mantuanus, von dem er mehrere Schriften herausgegeben hat und von dem er sagte, seit tausend Jaren habe Niemand eleganter gedichtet. In unmittelbarer Anwendung der lateinischen Studien auf die Bedürfnisse der Kirche befasste er sich mit der Reinigung der kirchlichen Gesänge; er hatte bemerkt, dass sie vielfach verfälscht waren und dass die Geistlichen in ihrer Unwissenheit Prosa und Poesie nicht mehr unterscheiden konnten. Nachdem er 1499 einen Traktat de hymnorum et sequentiarum auctoribus generibusque carminum veröffentlicht, schrieb er einen interessanten Verbesserungsversuch einiger Gesänge, castigationes locorum in canticis ecclesiasticis et divinis officiis depravatorum. Ferner drang er auf das Studium der Geschichte; 1496 gab er sich zu Speier mit einer Bearbeitung der Chronik des Otto von Freising ab; seine Germania ist bereits oben angefürt; die in derselben aufgestellten falschen Behauptungen widerholte er in der Vorrede zu seiner Epitome rerum germanicarum; dieses Buch, das er nach den von dem Colmarer Canonicus Sebastian Murrho hinterlassenen Materialien verfasste, ist, obwol sehr unvollkommen, als erster Versuch einer deutschen Geschichte immerhin nicht one Interesse. Auch gab Wimpheling zwei historische Schriften des Bischofs Lupold von Bamberg aus dem 14. Jarhundert heraus. Sein Stil ist meist leicht und klar, ziemlich korrekt, zu Zeiten selbst elegant, lebhaft, witzig; es fehlte ihm nicht an einer natürlichen Beredsamkeit, doch leiden seine Reden an der weitschweifigen Emphase, die in jener Zeit den, das klassische Altertum one Wal und Selbständigkeit nachahmenden Humanisten eigentümlich war. Seine Poesie aber ist meist trocken, one Inspiration und Phantasie, sozusagen nur Übung in der lateinischen Versifikation, manchmal ein ungeschicktes Gemisch klassischer Floskeln und scholastischer Ausdrücke; bei seiner beschränkten Ansicht von den Gegenständen der Dichtkunst war es nicht anders zu erwarten. Er war überhaupt, so gelehrt er war und so zalreiche Bücher er gelesen hatte, kein produktiver, origineller Geist: in seinem mehr praktischen als spekulativen Streben war er mehr darauf bedacht, das Gute, was er bei Anderen fand, in weiteren Kreisen zu verbreiten, als die Ideeen, die seine Zeit bewegten, lebendig in sich zu verarbeiten und frei widerzugeben. Seine Schriften siud daher meist nur kurze Traktate mit Citaten angehäuft, die oft mehrere Seiten einnehmen. Nichtsdestoweniger übten sie, als Äußerungen eines besseren Sinnes, einen bedeutenden Einfluss aus; seine Wirksamkeit ist aber nicht bloß seinen litterarischen Produktionen zuzuschreiben, sondern großenteils auch seiner Persönlichkeit. Er lebte einfach, mäßig, glücklich im Umgang mit gleichdenkenden Freunden oder mit den Büchern, die ihm aus den Bibliotheken von Klöstern und Stiftern anvertraut wurden. Er floh alle Laster, die er den damaligen Geistlichen vorwarf, und übte alle Tugenden, die er ihnen empfahl. Er pflegte zu beten: „Du milder Jesus, sei gnädig mir armen Sünder, der ich des gemeinen Nutzens, der Einigkeit der Christen, der heiligen Schrift und der guten Erziehung der Jugend ein Liebhaber bin“. Dieses Gebet drückt sein ganzes Dichten und Trachten aus. Daher die hohe Achtung, in der er stand; längs des Rheins, von Basel bis Köln, war er von Bischöfen, Fürsten, Gelehrten gekannt und geehrt; die gefeiertsten Humanisten suchten seine Freundschaft; Hutten sagte von ihm: „Nur was heilig ist, umfassest du mit deinem Streben; was du schreibst ist reich an Frucht; Deutschlands Jugend verdankt dir viel, mir

selber haben deine Belehrungen häufig genützt". Reuchlin pries ihn als einen Grundpfeiler der Religion, und als er starb, spendete ihm Erasmus in einem Brief an Vlattenus das schönste Lob. In den Stürmen der Reformation ward sein Name nur selten mehr genannt; erst viel später wandte sich die Aufmerksamkeit ihm wider zu, und heute verdiente er eine ausfürlichere Bearbeitung, als es hier möglich war.

In den Amoenitates literariae Friburgenses (fascic. 2, Ulm, 1775) hat Riegger manches schätzbare Material zur Biographie Wimpheling's gesammelt; hier findet sich auch ein Verzeichnis seiner Werke, das indessen bei weitem nicht vollständig ist. Die zwei neuesten Schriften über W., von Wiskowatoff, Berlin 1867, und von Bernh. Schwarz, Gotha 1879, sind beide teils lückenhaft, teils unrichtig.

C. Schmidt.

Wimpina, Conrad [auch Conradus ex Fagis dictus Wimpina oder Conradus Coci Wimpinensis], ein angesehener katholischer Theologe an der Grenze des Mittelalters. Sein eigentlicher Name war Conrad Koch, sein Geburtsort Buchen im Odenwalde, wo sein Vater Lohgerber war. Sein Geburtsjar war etwa 1460. In Leipzig 1479 immatrikulirt, empfing er dort philosophische Vorbildung (1481 baccal.), scheint dann in Rom humanistische Studien betrieben zu haben. 1484 wird er magister an der Leipziger Universität, der er dann mehr als 20 Jare hindurch in steigendem Ansehen als Docent angehört hat. Sein Erstlingswerk „Praecepta augmentandae rhetoricae orationis commodissima et ars epistolandi" (1486 oder 1487) verrät noch in keiner Weise den nachmaligen Theologen, verwechselt vielmehr in der Behandlung des „genus scommaticum" in bedenklicher Weise Scherzhaftes und Schlüpfriges. Dann wendet sich Wimpina der Theologie zu. In Würzburg empfängt er die Priesterweihe, erhält bald auch ein Kanonikat in dem der Heimat nahe gelegenen Wimpfen am Neckar — daher der Beiname Wimpfinus, Wimpinensis, Wimpina. Er wird in Leipzig Mitglied des großen Fürstenkollegs, dem er von 1493—1504 als Probst vorstand. Nachdem er 1492 baccal., 1494 licent. theol. geworden, empfing er 1503 durch den päpstl. Legaten Raymund den Doktorhut. Seine litterarische Tätigkeit besteht zum Teil noch aus lateinischen Dichtungen: einem 1832 Hexameter zälenden Heldengedicht, welches die Taten des Herzogs Albrecht von Sachsen verherrlicht (Lips. 1497, neu herausgegeben von Chr. G. Wilisch, Altenburg 1725); sein Lobgedicht auf Stadt und Universität Leipzig gehört vielleicht noch früherer Zeit an (1483? neu herausgeg. von Eberhard, Leipzig 1802; charakterisirt von Geiger, Renaiss. u. Human., Berlin 1882, S. 472. 473). Schmeichlerische Übertreibungen, schwülstige Verwertung mytholog. Vergleiche, Vermischung der Geschichte mit den törichtsten Fabeln, dabei ein harter, oft nachlässiger Versbau beweisen, dass er zum Dichter nicht berufen war. Daneben schrieb er theol. Werke: „de ortu, progressu et fructu theologiae" als Einleitung zu Vorlesungen über Thomas von Aquino (vergl. Fortges. Samml. 1732, S. 18—20). Er versteigt sich hier zu dem Satze: „hoc studium [theologiae] si ex caritate processerit, etiam vi operis meretur ex congruo vitam aeternam; at si illud ipsum consideretur prout a Spiritu Sancto operante et virtuoso theologo cooperante, meretur etiam de condigno visionem beatificam". Ferner „de sex sophorum erramentis" (1493), in welcher Schrift besonders die Ausstellungen interessiren, die er an Aristoteles zu machen hat, wenn man sie mit Luthers bald nachfolgender Polemik gegen denselben Philosophen vergleicht. Neben der Lehre von der Ewigkeit der Welt ist es besonders der der Transsubstantiation hinderliche Satz „quod in eodem loco duo nequeant simul esse corpora, nec possit accidens absque subiecto subsistere". Sein Rektorat 1494 gab ihm Anlass, als Redner öffentlich hervorzutreten. Er zeigt als solcher eine respektable Belesenheit, seine Reden strotzen von Citaten und von der Geschichte oder der Fabel entlehnten Analogieen, auch an Pathos fehlt es ihm nicht; aber seine Latinität ist sehr mittelmäßig, sein Satzbau von ermüdender Schwerfälligkeit. In anderen Schriften beschäftigt er sich mit den Grenzgebieten zwischen Theologie und Naturwissenschaften: so besonders

mit der Frage „an animati possint coeli appellari", die er dahin beantwortet, dafs allerdings diejenigen Engel, welche Paulus virtutes nenne, die Bewegung und Leitung der Himmelskörper verrichteten; und da er einen weitgehenden Einfluſs der Himmelskörper auf die Menschen annimmt, so spricht er von speziellen Woltaten, welche wir den die Himmel bewegenden Intelligenzen zu verdanken haben. (Später schrieb er de fato, de signis et insomniis eorumque interpretationibus, de hypocrisi, superstitione et divinatione, Schriften, die für die Kenntnis des Aberglaubens jener Tage wertvoll sind, aber zugleich auch die abergläubischen Neigungen des Verfassers selbst bekunden.) Der Leipziger Zeit gehörten ferner seine Schriften de nobilitate Christi und panegyricus de Christi domini nostri, ecclesiae immaculatae sponsi zelosissimi . . sublimitate etc. an. Wenn man katholischerseits sich neuerdings auf diese Deklamationen beruft, um den Vorwurf Luthers Lügen zu strafen, dafs die Kirche des ausgehenden Mittelalters Christum nicht gekannt und verkündigt habe, so beweist man damit nur, dafs man jene Klage gar nicht verstanden; denn was hat Wimpinas rhetorisches Preisen der „sublimitas, admirabilitas, bonitas, clementia, amabilitas" Christi mit der von Luther vermifsten Predigt der beneficia Christi zu tun? zumal bei einem Theologen, welcher „ad beatam Virginem" in jenem trüben Gemisch von Kreaturvergötterung und antikisirender Mythologie singt: „nisi succurras, Acherontis ad undas — ultro praecipites rapimur". „Miserebere nobis . . ut . . meriti solamen Olympi — In Jovis aethereas possimus scandere sedes", der sich zu der Apostrophe versteigt: „O Jovis mater aeterni,.. tu rotas orbem, regis mundum, calcas Tartarum, tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa, . . o mundi domina!"

Als am Schluſs des Jares 1502 Kardinal Raymund mit seiner Aufforderung zum Türkenkriege auch nach Leipzig gezogen kam, begrüßte ihn W. namens der Universität und der Stadt mit pomphafter Ansprache als den christlichen Scipio, der den türk. Hannibal siegreich überwinde, sprach dabei das charakteristische Lob aus, dafs dieser Kardinal seine hohen Würden allein seinen eigenen Verdiensten zu danken habe, und pries ihn recht kurtisanisch als „alterum velut in terris Deum". — Eine interessante, noch näher zu durchforschende Fehde focht W. in den nächsten Jaren mit dem Wittenberger Prof. Martin Pollich von Mellerstadt aus, mit dem er gemeinsam bei der Gründung der Wittenberger Universität tätig gewesen war. Es war ein erstes feindliches Aufeinanderstoßen der beiden rivalisirenden Universitäten, zugleich ein erstes Scharmützel des Humanismus mit der Scholastik. Mellerstadts Behauptung „S. theologiae fons est ars poëtica", welche den Gegenstand der Kontroverse bildet, schillert dabei in so verschiedenen Farben, dafs es schwer fällt, den Streitpunkt zu fixiren. Bald scheint er der Dichtkunst nur das höhere Alter vindiziren zu wollen, bald versteht er unter Poetik die ratiocinatio, das allgemeine Erkenntnisvermögen, one welches keine Wissenschaft, also auch nicht die Theologie, zustande kommen könne, bald weist er darauf hin, dafs Gott selbst in seiner Offenbarung sich der Mittel der ars poetica bediene, der Bilder, Gleichnisse u. s. w., die Propheten „dichten" (fingunt — er braucht sogar den Ausdruck mentiri), ja, das Unsichtbare kann dem Menschengeist eben nur poetisch, d. h. durch Symbol und Sinnbild, erschlossen werden: neben dem Selbstgefül des Humanisten, welcher in der Theologie nicht mehr die unumschränkte Monarchin der Wissenschaften anerkennen will, regen sich allerlei moderne, aber in ihrer Tragweite noch nicht verstandene Gedanken. W.'s Gegenrede eifert in mehreren Streitschriften für das Alter und die einzigartige Würde der Theologie mit zum Teil wunderlichen Argumenten; so verficht er die Kabbala als von Mose mündlich tradirte, von Esra endlich aufgezeichnete göttliche Offenbarung und rekurrirt auf die von Adam selbst niedergeschriebene Schöpfungsgeschichte. Interessant ist, dafs er im polemischen Eifer gegen die Poesie die Inspiration der poetischen Bücher des A. T.'s lediglich auf den Inhalt beschränkt; für die Psalmen ist David nur Aufzeichner der ihm inspirirten heil. Stoffe, seine Hofpoeten haben dann diesem die erforderliche dichterische Form gegeben — man sieht, von Poesie verstand W. nichts. Die Fehde, in welcher beide Teile, je we-

niger sie sich gegenseitig verständlich machen konnten, um so leidenschaftlicher sich erhitzten und einander beschimpften, endete resultatlos mit W.'s Übersiedelung an die neuzugründende Universität Frankfurt a. O. Am 4. Okt. 1505 wurde diese von Joachim I. eröffnet, W. wurde ihr erster Rektor. Auch Kanonikate in Brandenburg und Havelberg fielen ihm zu: er stand auf der Höhe seines Ruhmes. Er ließ es sich angelegen sein, Studenten zur neuen Hochschule herbeizulocken. Pathetisch ruft er in seinem Ausschreiben aus: „en huc venere templa Minervae!" und empfiehlt Frankfurt als eine von Ceres und Bacchus (!) reich gesegnete Stadt (Riedel, Cod. dipl. Brand. XXIII, 322 f.). Um theologische Disputationen in Fluss zu bringen, verfertigte er hier 1508 seine Epithoma . . amplectens varia . . problemata, ein interessantes Dokument der spinösen und abstrusen metaphysischen Probleme, an denen die Scholastik noch in ihren letzten Vertretern ihre besondere Freude fand. Als Joachims Bruder, der nachmalige Kardinal Albrecht die Priesterweihe empfing, wurde W. dazu ausersehen, in der Berliner Marienkirche die Beglückwünschungsrede zu halten (Quasimodog. 1513). Er pries hier in großen Worten die priesterliche Vollgewalt, welche das sacr. ordinis verleihe, die Gewalt durch welche „unius homuncionis modicis verbis inter consecrandum prolatis summus, immobilis, immutabilis ad ima, perinde ac mobilis mutabilisque ad nos usque traducatur".

Noch ehe W. öffentlich als Gegner Luthers im Ablassstreit hervortrat, fand dieser Anlass, sich gelegentlich mit ihm zu beschäftigen. Es handelte sich um das trinubium D. Annae. 1517 hatte der nach Zwickau berufene Prediger Joh. Wildenauer (Sylvius Egranus) gegen die Legende gepredigt, welche von der hl. Anna berichtet, dass sie drei Ehemänner, Joachim, Kleophas und Salome (!) gehabt, von deren jedem sie eine Maria geboren*). Bereits am 20. Dezember 1517 wusste Luther davon, dass W. gegen Egranus als Verteidiger der Legende aufzutreten gedenke. Auf Spalatins Bitte gab er sein Votum über diese damals mehrfach verhandelte Frage dahin ab, es seien außer der Jungfrau Maria nur noch 2 Marien in den Evangelien genannt, Maria Jacobi (= Maria Cleophae) und Maria Magdalena. Salome sei kein Mannes-, sondern ein Frauenname und bezeichne die Mutter der Zebedaiden. Maria Jacobi sei eine Schwester der Jungfrau Maria, sie werde von Marcus „a filio" M. Jacobi und von Johannes „a marito" **) M. Cleophae genannt. Im Übrigen sprach er sein Missfallen darüber aus, dass man über einen so unwesentlichen Punkt öffentlich streite (Enders, Briefwechsel Luthers, I, 133)***). Im folgenden Jare veröffentlichte W. seine Schrift „De divae Annae trinubio eiusque generosa trium filiarum et nepotum propagine asservendis", in welcher er sich vergeblich abmüht, die Legende exegetisch zu rechtfertigen. (Vergl. Falk, Die Verehrung der hl. Anna. Katholik 1878, I.) Inzwischen war der Ablassstreit ausgebrochen. Tetzel, W.'s Schüler von Leipzig her, veröffentlichte noch am Ende des Jares 1517 von Frankfurt aus 106 (später von W. auf 78 reduzirte) Gegenthesen, die er sich anheischig machte, an der Universität in öffentlicher Disputation zu verteidigen (lat. in Opp. var. arg. Erl. Ausg. I, 296—305, deutsch bei Gröne, J. Tetzel S. 81—88). In schroffem Gegensatz gegen L. wird hier jene Ablasstheorie verfochten, welche einen Naßlass nicht nur der kirchlichen Censuren, sondern auch der von der göttlichen Gerechtigkeit auferlegten Strafen verheißt (Th. 63), eine Umwandlung ewiger Strafen in zeitliche und die Ausdehnung der Wirkungen des Ablass auf die

---

*) Versus memoriales: Anna viros habuit Joachim, Cleophe Salomeque.
Tres parit: has ducunt Joseph, Alphaeus, Zebedaeus.
Christum prima; Joseph, Jacobum cum Simone, Judam
Altera; quae restat, Jacobum parit atque Johannem.

**) So ist zu lesen, nicht, wie auch Enders noch druckt, „a Maria".

***) Es ist in jedem Worte unwahr, was der katholische Biograph W.'s, Mittermüller, darüber schreibt: „L., der an W. bereits einen energischen Gegner kennen gelernt hatte, mochte die Gelegenheit nicht vorüber gehen lassen, mit ihm anzubinden u. s. w."

Seelen im Fegfeuer behauptet (47. 53), also auch die Erspießlichkeit, für Andere, für Verstorbene Ablassbriefe, und zwar „absque contritione“ zu erwerben (64). Und zwar genügt ein sehr geringer Grad von Reue (minima contritio) zur Vergebung der Sünden und zur Umwandlung ewiger Strafen in zeitliche, wenn Bußsakrament und Ablaß hinzutreten (30), wogegen auch die vollkommenste Reue one Ablass nicht genügt, um von Schuld und Strafe schnell und vollkommen befreit zu werden (65). Als Verfasser dieser Thesenreihe hat man sofort W. bezeichnet. Luther schreibt an Lang 21. März 1518: „Doctor Conradus W. ab omnibus clamatur autor illarum Positionum, et certum habeo ita esse“ (Enders I, 170). Ebenso unterscheidet er in öffentlicher Druckschrift Tetzel als den, cuius titulo vulgantur, von W. qui eas conflavit (Weimar. Ausg. I, 532). Unterstützt wird diese Annahme dadurch, dass W. selbst die Thesen, one einen andern Autor kenntlich zu machen, in sein Werk Sectarum . . Anacephalaeosis, Francof. 1528 fol. 40ᵇ f. aufgenommen hat. Die Wittenb. Ausg. der Werke Luthers bringt sie mit der Schlussbemerkung „Autore D. Conrado W.“ Auch Leutinger Opp. I, 33 berichtet über Tetzel: „themata, quorum tamen auctor non erat, suo sub nomine longe lateque spargit“. Trotz Grönes Versuch, Tetzels Autorschaft zu retten (S. 74—81), wird somit wol als das Warscheinlichste bestehen bleiben, was alsbald die öffentliche Stimme darüber geurteilt hat. Ein Änliches gilt von einer 2. Reihe von 50 Thesen (Opp. var. arg. I, 306—312; Gröne S. 110—114), welche erst Anfang Mai 1518 ausgegeben sein können (vgl. Gröne, S. 105; Kolde, Luther I, 376). Wie W. so als einer der frühesten litterar. Gegner L.'s erscheint, so hat er die nachfolgenden Jare zu intensiver Widerlegung der lutherischen Lehre verwendet. Freilich erst 10 Jare später, 1528, trat er mit seiner Gegenschrift an die Öffentlichkeit, aber sie war auch unzweifelhaft das Produkt anhaltender Studien und angestrengter geistiger Arbeit. Sie stellt, wie schon ihr Titel „Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum ab origine ferme christianae ecclesiae . . Anacephalaeoseos . . librorum partes tres“ beweist, das Luthertum als den Sammelpunkt der Sekten und Lehrirrtümer aller Zeiten dar. Die neuen Verfürer rüren nur wider die Irrtümer auf, über welche die Kirche schon längst ihr Verdammungsurteil gesprochen hat. Und alle Häresie richtete sich im Grunde gegen **die Kirche** als göttliche Stiftung. So weiß er die Lutheraner selbst mit den Arianern in Gemeinschaft zu bringen: denn wie diese das himmlische Haupt der Kirche antasteten, so jene das irdische Haupt, das göttlich instituirte Papsttum. Besonders stellt er die (neuerdings ein spezielles Interesse gewärende) Genealogie auf: Wiclif, Vater des Hussitentums, und dieses Quelle der lutherischen Ketzerei. Ebenso leben in L. die Irrtümer des Erfurters Joh. von Wesel und des Gröningers Joh. Wessel wider auf. Sogar die antinomistischen Greuel eines Amalrich sieht er in L.'s Lehre, dass dem Gläubigen die Sünde nicht mehr zugerechnet werde, neu erstehen. Seine Schrift ist eine der vollständigsten Gegenschriften, die auch von einem gewissen überzeugungsvollen Pragmatismus durchdrungen ist. Mit Recht hat Lämmer in seiner Darstellung der vortridentinischen kathol. Theologie von ihr reichlichen Gebrauch gemacht. Vom päpstlichen Primat lehrt W., dass naturnotwendig der Papst über dem Kaiser stehe und dass ihm nicht nur eine Lehrgewalt, sondern auch eine Vollzugs- und Strafgewalt zukomme. Die Opfertheorie der Messe stützt er mit dem exeget. Funde, dass ja in dem „hoc facite“ der Einsetzungsworte „facere“ nach Virgil und anderen klassischen Gewärsmännern die Bedeutung „opfern, darbringen“ habe. Bringt ihn aber eine Schriftstelle in Verlegenheit, so hilft der Kanon, dass die Theologie nicht auf die Grammatik, sondern auf die Kirche gegründet werden müsse. (Siehe die ausfürl. Reproduktion der Schrift bei Mittermüller S. 135—165. 257—285.)

Über seine späteren Frankfurter Jare fehlt es so sehr an Nachrichten, dass manche (wie z. B. Döllinger, Die Reformation, 2. Aufl., I, 633) ihn bald nach Beginn der Reformation von Frankfurt hinweg, man weiß nicht wohin? ziehen lassen. Im Cod. dipl. Brand. kommt sein Name nach 1522 (III, 125) nicht mehr vor. Da er aber 1530 als Theologe Joachims I. nach Augsburg zieht, so ist

es warscheinlich, dass er bis dahin in unveränderter Stellung in Frankfurt gelebt hatte. Über seine Reise zum Reichstag siehe einen für die Stimmung der Kurbrandenburger interessanten Bericht in „Briefwechsel des J. Jonas“ I, 178. Als wärend des Reichstages one Luthers Wissen die 17 Schwabacher Artikel durch einen Koburger Drucker veröffentlicht wurden, verfasste W. in Gemeinschaft mit seinen Brandenburger Gefärten Mensing, Redorfer und Elgersma schleunigst seinen „Christlichen Unterricht gegen die Bekenntniß M. Luthers“, in welchem er den günstigen Eindruck, den diese Artikel hervorbringen konnten, dadurch zu paralysiren suchte, dass er seinem kurfürstl. Herrn zu bedenken gibt, L. habe hier viel hundert aufrürerische und verfürerische Artikel, die er sonst lehre, listiger Weise ausgelassen. L.'s ware Lehre richte Gotteslästerung, Unzucht, Eidbruch, Empörung u. dergl. an. Die Schrift ist widerabgedruckt in Erl. Ausg. 2. Aufl. 25, 345—355. Unter den kath. Theologen, die nach Vorlegung der Conf. Aug. mit Ausarbeitung der Confutatio betraut wurden, befand er sich auch, ebenso unter den zur Disputation über eine Widervereinigung berufenen; doch scheint der Greis neben den jüngeren Männern hier nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Am 12. Okt. treffen wir ihn noch in Augsburg an, dann Ende Dezember mit Kurfürst Joachim zusammen in Köln, wo Ferdinand zum römischen König proklamirt werden sollte. Er war wol zwischenein kaum nach Frankfurt zurückgekehrt gewesen. Und auch von Köln aus wird er die Universitätsstadt nicht widergesehen haben. Denn am 17. Mai 1531 stirbt er im Kloster Amorbach (zwei Meilen von seinem Geburtsort Buchen entfernt), also warscheinlich bei einem Besuche in der Heimat, oder wollte er den Lebensabend in klösterlicher Stille verleben? Kurz zuvor hatte er noch in dem Kölner Dominikaner Romberg v. Kyrspe*) einen Freund gefunden, der die Sammlung und Herausgabe seiner verstreuten Werke ihm zugesagt hatte.

W.'s Schriften findet man der Mehrzal nach in folgenden drei Werken: 1) die gegen Luther gerichteten nebst einigen anderen in der schon erwänten Anacephaleosis, Francf. 1528; 2) seine Leipziger Arbeiten in der von Romberg von Kyrspe besorgten „Farrago miscellaneorum“, Coloniae apud Jo. Soterem, 1531, fol., 3) seine Reden in „Orationum sive sermonum liber unus“, ebendaselbst Fol. Zalreich sind die Einzeldrucke seiner früheren Schriften, die Sammelausgabe enthält diese mehrfach in veränderter Gestalt.

Litteratur: Scriptorum insignium, qui in celeberrimis, praesertim Lipsiensi, Wittenbergensi . . . Academiis . . . floruerunt, Centuria . . . in lucem edita a Joach. Joh. Madero, Helmaestadi 1660 [ein weder völlig korrekter, noch vollständiger Abdruck der Wolfenbütteler Handschrift Aug. 22. 8 von 1514, für deren Verfasser Zarncke mit Unrecht Wimpina selbst angesehen hat.] Wilisch in seiner Ausgabe des Commentar. poët. de Alberti animosi expeditionibus bellicis, Altenb. 1725. Becman, Notitia Acad. Francof. Küster in Seidels Bildersammlung S. 33—35. Zedler, Univ.-Lex. LVII, 1748, Sp. 412—419. Rotermund, Gesch. der Augsb. Conf., Hannover 1829, S. 483—88, mit reichhaltigem Schriftenverzeichnis. Lämmer, Vortrid. kathol. Theologie, Berlin 1858, S. 30 f. u. ö. Mittermüller in Zeitschr. Katholik 1869, Juni- bis Oktoberheft (wertvoll durch ausfürliche Auszüge aus den Schriften W.'s). Zarncke, Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig, in: Abhandl. der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, III, S. 525. 526. 914.

G. Kawerau.

Winckler, Johann, der treueste, bedeutendste und besonnenste Gesinnungsgenosse und Freund Philipp Jakob Speners, ward am 13. Juli 1642 in einer Mühle zu Gölzern, nahe bei Grimma, geboren. Er wuchs in den drückenden

*) Eine Biographie dieses eifrigen Herausgebers von Schriften katholischer Streittheologen siehe in theologische Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Pred.-Verein V. Elberfeld 1882, S. 93 bis 98.

Zeiten vor und nach dem Ende des 30järigen Krieges auf und mufste als Knabe das wenige Vieh seines armen Vaters hüten. Die Eltern, besonders die fromme Mutter, hatten aber früh gelobt, ihn dem geistlichen Stande zu widmen. Er besuchte seit dem Jare 1651 die Schule zu Grimma, seit 1656 die Thomasschule in Leipzig und von 1659 bis 1661 die dortige Universität, mufste aber dann seiner Armut wegen sein Studium unterbrechen und in Grimma Privatunterricht geben. Im J. 1664 ward er in Jena Magister; er begann sodann in Leipzig Privatvorlesungen zu halten; hier zeichnete er sich auch schon durch seine Predigten aus. Nach einigen Jaren erwälte ihn der Herzog Philipp Ludwig von Holstein-Sonderburg zum Hofmeister seiner Söne, und mit einem derselben ging er 1668 nach Tübingen, wo er 3 Jare verweilte. Schon auf der Reise dahin wird er die Bekanntschaft mit Philipp Jakob Spener, der damals Senior in Frankfurt am Main war, gemacht haben, eine Bekanntschaft, die für die Richtung seines Lebens entscheidend ward. Als Winckler im Jare 1671 von Tübingen in sein erstes geistliches Amt nach Homburg vor der Höhe berufen wurde, war es Spener, der ihn, „seinen alten bewärten Freund", in Frankfurt ordinirte. Schon im Jare 1672 ward er Superintendent in Braubach und 1676 Hofprediger in Darmstadt; darauf 1678 Pastor in Mannheim und 1679 Superintendent in Wertheim. In Frankfurt, wo er in diesen Jaren widerholt Speners Hausgenosse war, hatte Winckler den lebhaftesten Eindruck von dem Segen empfangen, der auf dessen Privatkonventen ruhte. Als er nun in Darmstadt Hofprediger geworden war, hielt er nach Speners Vorbilde selbst solche Privatkonvente, welche die lebhafteste Teilnahme, aber auch einen nicht minder lebhaften Widerspruch fanden. Namentlich dem Oberhofprediger Menzer einem Onkel seiner Frau, gereichten sie zum schwersten Anstoß, sodafs er Winckler bewog, Darmstadt zu verlassen. Dieser folgte einem Rufe des Kurfürsten von der Pfalz nach Mannheim; wegen der Unannehmlichkeiten, die er hier infolge davon hatte, dafs seine Kirche zugleich von den Reformirten gebraucht wurde, gab er auch diese Stelle bald wider auf. Einer Empfehlung Speners verdankte er dann den Ruf nach Wertheim, wo er in den Jaren 1679 bis 1684 eine ruhige und gesegnete Wirksamkeit übte. Aber auch dort sollte er nicht bleiben; am 31. August 1684 ward er widerum auf Speners Empfehlung einstimmig zum Hauptpastor zu St. Michaelis in Hamburg gewält. Hier ist er dann bis zu seinem Tode (1705) geblieben; seit dem J. 1699 stand er als Senior an der Spitze des hamburgischen Ministeriums. In Hamburg war Winckler in eine sehr zalreiche Gemeinde und auf einen Boden getreten, der durch bürgerliche Unruhen auf das tiefste unterwült war und auf dem nun auch die kirchlichen Gegensätze jener Zeit die Gegner zu erbittertem Kampfe erregten. Über diese Kämpfe wie überhaupt zu dem Folgenden vgl. das in den Artikeln Horbius Bd. VI, S. 314 ff., und Mayer Bd. IX, S. 443 ff. Mitgeteilte. Winckler hat mit christlichem Heldenmut in diesen Kämpfen gestanden, aber auch niemals die christliche Sanftmut und Demut verleugnet. Seine würdige und sachliche Predigtweise, verbunden mit eindringlicher Beredtsamkeit (Spener selbst stellte ihn in dieser Hinsicht weit über sich) sicherte ihm in dieser unruhigen Zeit bei den zalreichen Zuhörern, die aus der ganzen Stadt sich um ihn sammelten, den gesegnetsten Einfluſs; er hat aber auch im Kampfe mit den zügellosen Demagogen sein Leben verzehren müssen und hat das Ende dieses Kampfes nicht erlebt. Kaum war Winckler in Hamburg, als, von ihm empfohlen, auch Horbius dahin als Pastor zu St. Nicolai berufen ward. Diesen Freunden und Gesinnungsgenossen trat aber bald der erbitterte Feind Speners, Johann Friedrich Mayer, gegenüber, der im Jare 1686 Pastor zu St Jacobi ward. Der erste Kampf, den Winckler mit diesem zu bestehen hatte, betraf das Theater, welches Winckler nach Spenerschen Grundsätzen entschieden verwarf, wärend Mayer es verteidigte und deshalb Winckler auf das bitterste angriff (1687 und 1688). Ein viel bedeutenderer Streit entbrannte aber, nachdem ein Freund von Winckler und Horbius, Abraham Hinckelmann (vgl. Bd. IX, S. 444), Pastor zu St. Katharinen geworden war (Nov. 1688), über den sog. Religionseid. Der Senior, Samuel Schultz, ein leidenschaftlicher Vertreter der lutherischen Orthodoxie

und erbitterter Feind aller Spenerianer, legte am 14. März 1690 im Konvente des Ministeriums einen eidlichen Revers gegen alle Schwärmer vor, durch welchen, one sie zu nennen, vornehmlich Speners Anhänger getroffen werden sollten. Winckler hatte sich durch die zweideutige Fassung dieses Reverses anfangs täuschen lassen und, sofern seine Privatkonvente nicht dadurch gestört werden sollten, seine Unterschrift gegeben, nahm sie aber zurück, als er die Sache nach seiner zarten Gewissenhaftigkeit ernster erwog und als Horbius und Hinckelmann die Unterschrift verweigerten. Mayer ward nun der Verfechter des Religionseides und wusste von mehreren Universitäten responsa für denselben auszuwirken, wärend neben mehreren anderen Theologen auch Spener in einem bündigen responsum und in den Schriften „die Freiheit der Gläubigen vor dem Ansehen der Menschen in Glaubenssachen" und „Sieg der Warheit und Unschuld" sich gegen denselben erklärte. So entspann sich ein erbitterter Streit Mayers mit Spener (1691 und 1692), der sodann, als Horbius durch eine Unvorsichtigkeit (vergl. Bd. VI, S. 315 unten) Mayer dazu Gelegenheit gegeben hatte, in Hamburg als Kampf Mayers gegen Horbius fortgefürt wurde und hier bürgerliche Unruhen veranlasste. Winckler und Hinckelmann hatten beide, was Mayer so erregt hatte (Horbius hatte einen mystischen Traktat verteilt), auch missbilligt, als aber Mayer, der Senior Schultz und ihre Gesinnungsgenossen immer ungemessener Horbius angriffen, trat Winckler zuerst in vier Predigten: „Der unrechtmäßig verquäkerte gute Lutheraner", vom 25. April bis 16. Mai 1693 gehalten, für Horbius in die Schranken, später auch Hinckelmann, doch anfangs mit mehr Zurückhaltung. Beide aber vermochten es nicht, zu verhindern, dass am 24. November Horbius aus der Stadt verwiesen ward und dass im Januar 1694 Frau und Kinder ihm folgen mussten. Mit diesem unrühmlichen Siege über Horbius gab Mayer sich jedoch nicht zufrieden; er wandte sich jetzt nur noch eifriger gegen Winckler und Hinckelmann. Eine Flut von Streitschriften erschien in den nächsten Monaten; doch hielt sich Winckler tunlichst zurück. Endlich gab er mit Hinckelmann eine etwas größere Schrift heraus, die aber vornehmlich von ihm verfasst ist, in der die ware Ursache dieses Streites ruhig und klar dargelegt ist: „Gründlicher Beweis, dass . . . . . in der Streitsache mit Pastor Horbio keine Gefar der Verlierung reiner und wahrer Lehre . . . gewesen . . . sei". Diese Schrift ist vom 28. Febr. 1694 unterzeichnet; im März beschlossen die kirchlichen Behörden, sie drucken zu lassen. Mayer war außer sich; trotz seiner Gegenschrift war jedem Urteilsfähigen klar, auf welcher Seite das Recht war. Der Streit selbst endete dann schließlich infolge eines kaiserlichen Mandates damit, dass der Rat eine allgemeine Amnestie befahl, Juni 1694.

Als im Jare 1699 der Senior Schultz gestorben war, ward Winckler vom Senate zum Senior erwält (am 31. August 1699; nach anderer Angabe schon am 7. Juni 1699). Mayer fülte sich nun in Hamburg nicht mehr wol, da er das Ministerium nicht mehr leiten konnte, und nahm einen Ruf nach Greifswald an. Von hier aus erregte er den bekannten Streit über die renovatio vocationis, der bis zum Jare 1704 dauerte, vergl. Band IX, S. 446. Der Heldenmut, die Entschiedenheit und die Sanftmut, mit welchen Winckler in diesem Streite erscheint, müssen unsere Bewunderung erregen. Aber in diesen Kämpfen verzehrte sich auch seine Kraft; ein Jar später, am 5. April 1705, ist er gestorben.

Als Prediger hat Winckler nach dem einstimmigen Zeugnis seiner Zeitgenossen wenige seinesgleichen gehabt, obgleich seine Predigten jetzt wegen der eingeschalteten Exkurse schwer zu lesen sind. Für den Druck arbeitete er manche Predigt bis zu einer Länge von 100 und mehr Seiten aus, so dass eine theologische Abhandlung daraus ward. Als Gelehrter zeichnete er sich besonders in der Exegese und biblischen Theologie aus, wie denn A. H. Francke, um seine und Edzardis Privatvorlesungen zu hören, nach Hamburg gekommen ist. Frühe trat er als entschiedener Vertreter der Spenerschen Grundsätze auf in „Bedenken über Kriegsmanns Symphonesis oder Büchlein von einzelnen Zusammenkünften der Christen, Hanau 1679", und „Antwort auf Dilfelds Gründliche Erörterung der

Frage von den Privatzusammenkünften, Hanau 1681"; aber auch in Hamburg noch, wo er, wie in Wertheim, Privatkonvente hielt, hat er diese gegen einen wider dieselben gerichteten Angriff verteidigt in: „Sendschreiben an D. Hannekenium, Hamburg 1690". Doch folgte Winckler seinem Freunde Spener nicht unbedingt, sondern wusste sich eine freie und selbstständige Stellung zu bewaren, wie sich das namentlich in der Angelegenheit des schwärmerischen Fräuleins von der Asseburg zeigte, in welcher Winckler weit besonnener als Spener urteilte. „Schriftmäßiges Bedenken", Hamburg 1692. Wie Spener, erwarb sich Winckler die größten Verdienste um die Schule, deren mehrere auf seinen Antrieb teils erweitert (die Paßmannische), teils gestiftet wurden (die Rumbaumsche, Wincklersche, Wetkensche, Dunkesche). Im Wincklers Hause hat A. H. Francke sich zur Stiftung des Halleschen Waisenhauses vorbereitet (1688). In demselben Jare 1688 hat Winckler den Plan zu einer Bibelgesellschaft entworfen und auch die Hand ans Werk gelegt, indem er mehrere Ausgaben der Bibel auf seine eigenen und seiner Freunde Kosten herausgab. Zu einer Ausgabe des griechischen N. T. mit danebenstehender deutscher Übersetzung, die im Jare 1693 zu Lüneburg erschien (2. Aufl. 1702), schrieb Winckler die Vorrede; wieweit er selbst an dieser Ausgabe beteiligt ist, ist nicht ersichtlich. Als Senior flößte er der hamburgischen Kirche einen neuen Geist ein; auf seinen Betrieb wurde eine neue Liturgie entworfen, das erste feste Gesangbuch (von Mayer redigirt) herausgegeben und ein ordentliches Kandidatenexamen eingefürt. Überblicken wir sein ganzes Leben und Wirken, so können wir nicht umhin, die unermüdete Tätigkeit, die herzliche Frömmigkeit und den christlichen Heldenmut, die dieser warhaft große Mann in einer Zeit schwerer Anfechtung bewiesen hat, in hohem Grade zu bewundern.

Sechs Söne Wincklers wuchsen heran und gelangten alle in geachtete Stellungen. Sein ältester Son, Johann Friedrich Winckler, geboren zu Wertheim 13. Dezember 1679, ein Schüler Edzardis und Hiob Ludolfs, zeichnete sich als Orientalist aus, ward im Jare 1704 Professor der orientalischen Sprachen am Hamburger Gymnasium, 1712 Pastor zu St. Nicolai, 1730 Senior, † 24. Oktober 1738. Ein Son von diesem, Johann Dietrich Winckler, ebenfalls ein in seiner Zeit hochgeschätzter Theologe und fleißiger Schriftsteller, ward geboren zu Hamburg am 27. Dezember 1711, wurde 1736 Professor am Gymnasium, 1744 Superintendent in Hildesheim, 1758 Pastor zu St. Nicolai in Hamburg, 1779 Senior, † 5. April 1784.

Johann Wincklers Leben ist ausfürlich dargestellt in: „Johann Winckler und die hamburgische Kirche in seiner Zeit (1684—1705), nach gleichzeitigen, vornehmlich handschriftlichen Quellen von Dr. Joh. Geffcken", Hamburg 1861, 8°, 445 S. Vgl. außerdem hamburgisches Schriftstellerlexikon VIII, S. 65 ff.; hier auch S. 86 ff. und S. 76 ff. über den Son und den Enkel.

J. Geffcken † (Carl Bertheau).

Windesheim oder Windesem, holländisches Kloster der regulirten Chorherren und berühmt als Stammsitz einer ziemlich weit verzweigten Kongregation von reformirten Klöstern, blühend im Anfange und in der Mitte des 15. Jarhunderts. Die Geschichte dieses Klosters und dieser Kongregation ist geeignet, uns einen Blick in die reformatorischen Bewegungen zu eröffnen, wie sie endlich auch auf deutschem Boden sich geltend machten, als Schatten der zukünftigen Dinge, nachdem sie in anderer Gestalt schon früher oder wenigstens gleichzeitig in England, Frankreich, Böhmen und selbst in Italien aufgetreten waren. Das Kloster Windesem stand nämlich in engster Beziehung zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben, deren Genossenschaft im Laufe des 14. Jarhunderts den mächtigen Anregungen des evangelisch gesinnten Gerhard Groot ihre Entstehung verdankte (s. d. Art. Bd. V, S. 96). Vor seinem Tode, so erzält uns der Chronist von Windesem, der als Mönch daselbst sich aufhaltende Bruder Johannes Busch (Chr. Wind. S. 19 ff.), gab Gerhard Groot seinem Schüler und Nach-

folger Florentius Radewins und den übrigen Genossen, welche sich um ihn zusammengefunden, als seinen Rat und Wunsch zu erkennen, dass sie in der Errichtung eines Klosters einen Halt- und Sammelpunkt für die Brüder und Schwestern, welche sich zunächst durch seine (Groots) Persönlichkeit angezogen gefült hatten, suchen sollen. Auf die weitere Frage nach dem Orden, dem sie sich anschließen sollen, habe Groot bereits auch unter Verwerfung anderer Vorschläge den Orden der regulirten Chorherren genannt als den geeigneten. Dieser Bericht, für dessen Urkundlichkeit im Einzelnen natürlich nicht wol zu bürgen ist, ist doch jedenfalls sehr signifikant. Die Motivirung des Rates damit, dass die Brüder einen Haltepunkt an einem Kloster nötig haben, hat offenbar nicht allein an den Erfarungen seine Grundlage, welche Groot zu machen hatte, sondern ist von Busch niedergeschrieben auch unter der Beleuchtung der Geschichte einer bedeutend späteren Zeit. So frivol die Angriffe waren, welche der Mönch Grabow auf dem Costnitzer Konzil wider das Institut der Brüder vom gemeinsamen Leben erhob, so lässt sich doch nicht leugnen, dass nach dem Maße der damaligen Zeitvorstellungen eine gewisse Warheit in denselben lag. Eine freie, nicht irgendwie statutarisch geregelte Gemeinschaft war ein Unding für diese Zeitvorstellung. Auch der freiere evangelische Geist schien nur in gesetzlichen Formen Aufnahme finden zu können. Die bloße bona voluntas bot kein Genüge. Ein Gefül davon muss nicht nur im Volke, muss bei den Brüdern selbst zum Teil gelebt haben. Das Evangelische an ihnen war noch nicht stark genug, um ganz auf eigenen Füßen zu stehen, in seiner eigentümlichen Gestalt sich geltend zu machen. Wärend so einerseits in dem Rate, überhaupt durch Gründung eines Klosters einen Haltepunkt zu gewinnen, der römische gesetzliche Geist sich ausspricht, an dem auch diese Brüder noch krankten, zeigte sich der Einfluss des evangelischen Elements in dem weiteren Rat, sich nach dem Orden der regulirten Chorherren einzurichten. Gegen Annahme der Karthäuser Regel hatte Groot einzuwenden, dass nach derselben die Brüder zu sehr von den Menschen abgeschieden würden. Er wollte also den Einfluss der Brüder auf die Welt nicht beschränkt sehen. Gegen die Annahme der Regel der Cisterzienser aber hatte er die Einwendung zu machen, dass dieselbe satis gravis sei. Es sollte nach seiner Anschauung von klösterlichem Leben und klösterlicher Zucht nicht mehr zur Anwendung kommen, als was eben zum Begriff eines Ordens überhaupt gehörte, die 3 vota substantialia, Keuschheit, Armut, Gehorsam. Indem Groot daneben nur noch die Liebe als besonderes wichtiges Gebot hervorhob, zeigte er auch damit, dass sein Standpunkt nicht eben nur der gewönlich mönchische sei. Wie er selbst als Prediger und Seelsorger seine besondere Bedeutung hatte, so schrieb auch der Orden der regulirten Chorherren der neuen Pflanzung eine besondere Richtung auf diese Tätigkeit vor, und nicht minder lag auch in der Erwälung des Augustinus zum Schutzpatron ein ganzes theologisches Bekenntnis. An der Bedeutung des Dargestellten ändert es, wie gesagt, nichts, wenn auch nicht Groot selbst diese Erwägungen schon geltend gemacht haben sollte. Jedenfalls spricht sich in der Darstellung Busch's das Selbstbewusstsein des Ordens über sein Wesen, seinen Ursprung und Zusammenhang mit dem Geiste Groots selbst aus. Zwei Jare nach dem im Jare 1384 erfolgten Tode Groots wurde sein letzter Wille ins Werk gesetzt nach Beratungen, wie sie von Florentius Radewins und den hauptsächlichen mit ihm verbundenen Brüdern eingehend gepflogen wurden, und nachdem längere Zeit ein geeigneter Punkt zur Errichtung eines Klosters gesucht worden war. Ein Bürger aus Zwolle in Seeland, Berthold ten Have, durch Gerhard Groot einst bekehrt, schenkte sein Erbgut Windesem im Werte von mehr als 3000 Gulden zum künftigen Kloster, und im Namen desselben nahm Heinrich von Wilsem aus Kempen die Gabe entgegen. Weitere Schenkungen kamen hinzu (Chron. Windes. S. 28 f.), und so wurde denn im Jare 1386 in Windesem, Parochie Zwoll, in der Diözese Utrecht, deren Bischof Florentius mit Interesse, wie es scheint, die neue Stiftung verfolgte, das Kloster eröffnet. Es waren sechs Brüder, die sich hier zusammenfanden, darunter Johannes von Kempen, der ältere Bruder des Thomas und der frühere Eigentümer von Windesem, Berthold ten Have. Wie es scheint (vergl.

Chron. Windes. S. 40) war es nicht sowol ein freier Entschluss, welcher gerade diese sechs zu den ersten Genossen des entstehenden Klosters machte, sondern sie waren förmlich von der Gemeinschaft der Brüder dazu auserwält und abgeordnet, wärend sich ihnen dann freilich andere Brüder anschlossen. Gebäude fanden sich für den Zweck des Klosters in Windesheim noch nicht vor. Die Brüder mussten in dem Gehöfte eines Hintersassen Wonung nehmen und errichteten sich dann zunächst Hütten von dem einfachsten Fachwerk. Doch vermehrten sich die Schenkungen an die neue Stiftung bald so ansehnlich, dass schon am Gallustage des folgenden Jares (16. Oktober 1387) der Suffragan des Utrechter Bischofs, Hubert, Bischof von Hippo, die Weihe der Kirche und die Einkleidung der neuen Ordensbrüder vornehmen konnte, nachdem diese zuvor in dem Kloster Eymsteyn sich mit den nötigen Äußerlichkeiten des Mönchslebens bekannt gemacht hatten. Zunächst übernahm der Bruder Heinrich von Huxaria unter dem Titel „Rektor" die Leitung des Klosters, aber schon ein Jar darauf trat Werner Keynkamp als von der Gemeinschaft gewälter, in Ermangelung eines Kapitels vom Diözesanbischof bestätigter Prior an die Spitze. Derselbe resignirte aber nach nicht viel mehr als drei Jaren, und an seine Stelle trat nun Johannes Vos von Huesden, der eigentliche Gründer der Bedeutung des Klosters. Wie er wärend seiner 33järigen Verwaltung die äußeren Klostermauern unermüdlich aufzurichten bemüht (Chron. Windesem. S. 128 ff.) und in Baulust das Gegenteil seines Nachfolgers Wilhelm Vornken war, der die von Huesden aufgehäuften Baumaterialien wieder verkaufte, so war er auch für den inneren Aufbau, namentlich für Ausdehnung des Windesheimer Kapitels tätig.

Es ist in der Tat merkwürdig, bis zu welcher Höhe nicht allein die äußeren Mittel des Klosters unter seiner Verwaltung anwuchsen, sondern in welchem Maße sich auch die Zal der mit Windesheim verbundenen Klöster vermehrte. Teils nämlich wurden neue Klöster nach den in Windesheim maßgebenden Grundsätzen gegründet, und zwar bald nicht nur Manns-, sondern auch Frauenklöster, indem ja die substantialia der Regel des hl. Augustin auch auf sie Anwendung finden konnten, teils ältere, in ihrer Zucht verfallene restaurirt. Im Jare 1395 waren es der mit Windesheim verbundenen Klöster drei: Eymsteyn, dann das Kloster Fontis beatae Mariae bei Arnheim und Novae lucis bei Hoorn. Dazu kamen noch vor dem Jare 1402 drei weitere, namentlich das durch Thomas von Kempen und Johann Wessel berühmt gewordene auf dem St. Agnesberge bei Zwoll. In dem letztgenannten Jare wurde die erste Zusammenkunft des Generalkapitels in Windesheim gehalten, nachdem Bonifacius IX. die Erlaubnis dazu gegeben, und auch bei der weiteren Ausdehnung der moderna devotio, wie der Chronist diese neue Ordensbildung nennt, blieb Windesheim der Mittelpunkt und die Pflanzschule der Prioren für die anderen Klöster. Einen ersten Triumph feierte Windesheim, als sein Prior auf dem Costnitzer Konzil erschien und die Anerkennung dieser Versammlung wie die Gunst von Martin V. gewann (Chron. Windes. S. 180 f.). Ein zweiter Triumph war sodann der im J. 1435 dem Kloster Windesheim von Seiten des Konzils zu Basel gewordene Auftrag, die Klöster der regulirten Chorherren auch in Deutschland zu reformiren. Namentlich aber machte Epoche der Besuch des Kardinals von Cus, Nicolaus Cusanus, als derselbe im Jare 1451 das Jubiläum verkündigte. Diese Legation des Kardinals hatte überhaupt eine neue Anregung des religiös-sittlichen Lebens in Deutschland zum Zweck und musste deshalb mit einer Erscheinung, welche, wie diese neue Kongregation der Klöster der regulirten Chorheeren, ebenfalls den Versuch machte, innerhalb der alten Formen dem religiösen Leben einen neuen Aufschwung zu geben, sich sehr freundlich berüren. Der Kardinal wurde namentlich in Sachsen und Thüringen die Veranlassung zur Klosterreformation und verschaffte so, wenn ich so sagen darf, dem Kloster Windesheim neue Kundschaft für die von ihm ausgehende reformatorische Tätigkeit. Es war namentlich der Chronist von Windesheim, Johannes Busch, der als Sendling schon seit 1437 eine ganze Anzal von Klöstern in den genannten Landesteilen reformirte, eine Tätigkeit, welche er in einem eigenen, von Leibnitz unter den scriptores Brunsvicenses

herausgegebenen Buche de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae libb. IV beschrieb. Diese reformatorische Tätigkeit erstreckte sich sogar teilweise auf Klöster anderer Orden: der Tertiarier des hl. Franziskus, der Benediktiner u. s. w., und das Gebiet dieser Tätigkeit beschränkte sich bald nicht nur auf Niederdeutschland, sondern dehnte sich den Rhein herauf bis Basel aus, — ja am Ende des 15. Jarhunderts dehnte das Windesheimer Kapitel seine Wirksamkeit sogar auf die Augustiner- und Benediktinerklöster in Frankreich aus. Unter diesen Umständen mehrte sich natürlich die Zal der mit dem Windesheimer Generalkapitel verbundenen Klöster sehr rasch. Der Chronist redet von einem octogenarius numerus der Klöster mit etwa 1000 Insassen (Chron. Windes. S. 165)*), 28 davon waren in diese Verbindung unter dem Priorate von Huesden getreten. — Erst die beginnende Reformation der gesamten Kirche machte dieser Reformation der Klöster ein Ende. Doch erhielt sich das Kloster Windesheim selbst bis zum Ende des 16. Jarh.'s, ein Windsheimer Kapitel sogar bis ins 18. Jarh. herein (s. Delprat a. a. O.).

Seine eigentümliche Bedeutung hat das Windesheimer Generalkapitel zunächst um seiner Verbindung mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben willen. Nicht nur war Windesheim eigentlich eine von diesen Brüdern ausgehende Stiftung, sondern die Verbindung blieb auch eine sehr innige und nahe — namentlich so lange Gerhard Groots unmittelbarer Nachfolger Florentius Radewins lebte. Derselbe blieb gewissermaßen auch der oberste Aufseher von Windesheim, der in allen wichtigeren Angelegenheiten zu Rate gezogen wurde, an den Beratungen des Generalkapitels teilnahm und für die Interessen des Klosters eintrat. Die Fraterhäuser und die mit Windesheim unirten Klöster waren Zweige eines und desselben Stammes, nur in verschiedener Form. Die freiere Form der Fraterhäuser war häufig der Durchgangspunkt zu der gebundenen des Klosters (Chron. Windes. S. 83), und Delprat ist der Ansicht (a. a. O.), dass dieser Umstand für die Fraterhäuser ein günstiger gewesen sei, da die letzteren um so leichter diejenigen Mitglieder los wurden, deren übertriebener Andacht die einigermaßen weltlichen Beziehungen der Brüder wenig zusagten und die daher die Stiftung in den Zustand gewönlicher Klöster zurückzufüren wünschten. — Es ist dies aber doch wol nur die eine Seite der Sache. — Andererseits konnte die Ausdehnung der Kongregation von Windesheim doch nicht vor sich gehen, one eine gewisse Eifersucht in den Fraterhäusern zu erregen (vgl. z. B. Chron. Windes. S. 319). Wenn doch das eben zu den Eigentümlichkeiten der Brüder vom gemeinsamen Leben gehörte, dass sie ein freier Verein waren, so konnten sie nicht gleichgiltig dem zusehen, dass ihnen oft sehr tüchtige Kräfte durch das Kloster entzogen wurden; denn es wird sich nicht ganz leugnen lassen, dass die Form des klösterlichen Lebens eine gewisse Alterirung des ganzen Geistes, der die Gemeinschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben erzeugte, mit sich fürte. Zwar haben wir bereits gesehen, dass die Ansicht des Ordens selbst dahin ging, dass seine Aufgabe keineswegs eine übermäßige Askese sei, wie denn auch wirklich die asketischen, für die Gesundheit nachteiligen Übertreibungen etlicher Brüder zu Windesheim eine Reaktion herbeifürten, infolge welcher der Neueintretende gefragt wurde: an potest bene dormire, bene edere, bene obedire (chron. Windes. II, S. 277), eine Frage, die man darum auch nicht mit Delprat one weiteres als Zeichen des Verfalls ansehen darf; zwar hat ferner der Orden auch weiterhin darauf gehalten, dass nur die drei substantialia des Mönchsgelübdes: Armut, Keuschheit und Gehorsam, beobachtet werden, wärend im Übrigen der Einzelne für seine Askese Freiheit genießen sollte, und es hieng wol mit diesem Mangel an excentrischer Devotion zusammen, dass die Glieder dieser Klöster nicht von Wundern ihrer Ordensgenossen zu reden wussten, und der Chronist sich veranlasst sieht zu einer

*) Delprat (Die Brüder vom gemeinsamen Leben S. 83) redet von 120 Klöstern, one eine Quelle dafür anzugeben.

ausfürlichen Erörterung darüber, warum die Brüder von Windesheim nicht auch Wunder getan, aber dennoch nahm mönchische Beschränktheit offenbar mehr und mehr überhand. Es ist das deutlich zu sehen aus der Art, wie der Chronist von reinen Äußerlichkeiten, Kleidung, Art des Gesanges u. s. w. als den wichtigsten Angelegenheiten berichtet. Es mußte durch Entfaltung der Konsequenzen des Mönchtums notwendig eine gewisse Lockerung des Verhältnisses zu den Fraterhäusern sich ergeben, eine um so größere, jemehr das Windesheimer Kapitel an Ausdehnung und damit an selbständiger Bedeutung gewann. Ihre Entstehung aus der Genossenschaft Gerhard Groots verleugneten ferner die Mönche von Windesheim auch darin anfangs nicht, daß sie sich vorzüglich mit der Anfertigung von Abschriften befaßten. Der Chronist erzält auf S. 103 ff. von den Bemühungen seiner Ordensgenossen um einen korrekten Bibeltext und um Herstellung guter Abschriften der Kirchenväter, namentlich Augustins, und einzelne Brüder werden von ihm wegen ihrer guten Handschrift und ihres Fleißes im Abschreiben gerühmt. Aber wärend in den Fraterhäusern mehr und mehr ein selbständiger litterarischer Zweck dabei sich geltend machte, wurde die Tätigkeit des Abschreibens in den Klöstern des Kapitels immer ausschließlicher asketischen Zwecken dienstbar, und damit verlor dieser Dienst überhaupt an Wert. Der Chronist hebt nicht nur den schönen Zug hervor, daß die Brüder in ihren Geschäften überhaupt alternirten, sondern als ein Zeichen besonderer Frömmigkeit rühmt er die Bereitwilligkeit sämtlicher Brüder zu Handarbeiten, und in einigen Klöstern des Kapitels überwog merkantilische Tätigkeit. Trotzdem daß außer dem Abschreiben der Bücher auch pädagogische Tätigkeit geübt wurde in einzelnen Klöstern des Kapitels, behauptet Delprat (a. a. O. S. 87) doch, daß seine genauen Untersuchungen ihn von der geringen wissenschaftlichen Bedeutung dieser Klosterstiftungen überzeugt haben. Die Beschäftigung mit der hl. Schrift und den älteren Kirchenlehrern bleibt zwar ein Zeichen einer gewissen reformatorischen Gesinnung, wie denn ja auch Groots biblische Predigtweise in der Tat den kirchlichen Machthabern zum Anstoß gereichte, aber von Differenzen mit dem kirchlichen Dogma ist doch nirgends die Rede, und wie schon die Brüder vom gemeinsamen Leben troß aller Verfolgung durch die Hierarchie sich von der Hingabe an dieselbe nicht abbringen ließen, so war der Gehorsam auch gegen die kirchlichen Oberen, namentlich gegen den Papst, ein hoher Ruhm Windesheims. Als nach dem Tode des für Windesem und seine litterarischen Bestrebungen sehr günstig gesinnten Bischofs von Utrecht, Friedrich von Blankenheym, über die Besetzung des Bistums Streitigkeiten sich erhoben, ließen sich die Mönche von Windesheim und vom St. Agnesberg lieber auf einige Zeit verjagen, als daß sie dem Interdikt zuwider ihren Gottesdienst hielten (Chron. Windes. S. 139 ff.). Die Anerkennung von Seiten einen Nikolaus von Cusa und gar von Seiten der Konzilien berichtet der Chronist mit sichtlichem Stolze. — Die reformatorische Wirksamkeit des Windesheimer Kapitels bewegte sich so durchaus in den Formen und Gedanken der mittelalterlichen Kirche; sie blieb nur darauf gerichtet, die alte Klosterzucht wider herzustellen durch Herabsetzung der asketischen Forderungen auf ein erträgliches Maß, ganz entsprechend der nüchternen holländischen Sinnesweise. Indem die Bewegung in eine in letzter Beziehung natürlich doch völlig unzureichende Klosterreform verlief, blieb sie für die Kirche im Ganzen unfruchtbar. Waren bei den Männern, welche den Impuls zu den Fraterhäusern und mittelbar zu der Klosterstiftung gegeben hatten, die beiden für eine kirchliche Reform nötigen Elemente: religiöses und kirchliches Interesse einerseits und Sinn für die neue Bildung andererseits, einigermaßen vereinigt, so trennten sich diese Elemente wider in der Scheidung der Brüderhäuser und der Klöster, — sie trennten sich, weil sie von Anfang nicht innerlich sich durchdrangen in den Urhebern. Die Kirche war darauf angewiesen, für ihre Schäden noch andere Helfer gewaltigerer Art zu erwarten.

Die Hauptquelle ist das im Texte mehrfach citirte Chronicon Windesemense des Johannes Busch, welchem von demselben Verfasser das gleichfalls gelegentlich angefürte Werk de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae zur Seite

tritt — ersteres herausgegeben in Antwerpen 1621, letzteres von Leibnitz im zweiten Bande der scriptores Brunsvicenses. Das kleine Buch von Delprat, die Brüdergemeinschaft vom gemeinsamen Leban — aus dem Holländischen übersetzt und mit Zusätzen vermehrt von Mohnike, erscheint nun in Schatten gestellt durch das Werk von Acquoy Het Klooster te Windesheim en zijn invloed. Utrecht van der Post. 1875. — Ullmanns Werk über „Wessel und die Reformatoren vor der Reformation" enthält zwar eine genaue Darstellung der Brüder vom gemeinsamen Leben und ihrer Urheber, nimmt aber auf die damit im Zusammenhange stehende Kongregation von Klöstern wenig Rücksicht. D. H. Schmidt.

Winer, Johann Georg Benedikt, ist ein Theologe gewesen, dessen Verdienste um den Protestantismus und die biblische Wissenschaft bleibend sind. Obgleich er sich sein Lebenlang auf die akademische und litterarische Tätigkeit beschränkt hat, so ist doch sein Einfluss weit über das rein wissenschaftliche Gebiet hinausgegangen, und dem Leben der deutschen evangelischen Kirche zugut gekommen, wärend seine wissenschaftlichen Arbeiten weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus, überall, in Europa und Nordamerika, wo man der biblischen Wissenschaft sich widmet, Frucht geschafft, ja eine neue Epoche mit begründet haben. Inwiefern? Dies näher nachzuweisen, ist der Hauptzweck dieser Zeilen.

Winer, den 13. April 1789 geboren, war der Son eines schlichten Bürgers und Bäckermeisters zu Leipzig, Joh. George Wiener (sic), eines Mannes, der in wissenschaftlicher Lektüre seine Erholung fand und eine gewälte Bibliothek besaß. Er selbst verlor jedoch früh seine fromme Mutter und den Vater; des verwaisten Knaben nahm sich eine alte Tante an, die für seine äußeren Bedürfnisse treulich sorgte, und durch ihren fleißigen Kirchenbesuch seine Freude an den schönen Gottesdiensten der Kirche närte. Aber auch die Tante starb zu einer Zeit, da er ihrer Fürsorge noch sehr bedurfte; er musste sich nicht nur manche Entbehrungen gefallen lassen, sondern zu Zeiten förmlich darben. Das schmerzlichste war ihm aber, dass er sogar die nötigsten Bücher sich anzuschaffen nicht im Stande war. Dieser Umstand bewog ihn z. B., sich, wärend er das Gymnasium zu St. Nicolai in Leipzig besuchte, eine griechische Grammatik selbst zu schreiben; und one Zweifel war dies eine Arbeit, die ihn auf die grammatischen Studien hinwies. Als er 1809 das genannte Gymnasium verließ, legten seine Lehrer in das Maturitätszeugnis ehrenvolle Worte über den abgehenden Schüler nieder. Schon auf der Schule hatte er jüngeren Mitschülern Nachhilfe gewärt; als Student vereinigte er sich mit strebsamen Kameraden zu gemeinsamen Arbeiten, nahm an wissenschaftlichen Wettkämpfen Anteil, und erteilte anderen, sogar älteren Studirenden, Unterricht im Hebräischen. Er beschränkte sich nicht auf das streng theologische Gebiet, sondern widmete sich mit Eifer zugleich der klassischen Philologie, als Hörer Gottfried Hermann's, und der orientalischen Sprachwissenschaft, als Schüler Ernst Friedrich Karl Rosenmüllers. Den Beruf eines praktischen Geistlichen scheint er nie ernstlich ins Auge gefasst zu haben. Er bereitete sich schon frühe auf die Laufban eines Universitätslehrers vor.

Winer promovirte zum Doktor der Philosophie und betrat nun die akademische Laufban, indem er am 17. Dezember 1817 nach damaliger Ordnung der Leipziger Universität sich als Docent der Philosophie habilitirte durch Verteidigung einer Abhandlung: De versionis pentateuchi samaritanae indole. Auf dem Titel dieser Schrift kürzte er den väterlichen Namen Wiener und schrieb sich konstant Winer. Vorlesungen hat er erstmals im Sommerhalbjar 1818 gehalten. Schon im nächsten Jare wurde er zum außerordentlichen Professor der Theologie befördert, und als Kustos an der Universitätsbibliothek angestellt; Halle und Rostock erteilten ihm die theologische Doktorwürde. Im Jare 1823 wurde er als ordentlicher Professor nach Erlangen berufen auf den Lehrstul des verstorbenen Bertholdt. Einen Ruf nach Jena lehnte er 1826 ab. Als er aber 1832 an die heimatliche Universität zurückgerufen wurde, folgte er, inzwischen zum k. bayerischen Kirchenrat ernannt, diesem Ruf, und blieb von da an der Leipziger Uni-

versität bis zu seinem Tode (1858) treu, indem er innerhalb der theologischen Fakultät allmälich aufrückte und 1845 zum Domherrn im Hochstift Meißen ernannt wurde.

Vom Jare 1818 an hat Winer 40 Jare lang als Universitätslehrer gearbeitet. Seine akademische Tätigkeit war stets von glücklichem Erfolg begleitet. Seine Vorlesungen gehörten immer zu den besuchtesten und beliebtesten an der Universität. Er behandelte, neben theologischer Methodologie, sowol aus dem Gebiete der exegetischen als aus dem der systematischen, ja selbst aus dem der praktischen Theologie die mannigfaltigsten Gegenstände; nur in Hinsicht der historischen Theologie beschränkte er sich auf die Geschichte der theologischen Wissenschaften, vorzüglich aber erklärte er sämtliche Bücher des Neuen Testaments. Was die Studirenden an ihm schätzten, war nicht allein die umfassende und gründliche Gelehrsamkeit, sondern auch der vollkommen freie Vortrag, der klare treffende Ausdruck und das sittliche Pathos, die religiöse Gesinnung, der ernste Charakter, welcher ungeschminkt und ungesucht, aber nur desto eindrucksvoller hervortrat. Seinen Schülern sind insbesondere unvergesslich geblieben die Anreden, welche Winer bei Eröffnung oder am Schluss seiner Vorlesungen zu halten pflegte, Ansprachen, in denen er zu warhaft rednerischem Schwung sich erhob, und die Ereignisse in Welt und Kirche mit echt prophetischem Blick überschaute. Wer den Mann lediglich nur litterarisch kennt, stellt sich kaum vor, wie tiefgehend und fruchtbar erziehend seine sittlich-religiöse, seine christlich-kirchliche Einwirkung auf die studirende Jugend gewesen ist. Denn seine schriftstellerische Tätigkeit, so bewundernswert sie durch Umfang und Gründlichkeit ist, hat doch vorwiegend einen scientifischen Charakter, wärend der sittlich erhebende, erneuernde, begeisternde Zug darin zwar nirgends fehlt, aber mehr in den Hintergrund tritt. Erinnern wir uns z. B. an Winers „komparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchenparteien", so tritt uns vor allem die wissenschaftliche Leistung vor die Seele mit allen ihren Vorzügen, ungleich weniger aber die kirchliche Gesinnung und das sittliche Motiv des Verfassers. Diese Gesinnung ist zwar erkennbar, aber sie bleibt mehr im Hintergrunde, wenn der Verfasser z. B. am Schlusse der Vorrede den Wunsch ausspricht, dass dieses sein Werk junge Theologen einerseits zur brüderlichen Eintracht mit Andersdenkenden, andererseits zum innigen Festhalten an der reinen Lehre des Evangeliums ermuntern möge. Dann fügt er hinzu: „Beides tut in einem Zeitalter not, wo der Same der Zwietracht unter den Bekennern des Christentums geflissentlich von neuem ausgestreut wird, und das auf uns vererbte Kleinod des Protestantismus in den Augen Vieler, deren Väter einst der erkannten Warheit ihr bürgerliches Wol aufzuopfern bereit waren, Wert und Geltung verloren hat". Entsprechend ist das Verhältnis bei seiner litterarischen Tätigkeit überhaupt. Dieselbe war, was die Gegenstände betrifft, bei weitem zum größten Teil der biblischen Wissenschaft gewidmet. Nur ein kleiner Teil gehört dem Gebiete der Symbolik an, vor allem seine soeben angefürte „komparative Darstellung", 1824, 2. Aufl. 1837, 4. von D. Ewald besorgt 1882, dann seine Ausgabe der Augsburgischen Konfession mit Anmerkungen, 1825; endlich seine beiden Programme von 1852 und 1853 über den Begriff der Kirche in den Symbolen. In das litterarische und bibliographische Fach schlägt sein „Handbuch der theologischen Litteratur" ein, welches zuerst 1821 erschien, in der 3. Auflage 1838—1840 bis auf 2 Bände angewachsen ist, wozu noch ein Ergänzungsheft 1842 herauskam, ein Erzeugnis emsigen Fleißes, vorzüglich durch die biographischen Notizen über die Schriftsteller wertvoll. Allein der Mittelpunkt aller schriftstellerischen Tätigkeit Winers war, wie bekannt, die Bibel. Auf sie bezogen sich nicht nur weitaus die meisten seiner Arbeiten, sondern auch das banbrechendste, verdienstlichste und bleibendste, was Winer in der Theologie geleistet hat, gehört der biblischen Wissenschaft an. Darin blieb Winer dem Vorgang Leipziger Theologen getreu, welche seit länger als einem Menschenalter vorzugsweise der Schriftforschung sich gewidmet hatten, so in erster Linie Johann August Ernesti 1781, nach ihm Samuel Nathanael Morus, gest. 1792. Auf dem unendlich weiten Felde biblischer Wissenschaft waren es jedoch nur einige

besondere Teile, denen er seine konzentrirteste Kraft zuwandte. Er hat z. B. die „biblische Theologie“ nicht eigens seinen Forschungen unterzogen, sondern nur gelegentlich gestreift; der Textkritik hat er gleichfalls nur im Vorübergehen seine Aufmerksamkeit gewidmet; für Untersuchungen der sogenannten höheren Kritik scheint Winer wenig Neigung in sich verspürt zu haben, wenigstens hat er litterarisch bloß einige äußere Zeugnisse seiner Forschung unterworfen, z. B. die Frage, ob Justin der Märtyrer die kanonischen Evangelien gekannt und benutzt habe; diese Frage hat er mit vollem Rechte bejahend beantwortet. Dagegen hat er, was die isagogischen Wissenschaften betrifft, mehrere Punkte in der Geschichte der Übersetzungen des A. T.'s in Dissertationen mit Erfolg beleuchtet, z. B. den Charakter der samaritanischen Übersetzung des Pentateuchs, den Wert der chaldäischen Paraphrasen, namentlich der des Onkelos und des Pseudo-Jonathan. Am meisten hat ihn beschäftigt die Bibelauslegung selbst, um die er teils durch Bearbeitung einzelner Schriften beziehentlich Stellen, teils durch Förderung der biblischen Sprachstudien und Realstudien sich verdient gemacht hat. Winers exegetische Leistungen sind, in Betracht, daſs er sein Leben wesentlich der biblischen Wissenschaft gewidmet und als akademischer Lehrer alle Bücher des Neuen Testaments mündlich erklärt hat, dem Umfange nach nicht sehr beträchtlich. Denn er hat ein einziges Buch zusammenhängend und vollständig erklärt, nämlich den Galaterbrief, den er mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen, sprachlich genau bearbeitet, 1821 in erster Auflage, 1829 in dritter herausgab; eine 4. Auflage erschien nach seinem Tode 1859. Sonst hatte er immer nur einzelne Stellen, wie 2 Kor. 10, 1–12; Gal. 3; 1 Petr. 1, 12 u. dgl. in Abhandlungen bearbeitet. Namentlich hatten für ihn Erörterungen über Fragen realer Art aus der biblischen Geschichte vorzügliche Anziehungskraft, z. B. über die Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar, Dissert. 1848; über das δεῖπνον Jesu mit seinen Jüngern, Joh. 13, ob dasselbe ein Passahmal gewesen, 1845; über die Frage, ob bei der Kreuzigung auch die Füße des Hinzurichtenden angenagelt zu werden pflegten, 1845, u. s. w. Hat Winer in solchen Dissertationen immer nur einzelne Fragen aus dem Gebiete der biblischen Geschichte und Altertümer seiner Untersuchung unterworfen, so ist sein „Biblisches Realwörterbuch“ ein umfassendes Handbuch biblischer Realkenntnisse, nicht in systematischer, sondern in alphabetischer Anordnung. Er gab dasselbe schon 1810 in einem Bande heraus; es erschien in zweiter Auflage, umgearbeitet und zu zwei Bänden erweitert, 1833 und 1838: die dritte, namhaft bereicherte und vervollständigte Ausgabe ist 1847 u. f. erschienen; ein Werk unendlichen Fleißes, das als reichhaltige und durch Gediegenheit der gelehrten Forschung ausgezeichnete Fundgrube historischen, geographischen, archäologischen und naturwissenschaftlichen Wissens den biblischen Studien ungemein genützt hat. Ein Vorzug dieses Werkes ist one Zweifel der, daſs es überall auf sichere, zuverlässige historische Warheit ausgeht: Winer hatte ebenso wenig Neigung zu einem vollständigen Neubau, dessen Materialien wesentlich aus künen luftigen Hypothesen bestehen, als zu einer grundsätzlichen Widerherstellung des Alten, weil es alt ist. Er nahm es viel zu ernst und zu gewissenhaft mit der Warheit, als daſs er den einen oder den anderen Weg hätte einschlagen können.

Unstreitig von noch größerer Bedeutung für die biblische Wissenschaft waren Winers mannigfaltige Arbeiten auf dem sprachlichen Gebiete; sie umfaſsten teils den Wortschatz, teils die Grammatik für das Alte wie für das Neue Testament. Was das Alte Testament betrifft, so hat er grammatisch mit Vorliebe das Chaldäische bearbeitet durch seine Grammatik des biblischen und targumischen Chaldäismus, 1824, 2. Auflage 1842, wozu er 1825 ein chaldäisches Lesebuch herausgab; wärend er lexikographisch 1826 erst eine Probe (specimen lexici hebr.), sodann mit Zugrundelegung und Umarbeitung des Simonis-Eichhornschen Handwörterbuches der hebräischen und chaldäischen Sprache (1828) ein vollständiges Werk erscheinen ließ. Aber die Krone aller seiner sprachlichen Werke im Dienste der biblischen Wissenschaft ist one Zweifel Winers „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese bearbeitet“; ein Buch, das zuerst 1822, letztmals von seiner Hand in der 6. Auf-

lage 1855 erschienen ist; 1867 folgte eine 7. Auflage, besorgt von Lünemann, nach. Dieses Buch ist schon 1825 von nordamerikanischen Gelehrten ins Englische übersetzt und bereits in vierter Auflage, gemäß den umgearbeiteten Auflagen des Originals, erschienen, wärend eine Übersetzung ins Schwedische im Jare 1827 herausgekommen ist. In welchem Maße dieses Werk Epoche macht, das läßt sich nur dann ermessen, wenn man den Stand der Einsicht in die neutestamentliche Sprache vor Winer und nach seiner Leistung ins Auge faßt. Es ist merkwürdig, wie lange es angestanden hat, auch noch nach der Reformation, als die heil. Schrift und ihre Auslegung einen bereits hohen Rang in der Theologie erlangt hatte, bis man an eine Grammatik der neutestamentlichen Sprache dachte. Mit sehr geringen Ausnahmen begnügte man sich lediglich mit vereinzelten Erörterungen über den Stil des Neuen Testaments. Es waren vorzugsweise reformirte Theologen, vorzüglich der niederländischen, dann auch der anglikanischen Kirche, welche Untersuchungen dieser Art anstellten. Die beiden bedeutendsten Männer, welche vor dem gegenwärtigen Jarhundert den Gedanken einer neutestamentlichen Grammatik auffaßten und denselben zu verwirklichen suchten, sind ebenfalls Reformirte gewesen, und merkwürdigerweise beide nicht Theologen von Beruf, sondern Philologen, nämlich der Niederländer Georg Pasor, dessen „griechische Grammatik des Neuen Testaments“ erst nach seinem Tode (1655) herauskam, und der Schweizer Kaspar Wyß, Gymnasiallehrer zu Zürich, der eine „Dialectologia sacra“ 1650 erscheinen ließ. Die einzige Grammatik des Neuen Testaments, welche in unserem Jarhundert, vor Winers Werk, an den Tag trat, war den Leistungen Pasors gegenüber ein Rückschritt: die hebräisch-griechische Grammatik von Haab, aus der Storrschen Schule, 1815. Winers unsterbliches Verdienst ist es, daß er den vagen Voraussetzungen von hebraisirendem Sprachcharakter des Neuen Testaments ein Ende gemacht, die unendliche Willkür der Auslegung, welche Jarzehnte lang förmlich in ein System gebracht und mit dem Schein der Wissenschaft umgeben worden war, im Prinzip überwunden hat. Diesen entscheidenden Sieg hat er aber dadurch erkämpft, daß er die Gesetzmäßigkeit des griechischen Sprachbaues sowol in den Formen als in der Satzfügung neutestamentlicher Sprache nachwies, und das mittels rationaler Sprachforschung, welche er von dem Gebiete der klassischen Gräcität auf das Feld der biblischen Gräcität übertrug, nachdem sie dort durch Gottfried Hermann begründet worden war. Das scheint eine lediglich scientifische Arbeit gewesen zu sein; und doch lag ihr ein warhaft sittliches und religiöses Motiv zugrunde: der gewissenhafte Ernst, womit Winer die Warheit suchte, die reine Warheit und die volle Warheit; nicht weniger aber die fromme Ehrerbietung vor der heiligen Schrift, mit welcher er das Spiel ungebundener Willkür der Auslegung schlechterdings nicht zu vereinigen wußte. Diese Arbeit Winers, von Ehrfurcht gegen die Bibel und ernster Warheitsliebe beseelt, hat reiche Früchte getragen. Wenn die Auslegung der Schrift aus dem ungebundenen Wesen in geordnete Banen eingelenkt hat, wenn sie gegenüber der ehemaligen Flachheit gelernt hat, tiefer zu graben und höher zu steigen, wenn sie im Vergleich mit dem früheren Subjektivismus und dem Individualismus eine unbefangenere und objektivere geworden ist: so ist diese Errungenschaft nicht zum geringsten Teil ein Verdienst Winers; und dieses Verdienstes eingedenk zu bleiben, ist eine Pflicht. — Je fruchtbarer für die Wissenschaft Winers Studien über die neutestamentliche Grammatik gewesen sind, um so mehr ist es zu beklagen, daß es ihm nicht vergönnt war, gleichermaßen auch den neutestamentlichen Sprachschatz zu beleuchten. Er hat im nächsten Jare nach dem ersten Erscheinen seiner neutestamentlichen Grammatik einen „Beitrag zur Verbesserung der neutestamentlichen Lexikographie“, 1823, geliefert, und hat zu einem Lexikon des Neuen Testaments reiche Sammlungen und Vorarbeiten angelegt; nicht leicht hätte jemand die zu einem solchen Werke erforderlichen Eigenschaften in höherem Maße, als Winer, in sich vereinigt: allein zur Ausfürung ist es nicht gekommen. Früher, als man für die Universität, für Wissenschaft und Kirche hätte wünschen mögen, neigte sich sein Lebenstag: sein Augenlicht nahm in den letzten fünf Jaren ab; im Winter-

halbjar 1857/58 hielt er die letzte Vorlesung über die dogmatischen und ethischen Grundsätze des Protestantismus und des Katholizismus. Nach sechstägigem schwerem Kampfe, in welchem seine treue Lebensgefärtin, Adeline, geb. Ritter, die Pflegetochter Gotthilf Heinrich Schuberts, bis zum Ende pflegend und betend ihm zur Seite stand, ist er am 12. Mai 1858, den Tag vor Himmelfart, sanft entschlafen. Friedr. Ahlfeld, sein Seelsorger, bezeugte 1876 in einer Synodalrede, dass Winer einfältig wie ein Kind, auf das Wort gestorben sei: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid; damit will ich vor Gott bestehn, wenn ich werd' in den Himmel gehn" (Fr. Ahlfeld, Ein Lebensbild, 1885, S. 149). Am 14. Mai wurden seine sterblichen Überreste unter allseitiger Teilnahme der Universität und der Stadt beerdigt. Er ist gestorben, aber seine Frucht bleibet.

Woldemar Schmidt, Zum Gedächtnis D. Georg Benedikt Winers. Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, drittes Heft, 1885, S. 25 ff.

G. Lechler.

Winkeler. Gegen das Ende des 14. Jarhunderts wurde zu Straßburg eine Sekte entdeckt, die man die Winkeler nannte; ihre Lehren und Einrichtungen tragen teilweise das Gepräge des Waldensertums, wie es sich damals entwickelt hatte, daneben kommt auch Einiges vor, das nicht waldensisch ist. Es ist nicht wol anzunehmen, dass die Sekte mit den Waldensern zusammenhing, deren früher mehrmals zu Straßburg Erwänung geschieht, so dass sich diese im Stillen hier fortgepflanzt hätten; wenn sie nicht mit den böhmischen Gemeinden in Verbindung stand, was wegen einiger abweichender Gebräuche zweifelhaft ist, so mag es wol eine eigene, durch das immer mehr im Volke erwachende Bedürfnis einer Lehrverbesserung ins Leben gerufene Erscheinung sein. Der Name deutet auf geheime Versammlungen hin und ward one Zweifel zuerst von den Gegnern ersonnen. Die Straßburger Winkeler standen in Rapport mit Gleichgesinnten in mehreren Städten am Rhein, in Schwaben und in der Schweiz. Sie verwarfen, indem sie sich auf die Bibel beriefen, den Mariendienst, die Heiligenverehrung, die Bilder, das Priestertum, die Lehren vom Verdienst der guten Werke und vom Fegfeuer; ihre Absicht war, die Anbetung Gottes im Geist und in der Warheit darzustellen. Die Lehrer waren Laien, die von unbescholtenen Sitten, unverheiratet und one Besitz sein und wie die Apostel von Ort zu Ort reisen mussten; die Gemeindeglieder sorgten für deren Unterhalt, beichteten ihnen und übernahmen die von ihnen auferlegten, in Fasten und Gebeten bestehenden Bußen. In ihren Versammlungen wurde gebetet, aus großen Büchern (warscheinlich der Bibel) vorgelesen und gepredigt. Um des Scheines willen gingen sie zur Messe und beichteten geringere Vergehen den katholischen Priestern. Zu Straßburg bestand die Sekte aus Bürgern und Handwerkern; das angesehenste Mitglied war Magister Johann von Blumstein, später, nachdem er abgeschworen hatte, Syndikus der Stadt. Zu den weiblichen Anhängern gehörten auch einige Beghinen. Ihr Zweck war, nicht aggressiv gegen die Kirche aufzutreten, sie begnügten sich, in verschiedenen Häusern insgeheim zusammenzukommen. Die Furcht vor Entdeckung bewog sie mehrmals zu verbrecherischen Handlungen; so wurde im Jare 1374 ein Winkeler, der zur römischen Kirche zurückgekehrt war, ermordet; die Gemeinde zalte den Mördern eine gewisse Summe und teilte mit ihnen die von den Vorstehern vorgeschriebene Buße. Später war dem Inquisitor Johann Arnoldi im Beichtstul so ernstlich mit dem Tode gedroht, dass er die Stadt verließ. Um das Jar 1400 jedoch wurden 32 Mitglieder, Männer und Frauen, gefänglich eingezogen, von denen sich 26 unter der Folter für schuldig erkannten; sie wurden aus der Stadt und dem Bistum verbannt, mit Androhung des Feuertodes, im Falle sie wider betroffen würden. Das Verhör ist noch vorhanden; es findet sich abgedruckt in Röhrichs Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses (Straßburg 1855, Bd. I, S. 3 u. f.). Später kommt zu Straßburg keine Spur mehr von Winkelern noch von Waldensern vor. Im Jare 1458 wurde in unserer Stadt der letzte Ketzer verbrannt, der Hussite Friedrich

Reiser aus Schwaben, Fridericus Danubianus genannt. Die Akten dieses Prozesses existiren nicht mehr; s. den Bericht darüber von Prof. Jung in der Zeitschrift „Timotheus“, Straßburg 1821, Th. 2. **C. Schmidt.**

Winzer, Julius Friedrich, geb. in Chemnitz am 30. Juli 1778, gest. in Leipzig als ordentlicher Professor und Domherr am 24. Februar 1845, gehört zu den pietätsvollen und gediegenen Theologen der rationalistischen Schule, welche im Vergleich mit der von den Konsequenzen der modernen Weltanschauung beherrschten Theologie der Gegenwart als konservativ erscheinen und deren Gedächtnis wegen ihrer auch heute noch beachtenswerten Leistungen der Vergessenheit entrissen zu werden verdient. Im Jare 1800 an der Universität Leipzig habilitirt, wurde er schon im folgenden Jare als Lehrer an die Ritterakademie in Dresden und von da 1803 an das Gymnasium (die Fürstenschule) in Meißen versetzt. Hier wie dort bewärte er sich als Gelehrter und Lehrer in so rühmlicher Weise, dass er, ehe ein Jarzehnt verfloß, für die Universität zurückgewonnen ward. Er wurde 1809 als Professor der Moral nach Wittenberg berufen und von da 1815 nach Leipzig als Professor der alt- und neutestamentlichen Exegese. Hier hat er 30 Jare hindurch in friedsamem Geiste und rastlosem Berufseifer solides Wissen verbreitet und zu selbständigem Forschen angeregt, von 1832 an neben G. B. Winer, mit welchem er darin grundsätzlich übereinstimmte, dass der Exeget mit Verleugnung eigener vorgefasster Meinungen und tendenziöser Wünsche den Sinn der biblischen Schriftsteller in seinem grammatisch-historischen Tatbestande zu ermitteln habe, und dessen didaktische Meisterschaft in dieser Richtung er mit neidloser Bescheidenheit anerkannte. Im schriftstellerischen Schaffen war er bis zur Ängstlichkeit und Schüchternheit streng gegen sich selbst. Abgesehen von dem gemeinsam mit seinem Freunde Schott in Jena lateinisch übersetzten Pentateuch 1816 hat er fast nur Programme und Dissertationen geschrieben, welche die Amtspflicht ihm abnötigte; fünf Programme über die neutestamentliche Dämonologie 1812—1821, zwei über die *ἀποκατάστασις πάντων* 1821, zehn über den Römerbrief 1825—1835 und andere, welche alle den klassisch geschulten gründlichen Forscher und klaren Denker bekunden. Seine besondere Liebhaberei war das Buch Koheleth. Die Vorlesungen über dieses waren ein integrirender Bestandteil seines Turnus. Veröffentlicht aber hat er nichts als seine Erklärung des allegorischen Gemäldes des Greisenalters, die Commentatio de loco Kohel. XI, 9 — XII, 7. 1818 und 1819. **Frz. Delitzsch.**

Wiseman, Nikolaus, Kardinal und römischer Erzbischof von Westminster. Nach Charakter und persönlicher Erscheinung der Typus eines Engländers, gehörte W. durch Abkunft, Geburt und Erziehung drei katholischen Ländern, Irland, Spanien und Italien an. Seine Familie saß schon unter Eduard IV. reichbegütert in Essex; ein älterer Zweig, von Heinrich VIII. in die Baronie erhoben, blüht noch jetzt in England; unter Karl I. hatte ein jüngerer Son dieses Hauses das Bistum Dronmore inne. Eine jüngere Linie siedelte nach Irland über, wo die meisten ihrer Glieder sich dem Handelsstande zuwandten. Hier, in Waterford und gleichzeitig in Sevilla, Spanien, betrieb James W. ein schwunghaftes Weingeschäft. Seiner Ehe mit Miß Strange, deren Familie unter Cromwell fast aller ihrer Güter in Irland beraubt worden war, entstammte Nikolaus W., geboren am 2. August 1802 in Sevilla. So gesellte sich zu dem englisch-irischen Elemente seiner Herkunft der Einfluss des allerkatholischsten Landes der Christenheit, unter dessen südlichem Himmel der Kleine die ersten Jare der Kindheit verlebte.

Im Jare 1808 brachte der Vater den 6jährigen Knaben in eine Schulpension zu Waterford, 1810 in das (römisch-katholische) St. Cuthbert-College zu Ushaw bei Durham, wo W. seine Gymnasialstudien vollendete. Im Jare 1818 wurde in Rom nach 20järiger Unterbrechung von Pius VIII. das Collegium Anglorum wider eröffnet; in dieses trat Wiseman mit fünf andern englischen Jünglingen um Weihnachten 1818 unter bedeutungsvollen Auspicien ein. Durch

hingebenden Lerneifer und eine gewisse Redegabe zeichnete er sich bald so aus dass er schon 1819 zu einer Predigt vor dem Papste befohlen wurde als einer „der hoffnungsreichen Apostel eines künftigen Kreuzzuges gegen das ketzerische England“. — Hier, im päpstlichen Rom, fand er die starken Wurzeln seiner Kraft. Aus dem Boden der alten glorreichen Erinnerungen strömte ihm wie aus sprudelnder Quelle die Begeisterung für sein religiöses Ideal, die Kraft für seinen kirchlichen Beruf und das stolze Selbstbewusstsein, mit dem das hierarchische Rom seine Werkzeuge zu erfüllen verstand und versteht, zu. „Rom war“, so erzält er selbst in seinen Recollections of the last four Popes, „mehreren von uns kein neuer Gedanke gewesen. Ehe man nur an die Erneuerung des Kollegiums gedacht hatte, waren die Geschichte, die Topographie und die Altertümer das Band gewesen, welches eine kleine Gesellschaft von Studenten, die für die Königin der Städte begeistert waren, vereinigte. Der schönste Traum unserer Seelen war die Hoffnung gewesen, dereinst mit eigenen Augen zu schauen, was wir bis dahin nur aus den Berichten der Reisenden und aus schlechten Plänen der Stadt kannten“. Schon damals mochte unter den Ermanungen des Papstes, Rom und der Weltkirche Ehre zu machen, vor dem erregten Gemüte des jungen Mannes jene glänzende Vision seiner einstigen Taten, der sein Ich in den Dienst der streitenden Kirche stellte, die „Bekehrung des abgefallenen England“, aufsteigen, die Monsignore Manning später an W.'s Sarge als das Ziel und letzten Ehrgeiz seines Strebens rühmen konnte. —

Im Kollegium vollendete er die herkömmlichen theologischen und philosophischen Kurse und disputirte sich, noch nicht 22järig, der katholischen Sitte folgend, zum Dr. theol. Nachdem er 1825 die Weihen empfangen, veröffentlichte er aus den orientalischen Handschriften der Vatikana ein gelehrtes Werk, die Horae Syriacae seu Commentationes et Anecdota ad res vel literas Syriacas spectantia, wurde Professor der orientalischen Sprache an der Universität zu Rom und gleichzeitig Vizedirektor des Englischen Kollegs, schließlich 1829 dessen Rektor. Nach dieser Vorbereitung ging er, sobald die Nachrichten von der katholisirenden Oxforder Bewegung nach Italien gelangt waren, und den kirchlichen Gewalthabern die Gegenwart eines klugen und vorsichtigen Anwalts der römischen Sache wünschenswert erschien, 1835 nach London, um hier die infolge der 1829 eingetretenen Katholikenemanzipation eingetretenen kirchlichen Verhältnisse zu studiren, die öffentliche Meinung zu sondiren, den Gemeinsinn seiner Glaubensgenossen zu stärken und die Chancen, welche der Übergangszustand seiner Kirche bot, auszuspähen. Als wirksamstes Mittel hiezu benutzte er Vorlesungen, die er mitten in der Zeit erregter, von Oxford ausgehender Kämpfe begann. Die erste Reihe derselben (Advent 1835) behandelte das Verhältnis der Wissenschaft zur offenbarten Religion und sammelte sofort ein zalreiches und gebildetes Publikum um den beredten und gelehrten Priester, der die katholischen Tendenzen seiner Rede jetzt noch geschickt zu verhüllen verstand. Noch größeren Beifall fanden die Fastenvorlesungen von 1836, in denen er Lehre, Kultus und Disziplin Roms in ausfürlicher Weise darlegte und scharfsinnig verteidigte. — Diese Tätigkeit im Dienste seiner Kirche lenkte die Blicke der einflussreichen katholischen Kreise auf den gewandten Mann, der mit den Mitteln eines erleuchteten, wissenschaftsfreundlichen Katholiken auf die Gebildeten seiner Nation zu wirken verstand. Schien er doch alle Talente eines auserwälten Rüstzeuges seiner Kirche in sich zu vereinigen und die auf die höchsten Ziele sich richtenden Prophezeiungen seiner bewundernden Freunde zu erfüllen!

Um die katholischen Ideen in immer weitere Kreise zu verbreiten, gründete W. im Verein mit Quin und O'Connell die vornehme Dublin Review und verfocht in ihr gleich von vornherein in einer Reihe von Aufsätzen die Sache der Oxforder, denen „man auf halbem Wege entgegenkommen müsse“. Es darf nicht bezweifelt werden, dass er durch die geschickte Ausbeutung dieser antiprotestantischen Bewegung eine Anzal Konvertiten aus den höheren Gesellschaftskreisen Rom zugefürt hat. An der Gründung des kleineren, mehr volkstümlichen Catholic Magazine und des London Tablet war er gleichfalls beteiligt; endlich erhielt

auch der an W.'s Abhandlung über das heilige Abendmahl sich knüpfende Streit mit dem anglikanischen Bischof von Ely, Dr. Turton, seinen Namen vor der Öffentlichkeit.

Nahm er im öffentlichen kirchlichen Leben auch noch keine leitende, noch nicht einmal eine einflussreiche Stellung ein, so war doch System in seinen Arbeiten. Diese gingen auf ganz bestimmte Ziele. Allgemein galt er als ein Mann von großem Ehrgeiz, von künem Unternehmungsgeist und politischem Scharfblick, als geschickter und von Skrupeln nicht belästigter Diplomat. —

Schon 1840, gleich nach einem weiteren Besuche W.'s in Rom, sah sich Gregor XVI. in der Lage, die Zal der apostolischen Vikare in England von 4 auf 8 zu erhöhen. W. erhielt infolge davon die Verwaltung eines der neuen Distrikte, ferner die Ernennung zum Bischof von Melipotamus i. p. i. und wurde zum Koadjutor des Bischofs Walsch, des apostolischen Vikars des Centraldistriktes, ernannt. Gleichzeitig wurde ihm das Rektorat am St. Marys College zu Oscott bei Birmingham übertragen. Von hier aus entfaltete nun der auf so auffällige, wenn auch nicht unerwartete Weise durch Ehren und Würden ausgezeichnete Mann, die öffentliche Aufmerksamkeit mehr vermeidend als suchend, eine unermüdliche Tätigkeit im Interesse seiner Kirche. Er stiftete zur Verbreitung katholischer Flugschriften eine Metropolitan Tract Society, organisirte die Society of English Ladies zur Ausstattung armer katholischer Kirchen und Kapellen und zur Unterstützung von Schulen und Krankenhäusern, und war unausgesetzt litterarisch tätig. Erst seine Reisen und sonstigen Beziehungen zu Rom verrieten, dass nicht Bischof Walsh, sondern sein Koadjutor die Seele dieser auf eine straffere Organisation des englischen Katholizismus gerichteten Bestrebungen war. Das apostolische Vikariat des wichtigen Midland-Distrikts (London), das W. nach Walshs Tode (1849) übertragen wurde, war der Dank Roms für die Bemühungen.

In dieser einflussreichen Stellung nahm W., seine scheinbare Teilnahmlosigkeit allmählich abstreifend, aber immer vorsichtig diplomatisirend, nun auch an den Kämpfen teil, die unter Newmans und Puseys Leitung das innere Leben Oxfords und in weiterer Folge der Statskirche bewegten. Denn W. erkannte, obgleich er sich in seinen Schlussfolgerungen täuschte, recht wol, dass die von Oxford ausgehenden Strömungen nicht one Wirkung namentlich auf die kirchlich gerichteten Kreise des Landes bleiben würden. In den Erfolgen der Gegenwart meinte er ein Angeld auf ungleich größere in der Zukunft zu sehen. Diese Hoffnung ermutigte ihn, dem Papste schon 1847 die Idee einer völligen Herstellung der katholischen Hierarchie in England nahe zu legen. Die von dem englischen Liberalismus inaugurirte Epoche der Toleranz, die dem Lande die Emanzipations- und Reformbill gebracht, schien ja geradezu zu einem derartigen Schritte aufzufordern. Die Ausfürung des Planes wurde jedoch für die nächsten Jare durch die politischen Ereignisse, von denen Italien und das Papsttum nicht unberürt blieben, verhindert.

Aber dem erneuten Drängen W.'s, der sich im August 1850 nach Rom „an die Schwellen der Apostel" verfügt hatte, gab Pius IX. in einer Bulle vom 29. September, „gegeben in Rom zu St. Peter unter dem Siegel des Fischers", nach. Durch sie wurde England „in die römische Hierarchie aufgenommen", die bisher von apostolischen Vikaren nach Missionsrecht verwalteten katholischen Gemeinden wurden in Diözesen geteilt und unter einen Erzbischof mit 12 Suffraganen gestellt; doch sollten in den Titeln dieser Bischöfe die Namen der bestehenden englischen Bischöfe möglichst vermieden werden.

Durch ein weiteres Breve vom gleichen Tage wurde W. zum Erzbischof von Westminster ernannt und am folgenden Tage in einem geheimen Konsistorium zum Kardinal erhoben. Seinen Titel nahm er von der alten römischen Pfarrkirche Sta Pudentiana.

Als die Kunde von dieser Maßregel, welche allgemein als ein Angriff auf die protestantische Kirche Englands empfunden wurde, über den Kanal gelangte,

geriet das Land in die leidenschaftlichste, bis in die tiefsten Volksschichten hinuntergehende Unruhe. Durch die Konversionen der Oxforder Schule war die Volksseele bereits erregt, jetzt schien man im Vatikan, wo allerdings das Verständnis für die englischen Angelegenheiten ein äußerst geringes war*), anzunehmen, dass die Rückkehr einiger vornehmer und einflussreicher Männer zur Kirche Roms Anzeichen einer tief- und weitgehenden Volksbewegung sei. Die ganze englische Nation, so scheint damals wirklich der übelberatene Papst geglaubt zu haben, warte nur auf ein Wort aus Rom, um willig unter die alte geistliche Oberherrschaft zurückzukommen. Dass der Papst jetzt dieses Wort zu sprechen wagte, erfüllte das ganze Land mit Unwillen. Der die Nation beherrschende geschichtliche Geist erhob sich gegen die „päpstlichen Anmaßungen", die schon früher, vor 500 und 300 Jaren unter Wiclif und Heinrich VIII. zu tiefgehenden Konflikten, aber auch zur religiösen Widergeburt des Landes gefürt hatten.

Bald stellte sich indessen heraus, dass der Papst in der allgemeinen Vorwärtsbewegung seiner Ansprüche, die seit den zwanziger Jaren eingetreten, sich zu einem falschen Schritte hatte hinreißen lassen. Die Weise und die Zeit des Vorgehens musste den Argwon einer großen und unabhängigen Nation erregen und ihr innerstes Empfinden beleidigen. Das Verletzende lag eben darin, dass der Papst annahm, die von ihm vorgenommene Änderung sei nur die natürliche Folge eines tatsächlichen, in dem nationalen Empfinden selbst eingetretenen inneren Umschwungs. Nicht gegen die neuen Titel selbst richtete sich der Unwille, sondern dagegen, dass der Papst für sich plötzlich das Recht in Anspruch nahm, Titel, welche einen gewissen territorialen Besitz bezeichneten, nach Gutdünken zu verteilen.

Nicht weniger als die Inanspruchnahme von Westminster, jener bedeutsamen Stätte, auf welcher die schönsten Erinnerungen der Nation ruhten, weil sie mit der Geschichte des Landes unauflöslich verbunden war, schürte der Hirtenbrief, den W. am 7. Oktober 1850 „vom flaminischen Tor in Rom" datirte und an das englische Volk richtete, den allgemeinen Unwillen. Es stellte sich später heraus, dass diese Datirung dem überkommenen römischen Usus entsprach, aber in England erblickte man darin die hochmütige Manung daran, dass in Rom selbst die geistliche Gewalt über das bisher freie England ruhe. Der Brief, in dem W. mit dem ganzen Pompe seiner hohen Würde seinem Vaterlande die Ernennung zum „Primas von England" und seine Übernahme der „geistlichen Oberherrschaft" ankündete, sollte in allen katholischen Kirchen des Landes verlesen werden. Es hieß darin, unter den schönen Kirchen, welche den glänzenden Reihen der katholischen Einheit bildeten, habe nun auch das geliebte England seinen Platz gefunden. Am kirchlichen Firmament, an dem sein Licht lange verloschen gewesen sei, habe das katholische England sein Sternbild widergefunden, und es beginne jetzt von neuem seinen Lauf um das Centrum der Einheit, die Quelle alles Lichtes und aller Kraft. — Niemand wird leugnen, dass dies für ein durch und durch protestantisches Volk, dem seine Nationalkirche im Verlauf der Geschichte das Symbol des Triumphes über die Herrschaft eines Fremden geworden war, äußerst unvorsichtige, unverständige und unverständliche Sprache war. Welcher Engländer musste sich nicht verletzt fülen, wenn ihm hier zugemutet wurde, als wirkendes Glied in ein kirchliches System einzutreten, auf das er mehr wie jede andere Nation mit Hass und Verachtung zu blicken sich gewönt hatte!

W.'s Schreiben war kaum nach England gekommen, als ein anderes Schriftstück erschien, das mit mächtiger Gewalt die Volksseele ergriff. Dies war der Brief, den der Premier Lord John Russell am 4. November an den Bischof von Durham (daher Durham Letter) schrieb. Mit der Wirkung einer Bombe fiel

---

*) Dies ergibt sich z. B. auch aus der eigentümlichen Tatsache, dass, obgleich wenigstens $^{5}/_{6}$ der in England lebenden Katholiken aus Irland stammten, sämtliche 12 Bischöfe Engländer waren und auch sonst zu Irland nicht die geringste Beziehung hatten.

dieses Schreiben in die öffentliche Diskussion. Es war bestimmt, alle Gewalten eines bewußsten Widerstandes gegen die Papal Aggressions zu entfesseln. In schärffster Weise verurteilte Russell das Vorgehen des Papstes und seines Hintermanns. Er nannte es eine Anmaßung der Obergewalt über das Reich von England und einen Anspruch auf alleinige und ungeteilte Macht, welcher der Suprematie der Königin, den Rechten der Bischöfe und des Klerus und der geistlichen Unabhängigkeit der Nation zuwiderlaufe. Indessen, fur Russell fort, seien seine Befürchtungen bei weitem nicht so groß wie sein Unwille. Das Gewissen Englands sei viel zu protestantisch, als daſs es sich einem fremden Joche fügen werde. Man brauche gegen Rom nur eine durch die vorhandenen Gesetze gebotene Gegenmaßregel in Beratung zu ziehen. „Aber vielmehr als der Angriff der feindlichen Macht beunruhigt mich die aus den Reihen unwürdiger Söne der Kirche von England kommende Gefar. Geistliche dieser Kirche haben ihre Herden an den Rand des Abgrundes gefürt. Was will man denn in England mit der Heiligenverehrung, der Unfehlbarkeit, dem abergläubischen Gebrauche des Kreuzes, mit Orenbeichte, Buße und Absolution? Ich erwarte nicht, daſs die Neuerer von ihren hinterlistigen Anschlägen abstehen werden, aber ich vertraue auf den protestantischen Sinn des englischen Volkes und gebe meine Hoffnung nicht auf, so lange die glorreichen Grundsätze und die unsterblichen Märtyrer der Reformation in Ehrfurcht von der großen Masse einer Nation genannt werden, die mit Verachtung auf den Mummenschanz des Aberglaubens und mit Erbitterung auf die Versuche, den gesunden Sinn des Volkes zu verwirren und seine Seele zu knechten, herabblickt".

Diese scharfen Schluſswendungen richteten sich, wie der Zusammenhang ergibt, gegen die Oxforder Schule; aber die römischen Katholiken sahen darin eine offene Kriegserklärung gegen den Katholizismus überhaupt, und auf protestantischer Seite erblickten die Fanatiker darin das Signal zu einer neuen No popery Bewegung.

Wirkte dieser „Aufruf des öffentlichen Unwillens", der von so hoher Stelle ausging, den innerkirchlichen Gefaren gegenüber insofern beruhigend, als die Traktarianer sich nun gezwungen sahen, zu Rom bestimmte, klare Stellung zu nehmen, und als in der Tat seit Mitte November eine Rückwärtsbewegung sich vollzog, so galt das Gleiche doch nicht in Bezug auf den römischen Angriff. In Kirche und Dissent fielen von den Kanzeln scharfe, zum teil maßlose Worte gegen „den römischen Antichrist" und gegen „die falschen Propheten in der eigenen Kirche". Die Presse blieb nicht zurück, und die unteren Schichten des Volkes machten ihrer Erbitterung am Tage nach dem Erscheinen des Russellschen Briefes durch groteske Straßenaufzüge Luft, bei denen in Erinnerung an die Pulververschwörung eine riesenhafte, 16' hohe Guy Fawkes-Puppe durch die Straßen der Stadt geschleppt und unter Lärm und Drohungen den Flammen übergeben wurde; die Puppe aber trug die Züge des neuen Kardinals. Änliche Vorgänge widerholten sich in der Provinz; in Exeter z. B. wurden der Papst, W. und Vertreter der Inquisition in effigie vom Pöbel verbrannt. Auch Disraeli, der aus politischen Gründen jetzt den extrem protestantischen Standpunkt vertrat, mischte sich in die Sache. In einem offenen Briefe erklärte er, man dürfe den Papst keineswegs tadeln, daſs er sich das Recht, England in katholische Bistümer zu teilen, zuschreibe. Das Ministerium selbst habe ihn durch die Wideraufrichtung der Hierarchie in Irland dazu ermutigt. „Denn Minister, die den Pseudoerzbischof von Tuam als Peer und Prälaten anerkannt haben, müssen sich auch die Ernennung eines Pseudoerzbischofs von Westminster, selbst wenn er ein Kardinal ist, gefallen lassen". „Die Suprematie der Königin", erklärte ferner Lord Saint Germains, „d. h. ihre Autorität als Oberhaupt der Kirche, gelte als konstitutionelle Bestimmung ebenso für die Kirche in Irland wie für die englische. Irgend etwas, was in England einem Angriff auf diese Autorität gleichkomme, müsse auch in Irland als Aggression betrachtet werden. Das Parlament werde deshalb, falls es einschreite, diesem Dilemma gegenüberstehen: entweder in England zu verbieten,

was es in Irland erlaube, oder in Irland zu verbieten, was seit unvordenklichen Zeiten one jedes Hindernis in jenem Lande gestattet worden sei".

Damit waren nun auch die politischen Parteileidenschaften entfesselt. Urplötzlich war das Land in einen Wirbelsturm religiös-politischer Erregung hineingerissen. Bis zum Ende des Jares, also in etwa 6 Wochen, waren in nicht weniger als 7000 öffentlichen Meetings die Erbitterung und der Unwille zum schärfsten Ausdruck gekommen.

Die Empfindung, dass die Gesetzgebung die Sache in die Hand nehmen müsse, war allgemein. Auch das Ministerium sah ein, dass etwas geschehen müsse. Einsichtige Katholiken aber erkannten diesem unverholenen Ausdruck des allgemeinen Unwillens gegenüber jetzt schon, dass W.'s Schritt ein unkluger gewesen, und dass der Papst eine die höchsten Interessen der Nation schädigende Insdiskretion begangen habe.

Am 4. Februar 1851 eröffnete die Königin in Person das Parlament. In schweigender Erregung, dann unter jubelndem Beifall nahm die Versammlung die Erklärungen, die sich auf die das ganze Land bewegende Frage bezogen, entgegen. „Die vor kurzem von einer fremden Macht erfolgte Inanspruchnahme gewisser kirchlicher Titel", hieß es in der Thronrede, „hat im Lande einen Sturm von Empfindungen hervorgerufen. Aus zalreichen Kreisen meiner Untertanen sind mir Petitionen zugegangen, die unter warmen Loyalitätsbezeugungen Gegenmaßregeln gegen derartige Anmaßungen fordern. Ich habe den Bittstellern bereits meinen festen Entschluss kundgetan, die Rechte der Krone und die Unabhängigkeit des Landes gegen jeden Übergriff, von welcher Seite er auch kommen mag, aufrecht zu erhalten". — Aber das Ministerium selbst befand sich in einer übeln Lage. Auf der einen Seite drängten die extremen Protestanten, welche die energischen Maßregeln gegen Rom forderten, auf der andern erhoben die römischen Katholiken, welche das liberale Ministerium in seiner bisherigen Politik unterstüzt hatten, Einspruch gegen jede gesetzgeberische Maßregel in dieser Angelegenheit. Es konnte also zunächst nur darauf ankommen, die erregte öffentliche Meinung in der einen oder anderen Weise zu befriedigen, um so aus den Schwierigkeiten der Gegenwart herauszukommen.

So wurde eine Maßregel vorgeschlagen, welche scheinbar die Angelegenheit regelte, in der Sache selbst aber nichts oder doch nur unbedeutendes festsetzte. Russell brachte gleich in den ersten Tagen der Session die Kirchentitelbill (Ecclesiastical Titles Bill) ein, welche den Katholiken die Annahme von allen, an Territorien des Königsreichs haftenden Titeln untersagte. Das ausschließliche Recht, Titel zu erteilen, wurde der Königin vorbehalten, und W.'s Ernennung zum Erzbischof von Westminster wurde ebenso wie die übrigen Bistumstitel der päpstlichen Bulle des Vorjares annullirt. — Troß heftigen Widerstandes auch von protestantischer Seite (die Vorkämpfer der religiösen Freiheit, fast alles Theoretiker, wie der junge Gladstone, Sir James Graham, Cobden und Bright, aber auch treue Protestanten, wie Mr. Roundell Palmer, der spätere Lord Selbourne und Beresford Hope sprachen dagegen) wurde die Bill mit 395 gegen 63 Stimmen angenommen.

Was geschehen war, vermochte indessen auch das Parlament nicht ungeschehen zu machen. Die Bill erwies sich in der Folge als ein Schlag in die Luft, ein Schattengefecht gegen leere Titel. Sie trat niemals in Wirkung, und als sie 1871 still und unbemerkt beseitigt wurde, war sie in allgemeine Vergessenheit geraten. Aber gegen den Willen W.'s hatte sie zu ihrer Zeit gezeigt, dass England ein durchaus protestantisches Land sei, dem zwar der finstere Verfolgungsgeist, aber nicht das stolze Freiheitsbewusstsein früherer Jarhunderte fehle.

In der römischen Kirche nahm alles seinen Gang wie zuvor. Unbeirrt setzte W. Westminster hinter seinen Namen, und die irischen Bischöfe brachten in offenen Briefen an die Minister die ihrigen in demonstrativer Weiser immer wi-

der vor die Öffentlichkeit. — Andererseits war die Enttäuschung auf Seiten der Katholiken nicht geringer. Denn auch für sie hatte die Bill, soweit es sich um die Sache handelte, nicht den geringsten Erfolg. Was sie von Ansprüchen und Hoffnungen in sich schloſs, wurde nicht erfüllt. Das große Lebensziel W.'s blieb unerreicht. England kehrte nicht in den Mutterschoß der Kirche zurück. Der Erzbischof von Canterbury und der Bischof von London sahen sich um nichts in ihrer geistlichen Gewalt beschränkt. W. war nur um einen hochklingenden Namen reicher geworden, blieb aber nach wie vor ein römischer Prälat.

Er selbst war über die Wirkung der Bulle und seines Hirtenbriefes aufs höchste erschrocken. Er kam von Rom nach England und versuchte durch seinen Appeal to the Reason and Goodfeeling of the English people on the subject of the Catholic Hierarchy den Sturm des Unwillens zu beschwören. Von einem Aufgeben seiner Ansprüche war darin keine Rede; doch stach der würdevolle, ernste und versönliche Ton seiner Erklärungen über den Sinn und die Gründe der päpstlichen Forderungen sehr vorteilhaft gegen die pomphaften und herrischen Tiraden seines Hirtenbriefes ab. Aber er fand, daſs er die Kraft der Leidenschaften, die er entzündet, erheblich unterschätzt hatte. Jetzt ließ er den Sturm widerstandslos über sich ergehen und hielt sich mit vorsichtiger Klugheit, wärend das Land vom Nopoperygeschrei widerhallte, vom Streite des Tages fern. Auch gegen die Bill Russells tat er nichts.

Nachdem die wilden Wellen des öffentlichen Unmuts sich gelegt, kam für ihn alles darauf an, die Frage der Hierarchie in ruhigere Banen zurückzulenken. Denn jede weitere Maßregel hätte bei der einmal vorhandenen Stimmung den Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht, der in England seit Eduard I. ein geschichtlicher geworden war, nur verschärft und das Ziel in viel größere Entfernung gerückt, als es tatsächlich durch W.'s unvorsichtigen Schritt geraten war. Denn das Vorgehen der Kurie hatte die öffentliche Meinung erst auf das Umsichgreifen des Katholizismus aufmerksam gemacht, weshalb anfangs der von W. im Interesse seiner Kirche angeratene Schritt eher das Gegenteil des von ihm beabsichtigten Erfolgs zuwege brachte. Anstatt weiter mit der Regierung über die verweigerten Titel zu streiten, widmete er in stiller, dem öffentlichen Auge entrückter Tätigkeit seine Kräfte den Pflichten seines Oberhirtenamtes, der Organisation und der Propaganda.

Die zerstreuten Glieder sammelte er, bildete neue Gemeinden, ordnete die mit der allgemeinen Einfürung der Eisenban in immer größere Zalen wachsende irische Einwanderung dem katholischen Gemeindeorganismus ein, baute neue Kirchen und Schulen, gründete Klöster und Seminarien für die niedere Geistlichkeit, auf deren Vermehrung und intellektuelle Hebung er namentlich bedacht war, und setzte so in den der großen Tat seines Lebens folgenden Jaren alle Hebel in Bewegung, um das Interesse für die Kirche Roms zu beleben und zu vertiefen. Doch brachte ihn seine finanzielle Tätigkeit im Jare 1853 in höchst ärgerliche Händel, denen er sich durch eine Reise nach Rom zu entziehen suchte. Hier entfaltete er einen fieberhaften Eifer, um durch Predigt und persönlichen Verkehr die zalreichen, in Italien reisenden Engländer der römischen Kirche „zurückzugewinnen".

Diese propagandistischen Bemühungen nahm er nach seiner 1854 erfolgten Rückkehr nach London auch hier auf. In seiner publizistischen und litterarischen Tätigkeit, namentlich aber durch das bereits erprobte Mittel öffentlicher Vorlesungen, suchte er (in London, Liverpool und Manchester) vor dem englischen Protestantismus den Beweis zu füren, daſs römische Theologie und Bildung durchaus nicht in dem schroffen Gegensatze stünden, in den man sie zu setzen gewont sei.

Seinem weltmännisch geschickten Auftreten gelang es im Verlaufe der Jare, die von andern Interessen beherrschte öffentliche Meinung zu seinen Gunsten umzustimmen. Wollte man auch vom Erzbischof von Westminster nichts wissen, den beliebten Lekturer und den nicht ungeschickten Publizisten, endlich auch den Romanschriftsteller ließ man sich gern gefallen. — Vor der unbestrittener Reinheit

und Ehrenhaftigkeit seines Charakters verstummte Hass und Verleumdung, und die Achtung vor diesen persönlichen Eigenschaften verwischte allmählich das Misstrauen, das sich gegen seinen erzbischöflichen Hirtenstab erhoben hatte. Mit großen gesellschaftlichen Gaben ausgerüstet und eher zu heiterer Geselligkeit als asketischer Strenge geneigt, spielte später der „Kardinal“, wie er allgemein genannt wurde, im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Leben Londons eine gewisse Rolle, und erwarb sich durch seine Vorlesungen eine weitverbreitete Popularität.

Er war ein vielseitiger, aber kein tiefer und originaler Geist. Die Vorlesungen umfassen Gegenstände der heterogensten Natur; er behandelte in ihnen „den Begriff der Naturschönheit im Altertum und der Neuzeit“, den „Einfluss der Worte auf das Denken und die Civilisation“, den „Gegensatz zwischen Wissenschaft und Kunst“, „das alte und neue Rom“, das „Verhältnis zwischen Wissenschaft und geoffenbarter Religion“ u. a. Nur seine Vorträge über „die Erziehung und Lektüre der unteren Volksklassen“, die er auf Veranlassung eines Komitees für die pädagogische Ausstellung in London hielt, fanden keinen Anklang, weil in seinem Hinweis auf die Repressivmaßregeln der französischen Regierung gegen die unsittliche und irreligiöse Litteratur der Versuch zu einer Bücherzensur erblickt wurde. Im Jare 1855 nahm er in seiner Schrift The future politicians' view of the present war (Krimkrieg) auch politische Allüren an. Den größten Einfluss aber, auch auf nicht katholische Kreise, übte er aus durch „Fabiola“, einen „Roman aus den römischen Katakomben“, der geschickt gruppirt und mit lebhaften Farben geschrieben, für die ganze spätere Romangattung grundlegend wurde. Sein umfangreichstes und wichtigstes Werk, eine Art Autobiographie mit zum Teil schätzbarem, zeitgeschichtlichem Material sind seine Recollections of the last four Popes.

Nachdem er 1859 noch einmal in Rom gewesen war, erkrankte er Anfang der sechziger Jare gefärlich an der Harnrur; zwar wurde die Krankheit gehoben, doch erlag er einem erneuten Anfall am 15. Februar 1865 im 63. Lebensjare zu London.

Mit prunkhaftem Gepränge wurde er bestattet, nach dem einstimmigen Urteile der Zeitungen, in einer Weise, „wie es vielleicht noch niemals in England vorgekommen“. Gewiss hatte die römische Kirche allen Grund, sein Abscheiden mit dem ganzen Pathos ihres Miserere zu umkleiden und sein Andenken zu ehren. Denn seine Gaben und sein Charakter befähigten ihn in hervorragender Weise zur Durchfürung der ihm anvertrauten, unweise begonnenen, aber nicht one Erfolge durchgefürten kirchlichen Mission.

Von seinen Schriften sind außer einer Anzal kleinerer Aufsätze zu nennen: Fabiola, London 1853 (deutsch von Reusch, 10. Aufl., Köln 1874). Recollections of the last four Popes, 3 Bände, London 1853 (deutsch in der Sammlung von klass. Werken der neueren kath. Litt., übers. von Reusch, Köln 1858). Essays and Contributions to the Dublin Review, 3 Bde., London 1853. A Letter on Catholic Unity (an den Earl von Shrewsbury). A Letter to the Rev. J. H. Newman on the Controversy relating to the Oxford Tracts for the Times. A Letter addr. to J. Poynder, Esq. upon his work entitled 'Popery in alliance with Heathenism'. An Appeal to the Reason etc. s. o., London 1850. Essays on Various Subjects. Twelve Lect. on the connection betw. Science and reveal. Rel., 2 Bde., 3. Aufl., London 1849 (deutsch von Haneberg, 3. Aufl. Regensburg 1866). Sermon on the Saviour and the blessed Virgin (deutsch von Kaiser und Schündelen, Köln 1863). Sermons, Lectures and Speeches, delivered during a tour in Ireland, London 1858, u. m. a.

Litteratur: Eine Biographie W.'s, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, gibt es m. W. nicht. Einzelnes über ihn bei McCarthy, Hist. of our own Times, London 1879, vol. II. Nachruf in der Times (London) vom 16. Februar 1865; ferner Real.-Encyk.[2], Artikel Traktarianismus von Schöll.

Rudolf Buddensieg.

Witsius, Hermann. In dem Artikel „Coccejus und seine Schule" (s. Bd. III, S. 291 ff.) haben wir gezeigt, welche reformatorische Umgestaltung die reformirte Dogmatik durch Joh. Koch erfur, wie er von der Gnadenwal den Blick auf die Gnadenfürung, vom Dekret auf die Heilsgeschichte lenkte, von der Scholastik an die biblische Theologie appellirte; nicht minder aber, wie die alte scholastische Schule in heftigem Gegensatze der neuen föderalistischen Widerstand bot. Sobald ein derartiger Gegensatz erst eine Zeit lang in voller Schärfe sich kund getan hat, so treten mit der Ermattung des Streites unausweichlich Versuche der Vermittelung ein. Ein echter Repräsentant dieser vermittelnden Richtung war der innig-fromme und klassisch-edle Hermann Witsius. Geboren den 12. Februar 1636 in einem westfriesischen Städtchen Enkhuysen, wo sein Vater, Nikolaus Wits, städtische Magistratsperson und später Bürgermeister war, wurde er durch seinen Oheim Petrus Gerhard, einen gelehrten Mann, in die Philologie, Philosophie und die Anfänge der Theologie eingeweiht, und ihm wol hat er die gründliche und feine klassische Bildung zu danken, die nicht bloß in seinem eleganten Latein, worin er die Föderalisten ebenso wie die Scholastiker weit übertrifft, sondern auch in seinem humanen Sinn und Wesen sich auf woltuende Weise kund gibt. Witsius bezog in seinem 17. Lebensjare die Universitäten Groningen, Leyden und Utrecht; drei Männer waren es vorzüglich, welche bestimmend auf den Gang seiner Studien und seiner theologischen Richtung einwirkten. Der berühmte Leusden fürte ihn in die alttestamentlichen und orientalischen Studien ein, in welche er mit solchem Eifer sich versenkte, dass er bereits als 18järiger Jüngling zu Utrecht einen gelehrten Vortrag über die messianischen Weissagungen in hebräischer Sprache öffentlich halten konnte. So in das Bibelstudium eingefürt, wurde er nun eifriger, wenn auch nicht persönlicher Schüler des Coccejus *) und ward von dem mächtigen Geisteseinfluss dieses Mannes so hingenommen, dass er oftmals auf seinen Knieeen Gott laut dankte für das große Licht, welches Gottes Güte durch diesen Mann der Welt mitgeteilt habe. Aber noch ein dritter Mann übte einen vielleicht noch tieferen Einfluss auf den geistig erregten Jüngling; es war der Prediger Justus van den Bogaerdt, der ihn in das innerliche Christentum des Herzens einfürte und welchem Witsius nachmals „seine beste theologische Erkenntnis" zu verdanken pflegte. In der Tat war es die tiefe Herzensfrömmigkeit, die durch dies Werkzeug der Gnade in ihm entzündet worden, welche ihn nach Frieden und Einigung unter den Christen schmachten und die theologischen Schulgezänke beklagen ließ, ihn selber zu einer aufrichtigen Würdigung der scholastisch-orthodoxen Schule und zur Anerkenntnis der Schwächen und Übertreibungen des Föderalsystems und zum Versuch einer Ausgleichung und Vermittelung gefürt hat, wie er diese in seiner allocutio irenica, womit er seine oeconomia foederum Dei einleitete, so innig ergreifend ausspricht.

Im Jare 1656, seinem 21. Lebensjare, bestand er das examen pro ministerio mit Glanz, wurde sogleich als Prediger nach Westwoud, 1661 nach Wormeren, 1666 nach Goesen, endlich 1668 nach Leeuwaarden berufen, und zeichnete sich als trefflicher Prediger, treuer Seelsorger, sowie durch eine Reihe gelehrter lateinischer Abhandlungen und praktisch-erbaulicher holländischer Schriften so aus, dass er 1675 einen Ruf als Professor und Prediger nach Franeker an Schotan's Stelle erhielt. Fünf Jare später folgte er einem gleichen Rufe nach Utrecht als Nachfolger Burmann's; abermals fünf Jare später begleitete er eine niederländische Gesandtschaft als deren Prediger nach England an den Hof Jakob's II., und trat dort mit dem Kronprinzen, dem nachmaligen künen und frommen Wilhelm III., in persönlich nahe Berürung. Ihm hat er nachher, im Jare 1693, die zweite Ausgabe seines (zuerst im Jare 1685 zu Leeuwaarden erschienenen) Hauptwerks: de oecon. foed. gewidmet, und es gibt sich durch den modegerechten rhetorischen

---

*) Er begab sich zwar 1655 von Groningen nach Leyden, um Coccejus zu hören, aber der Ausbruch einer bösartigen Seuche scheuchte die Universität auseinander, und auch Witsius begab sich nunmehr nach Utrecht.

Schwulst der epist. dedicatoria hindurch eine ungeheuchelte innige persönliche Verehrung deutlich kund. Zur Herausgabe dieses seines Hauptwerkes bewog ihn die Betrübnis über die gehässige Art der Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und Föderalisten. Selbst ein Glied der föderalistischen Schule, der er seiner ganzen Denkweise und Darstellungsform nach angehört, war er doch keineswegs blind gegen den Wert des scholastisch festgestellten kirchlichen Dogmensystems. Ita tractandam suscepi (foederis dispensationem), ut et veritati hactenus in ecclesia traditae atque creditae sua constaret sarta tecta incolumitas, et in illius defensione nihil procaciter, nihil acerbe, nihil denique contra caritatis leges ageretur. Er will seine Zuhörer und Leser non ad litigiosas disputationes, sed ad liquidam sacrosanctae veritatis cognitionem, ad veteris et apostolici christianismi simplicem ac sine fuco pietatem, ad almae illius pacis, quam moriens suis et legavit et meruit Jesus, constans studium füren. Von den claris et concessis will er überall ausgehen und vor Allem feststellen: quousque orthodoxi omnes convenirent. Die föderalistische Einteilung des foedus gratiae in eine oeconomia sub promissione, oec. sub lege und oec. sub evangelio scheint ihm nicht so viel wert zu sein (non tanti esse), dass man sie in so viel Büchern und Predigten breitschlage, quasi in ea omnis eruditionis theologicae prora atque puppis consisteret. Er lässt sie fallen *) und fasst somit die ganze alttestamentliche Offenbarung mehr in eine Einheit zusammen. Andererseits tritt er den Übertreibungen des Orthodoxismus, welche die Existenz und den Begriff eines foedus operum gänzlich in Abrede stellen, und in ihren harspaltigen Distinktionen nur einen Teil der Leiden Christi (passiones judiciarias) für verdienstlich (satisfactorias), den anderen (passiones bellicas) für nicht meritorias erklären, mit ruhiger Bestimmtheit entgegen. In Allem aber bemüht er sich, ut loquamur quam accuratissime, eaque, quae vel ab amicis vel ab ipsis nobis imprudentius dicta sunt, nulli tueamur, a b a l i i s c u l p a r i a e g r e n e f e r a m u s. Diese friedfertige Gesinnung durch die Tat zu bewären, fand Witsius nur zu bald Gelegenheit. Er hatte zu erfaren, was alle derartige Vermittler erfaren müssen; seine eigenen föderalistischen Schulgenossen verziehen ihm am wenigsten die im Grunde doch geringfügigen Abweichungen, die er sich von ihrem System erlaubt hatte; einige derselben gingen in ihrem föderalistischen Fanatismus so weit, ihm neben anderen Sünden und Ketzereien auch die Sünde wider den heiligen Geist vorzuwerfen, „so er aber mit Geduld ohn Widerschelten erlitten". Es gelang ihm in der Tat mit der Zeit durch unerschütterliche Sanftmut, den Zorn seiner Gegner zu stillen. Im Jare 1698 folgte er einem Rufe als Professor nach Leyden; zwar trennte er sich nur schweres Herzens von seinem geliebten Utrecht, aber der Umstand, dass in Leyden mit der Professur keine Predigerstelle verbunden war, gab bei dem nun 62järigen Manne, dem das Predigen schwer fiel, den Ausschlag. In Leyden starb Witsius den 22. Oktober 1708, nachdem er schon anderthalb Jare früher wegen Körperschwäche seine Professur niedergelegt hatte.

Werfen wir nun von unparteilichem Standpunkte die Frage auf, ob und wie dem edlen Manne die angestrebte Vermittelung zwischen Orthodoxie und Föderalismus gelungen sei, so müssen wir bei aller Hochachtung vor seiner Persönlichkeit doch eingestehen, dass seine Kraft hinter der Größe der Aufgabe zurückgeblieben ist. Burmann (s. Bd. III, S. 295) stellt, one es zu wollen, weit mehr

*) Auch in einer p r a k t i s c h e n Frage hat er sich — als Seelsorger und Prediger — mit Energie gegen einen Auswuchs des Coccejanismus erklärt. Coccejus hatte theoretisch den Nerus zwischen dem alttestamentlichen Sabbat und dem neutestamentlichen Sonntag so radikal entzwei geschnitten, dass er keine Beziehung des vierten Gebotes auf den letzteren zugeben wollte. Das fürte zu dem praktischen Unfug, dass die „Coccejaner" — namentlich die unter dem Volke — es für ein Requisit echter Frömmigkeit ansahen, am Sonntag in den Werktags- und Handwerksarbeiten fortzufaren. Diesem Unfug trat der besonnene Witsius mit Milde aber Entschiedenheit und mit Erfolg entgegen.

eine höhere Vermittelung zwischen Scholastik und Föderalismus in sich dar, als Witsius. Burmann war ein durch und durch scholastischer Kopf, voll begrifflicher Schärfe des Gedankens, und mit dieser Gedankenschärfe hat er das coccejanische System durchdrungen, den biblisch-theologischen Stoff in feste scholastische Krystallisationsform gebracht und ihn damit innerlich in ein Verhältnis zum scholastischen Denken gesetzt und eine Auseinandersetzung zwischen beiden Systemen wenigstens ermöglicht. Witsius war dagegen seinem ganzen Wesen nach bloß und schlechthin biblischer Theolog und (vielleicht schon deshalb, weil er in klassischem Latein schrieb und dachte) der scholastischen Begriffsschärfe nicht fähig. So stellt sich in ihm kein Weiterbau auf dem von Burmann gelegten Grunde dar; Witsius ist nur Föderalist, und seine vermittelnde Tätigkeit bestand bloß darin, daſs er das formelle Schema des Föderalsystems vereinfachte (s. oben) und viele einzelne föderalistische Behauptungen, die mit dem orthodoxen Dogma in Widerstreit waren, vermied oder modifizirte. Das war keine höhere Vermittelung, das war nur ein Föderalismus mit abgestumpften Ecken. Und wärend er nun manche an sich gar wol berechtigte biblisch-theologische Ideeen (wie die von der dreifachen oeconomia foederis gratiae, dann die sehr berechtigte und feine Unterscheidung, die Coccejus zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, πάρεσις und ἄφεσις, u. s. w. gemacht hatte) one Not fallen ließ, so hat er auf der anderen Seite wider den spielenden, tändelnden Parallelismus zwischen Alt- und Neutestamentlichem auf die Spitze getrieben (wie wenn er z. B. im Paradies ein Doppelpar von Sakramenten nachweisen will, das Paradies selbst und den Sabbath, den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis, oec. foed. lib. I, cap. 6, 2 u. a. dgl.). Die ganze Einteilung und Anlage seines Werkes ist verworren (lib. I. de foederibus Dei in genere, lib. II. de foedere gratiae, lib. III. de foedere cum electis, lib. IV. de doctrina salutis; — die Lehre von der Person Christi und seinem Werke findet im zweiten, die von der Gnadenwal und Heilsaneignung im dritten Buch ihre Stelle; das vierte enthält einen Abriſs der Geschichte der Offenbarung nebst der Lehre von den Sakramenten). Hin und wider aber brechen aus der tiefinnerlichen Frömmigkeit des Mannes auch einzelne herrliche Lichtblicke hervor, wie z. B. seine treffliche Exposition über die fides infantum, lib. 3, cap. 6, 17, und seine ausgezeichnete, aus der tiefsten Tiefe eigener innerer Erfarung geschöpfte Darstellung der sanctificatio (3, 12). Im allgemeinen wird man jedoch sagen dürfen, daſs seine Persönlichkeit bedeutender war, als seine Theologie.

Außer seiner Oecon. foed. hat Witsius noch geschrieben a) lateinisch: Judaeus christianizans; Exercit. in symb. apost. et orationem dominicam; Aegyptiaca (Miscellanea sacra, Meletemata Leidensia); Praxis christianismi cum imaginibus spiritualibus; und kleinere Abhandlungen; b) holländisch: Lis Domini cum vinea sua u. a. m. — Beachtenswert ist noch, daſs er auch in den neuen Sprachen wolbewandert und des Französischen so vollkommen mächtig war, daſs er in dieser Sprache öfters one Mühe predigte.

Vgl. S. P. Heringa, Specimen historico-theologicum de Hermanno Witsio, Amstelod. 1861. — Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik, 2. Bd., S. 318.

Aug. Ebrard.

Wittenberger Konkordie. Mit diesem Namen bezeichnet man den hervorragendsten Versuch des 16. Jarhunderts, zwischen Sachsen und Oberländern bez. Schweizern eine Einigung über die Abendmalsfrage zu erzielen. Die nicht unwichtige Vorgeschichte reicht weit zurück bis in die Zeit des heftigsten Streites.

Will man das Ganze verstehen, so darf man nicht vergessen, daſs von Anfang an politische Erwägungen eine große Rolle dabei gespielt haben. So weit sich die Sache zurückverfolgen läſst *), war es der Landgraf Philipp, der im

*) Ich sehe dabei von den Verhandlungen der Straßburger mit Luther im Nov. 1524

Bewufstsein der politischen Machtschwächung, die die religiöse Spaltung der Evangelischen im Gefolge habe, schon im Februar 1528 durch seinen Freund, den vertriebenen Herzog Ulrich von Württemberg, bei Oekolampadius für den Gedanken eines Colloquiums eintrat, wobei nicht zu ersehen ist, wer von der Gegenpartei als Colloquent auserſehen war (Zwinglii opp. ed. Schuler et Schultheiss vol. VIII, epist. II, 143). Die Sache wurde in der Tat ernstlich betrieben. Am 2. März 1528 konnte Oekolampadius an Zwingli schreiben, dafs Bucer und Capito ihn begleiten würden (ibid. 146). Er wartete nur noch eine erneuerte Berufung ab. Es kam zunächst nicht dazu, wol infolge der durch Pack hervorgerufenen Wirren (ibid. 160; vgl. bes. Hil. Schwarz, Landgraf Philipp von Hessen und die Pack'schen Händel, Leipzig 1884). Erst der Speirer Reichstag von 1529 und die drohende Gefar fürten dazu, den Gedanken wieder aufzunehmen, der dann im Marburger Religionsgespräch (siehe den Art. Bd. IX, S. 270 ff.) zur Ausfürung kam. Man weiß jetzt (vgl. Max Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp in Ztschr. für Kirchengesch. II, S. 28 ff.; Herm. Escher, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft, Frauenfeld 1882, S. 123 f.) genug davon, welche hohe politische Hoffnungen die Oberländer, vor allem die Straßburger, der Landgraf und Zwingli selbst auf das Zustandekommen der Einigung setzten, und wie das Ganze überhaupt wesentlich politischen Zwecken dienen sollte, um es zu begreifen, dafs man trotz des geringen Erfolges nicht gänzlich auf jede Hoffnung verzichtete. Freilich zunächst stand die Angelegenheit schlimmer als je. Luthers hartes Wort: „Ihr habt einen anderen Geist" war der unmittelbare Ausdruck der durch die persönliche Bekanntschaft hervorgetretenen gänzlichen Verschiedenheit nicht nur der religiösen Denkweise, sondern auch der Lebensanschauung **). Wie wenig Luther infolge dessen noch darauf Wert legte, worin man einig geworden, zeigen seine alsbald verfafsten sogenannten Schwabacher Artikel, deren streng wittenbergische Fassung wie die Straßburger, so auch die Ulmer (Keim, Reformationsgesch. von Ulm, 1851, S. 164. 166. Ders. schwäbische Reformationsgesch., Tübingen 1857, S. 128) ablehnen mufsten. Der Tag von Schmalkalden im Anfang Dezember 1529 fürte zum vollständigen Bruch mit den Oberländern ***). Konrad Sam in Ulm wolte gehört haben, Luther habe seinem Kurfürsten geraten, nullum foedus nobiscum feriendum esse, sed potius gladio in nos saeviendum. Eo prolapsus est novus papa ut quod scriptis non potuit, vi et malis artibus tentet (Sam an Bucer am 22. Dez. 1529 bei Keim, Schwäb. Reformationsgeschichte S. 293). Sicher ist, dafs Luther schon am 29. Mai 1529 auf die bloße Kunde von dem beabsichtigten Bündnis mit denen, „so wider Gott und das Sacrament streben als die muthwilligen Feinde Gottes und seines Worts", vor diesen „listigen Anläufen und Gesuchen des Teufels" warnte (de Wette III, 459 ff. vgl. 465 ff.). Und Melanchthon, der doch einmal, freilich nur vorübergehend, wärend des Speirer Reichstags geschrieben hatte: *Περὶ δείπνου κυριακοῦ* quid opus est istis rixis, cum fateantur omnes Christum secundum divinitatem adesse in Synaxi, quid attinet discerpere humanitatem a divinitate? Quis gignit has tam callidas distinctiones? (Corp. Ref. I, 1047), stand ganz ebenso wie Luther (vgl. ibid. 1070), ja hatte Gewissensbisse darüber, dafs man allzusehr gezögert hätte, nimis diu procrastinati sumus cum a nobis postularetur, ut edictum adversus Zinglianos comprobaremus (ibid. 1075) und erklärte lieber sterben zu wollen quam socie-

---

(Kapp, Kl. Nachlese II, 641; Baum, Capito und Bucer, S. 284) und durch Georg Casel, Herbst 1525 (Th. Kolde, Anal. Lutherana, S. 68 ff.; Kawerau, Briefwechsel d. Justus Jonas, I, 99) ab, die mehr noch den Ausbruch des Streites verhindern sollten.

**) Wie dabei auch die Abneigung gegen den Republikaner mitwirkte, dafür vgl. Corp. Ref. II, 17 f. 21 f.; vgl. auch E. Egli in Theol. Ztschr. a. d. Schweiz 1884, Heft 1. Für die politische Stellung Melanchthons und die daraus resultirende Abneigung gegen die „profanen" Pläne Zwinglis ist besonders instruktiv sein Gespräch mit Bucer bei Virck, Straßburgs politische Correspondenz, Straßburg 1882, S. 514.

***) Beachtenswert ist, dafs die Straßburger diese Tatsache um des Eindrucks beim Kaiser willen möglichst geheim gehalten wissen wollten. Vgl. Virck, a. a. O., S. 423.

tate Cinglianae causae nostros contaminari (1077). Wie gegen die Widertäufer, wollte er gegen die Zwinglianer die äußersten Strafen angewendet wissen (II, 18), zumal als man raschen Schlusses die Zwinglianer für die Irrlehren des Campanus mit verantwortlich zu machen für richtig fand (II, 33 f.).

Unter diesen Verhältnissen trat man in die Vorbereitungen zum Augsb. Reichstag, und es entsprach den Umständen, wenn die Parteien ihre Bekenntnisse dem Kaiser gesondert vorlegten. Wo es immer anging, öffentlich und in privaten Briefen, warnte Melanchthon vor der zwinglianischen Ketzerei (C. R. II, 83. 95. 101 sq.). Was man nach und nach auch in sächsischen Kreisen von den gegen den Kaiser gerichteten Plänen der Oberländer und Zwingli's vernommen hatte, erhöhte nur noch den Widerwillen wie die Sorge, ihnen gleichgestellt zu werden (minus odii haberet causa nostra, nisi Cingliani eam praegravarent, qui non modo dogmata habent intolerabilia, sed etiam et seditiosissima consilia ineunt opprimendi Imperatoris; ac mihi videtur res permanere ad Imperatorem. Mel. an Veit Dietrich, Corp. Ref. II, 104. 187), und nach Einsicht von Zwingli's Bekenntnis urteilte Melanchthon: videtur in homine magis Helveticus quidam quam Christianus esse spiritus (C. Ref. II, 221).

Gleichwol wurden, obwol man die Stimmung im sächsischen Lager kannte, von den Oberländern wiederum — natürlich hauptsächlich im politischen Interesse — neue Ausgleichsgedanken gehegt. Schon in ihrer Instruktion hatten die Straßburger Gesandten zum Augsburger Reichstag den Auftrag erhalten, dahin zu arbeiten, daſs die Differenz in der Abendmalslehre kein Grund zur Trennung unter den Evangelischen werde (Virck, Politische Correspondenz Straßburgs I, 439 ff.). Das hatte nun seine Schwierigkeiten, da man alsbald anfing, sich auf den Kanzeln zu befehden, worin Michael Keller (vgl. über ihn F. Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte, München 1881, S. 153 ff.) einerseits und Johann Agricola von Eisleben andererseits sich auszeichneten. „Es füren", schrieben Jakob Sturm und Matthis Pfarrer an den Rat zu Straßburg, „die Sächsischen predicanten und namlich der Eiszleben den handel dermaßen uf den canzlen hie, das wenig einigkeit zu erhoffen, sunder sich mer ansehen loßt, als ob sie vil lieber wolten sehen, das unser predicanten, und die inen glauben geben, usgerotet würden, dan die so uf des babst und der romischen kirchen seiten sind" (vergl. auch ebendas. S. 465; vergl. I, 445 ff. 448. 450 f.; Th. Kolde, Analecta Lutherana, S. 129; Kawerau, Briefwechsel des Jonas I, 151 ff.). Trotzdem übergaben die Straßburger Gesandten dem Landgrafen den ihnen von den Dreizehn mitgegebenen „Ratschlag die Spaltung des Sakramentes betreffend" (Schreiben vom 2. Juni bei Virck I, 447), der ihnen aber keine Hoffnung machen konnte, und man weiß, wie gerade damals Philipp von Hessen im Verdachte stand, zu Zwingli auch im Punkte vom Abendmal zu neigen *). Um so wünschenswerter war es den Straßburgern darum, ihre eigenen Prädicanten zur Stelle zu haben, die ihre Sache vertreten und wo möglich für eine gewisse Annäherung der Parteien arbeiten könnten. Daraufhin wurden Martin Bucer und Capito nach Augsburg gesandt (Virck I, 453. 455. 458 ff.; Zwingli opp. VIII, 463. 471 f.). Dem ersteren Zwecke diente die später sog Confessio tetrapolitana (vgl.. d. A. XI, 354 sowie die dort nicht benützten wichtigen Quellenstellen bei Virck I, S. 461 ff., auch Keim, Schwäbische Reformationsgesch., S. 177 ff.; Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, Hft. IV, S. 37 u. 39 ff.). Aber auch die andere Aufgabe ließ Bucer nicht aus dem Auge. Sie wurde ihm sofort zur Lebensaufgabe, die der nur allzu gewandte, biegsame Mann, der etwas von einem modernen Diplomaten in sich hatte, trotz aller Misserfolge und der zweifelhaften Lagen, in die er sich selbst versetzte, mit unentwegter Konsequenz verfolgte. Man behandelte

*) Daſs dies entgegen der landläufigen Ansicht nicht der Fall war, ersieht man aus dem richtig gelesenen Briefe des Urban Rhegius an Luther vom 21. Mai 1530 in meinen Analecta Lutherana, S. 124 f.

ihn anfangs sehr argwönisch. Eine von Melanchthon erbetene Unterredung wurde zunächst von diesem verweigert (C. R. II, 187. 196). Dafür ließ der alte Freund aus der Heidelberger Zeit, Joh. Brenz, durch Jakob Sturm dazu bewogen (Corp. Ref. II, 356), sich dazu herbei, mehrere Stunden lang mit den Straßburgern zu disputiren. Ihre Rede ging dahin, daſs es sich nur um Worte handle (Affirmant constanter nos tantum verbis et modo loquendi dissentire, re ipsa autem convenire), und beriefen sie sich dabei auf Bucer's, dem sächsischen Bekenntnis sich nähernde Formel in der Tetrapolitana Art. 18, „daſs in diesem Sakrament Christus seinen Jüngern und Gläubigen seinen waren Leib und wares Blut, warlich zu essen und zu trinken gibt zur Speiß der Seelen und zum ewigen Leben, daſs sie in ihm und er in ihnen bleibe". Dasselbe suchte Bucer in einer Unterredung, die er, mit Hilfe des Landgrafen, mit dem sächsischen Kanzler Brück hatte, diesem klar zu machen. In zwei Briefen an diesen vom 23. Juli (bei Coelestin, Hist. comit. August. Frankf. 1577, II, 294 sq.), die an Melanchthon weiter gegeben wurden, setzte er dies des weiteren auseinander, hatte aber nur den Erfolg, daſs Melanchthon, der sich jetzt (25. Juli) bereit erklärte, schriftlich verhandeln zu wollen, seine Artikel mit einem widerlegenden Gutachten zurückwies, indem er den Streitpunkt dahin zusammenfaſste: Fucum faciunt hominibus per hoc quod dicunt vere adesse corpus, et tamen postea addunt contemplatione fidei i. e. imaginatione. Sic iterum negant praesentiam realem. Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adest cum pane vel in pane. (C. Ref. II, 222 sq.; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer I, 21 ff.; Keim, Schwäbische Reform., S. 230 f.). Aber ermutigt durch wirkliche oder scheinbare Erfolge bei Anderen (Herzog Ernst von Lüneburg, Urban Rhegius, Gereon Sayler) setzte er seine Bemühungen fort und hatte dann wirklich (nach dem 22. August) eine persönliche Unterredung mit Melanchthon, bei der man sich so weit nahe kam, daſs Melanchthon ihm riet, seine Ansichten in Form von Artikeln an Luther zu schicken und zugleich diesem schrieb: Bucerus vult accedere ad nostram sententiam. Sentit adesse corpus Christi cum pane (Corp. Ref. II, 311), was er ein par Tage darauf (am 26. Aug. ibid. II, 315) dahin erklärte, Bucer lehrte nicht nur eine virtuelle, sondern eine reale Gegenwart im Abendmal, nämlich so: panis et vinum instituta sunt, ut testentur adesse verum corpus et exhiberi. His igitur propositis et consecratis, jam ex ordinatione Christi, vere est ibi corpus Christi. Sicut alioqui dicimus sacramenta esse pactionales causas h. e. ex pacto efficientes, ita hic sentit, pactum esse, ut pane et vino proposito sistatur nobis et adsit et porrigatur Christi corpus. Non quod panis sit quasi vas continens corpus sed sit pactionale vehiculum seu instrumentum, cum quo exhibetur corpus, — — corpus Christi in coelo localiter et tamen praesens esse, non quidem tamen localiter sed abscondito modo creaturis et sacramentis. — Gleichwol erhielten nach Bucer den Leib nur die Gläubigen: Isti qui non credunt nihil accipiunt nisi panem quia sacramentum videtur institutum ad usum credentium. Auf die von Bucer nachträglich noch etwas geänderten Propositionen (Corp. Ref. II, 356; Lenz, Briefwechsel I, 22, die Artikel selbst deutsch bei Neudecker, Urkunden aus der Reformationsz., S. 156, lateinisch unvermittelt am Schluſs von Melanchthons Gutachten Corp. Ref. II, 224 sq.), die dieser mit einem erläuternden Briefe vom 25. August (Th. Kolde, Analecta Lutherana, 149 ff.) durch Urban Rhegius sandte, schrieb Luther am 11. Sept. an Melanchthon: Martino Bucero nihil respondeo: nosti, *ὅτι ἐγὼ μισῶ τὰς κυβείας καὶ πανουργίας αὐτῶν οὐκ ἀρέσκουσί μοι αὐτοί.* Sic non docuerunt hactenus nec tamen agnoscere aut poenitere volunt quin pergunt asserere non fuisse inter nos dissensionem, scilicet ut nos confiteamur eos recte docuisse, nos vero falso pugnasse vel potius insaniisse. So lautete die Kunde von Koburg; nicht viel ermutigender war, was Capito, der zur Anbanung einer Konkordie nach Basel und Zürich gesendet worden war (Birck I, 490, 493 ff.), über die Aufnahme seiner Vermittelungsvorschläge bei den Oberländern mitteilt (Baum, Capito und Bucer, S. 472). Doch ließen die Straßburger Gesandten nicht nach. In der Hoffnung, daſs durch eine per-

sönliche Unterredung mehr erreicht werden könnte, beschlossen sie Bucer nach Koburg zu schicken. Am 19. September*) reiste er ab.

Sonntag den 25. kam er an und wurde von Luther, den er zum Frieden geneigt fand, freundlich aufgenommen. Seinen Zweck, Luther zu überzeugen, daſs er und die Seinen immer so gelehrt hatten wie Bucer seine Lehre deutete, und daſs man sich nur nicht habe verständigen können, erlangte er freilich nicht, auch wollte Luther von Artikeln, die beide Teile unterschreiben sollten, nichts wissen, weil es ja immer auf die Auslegung ankäme. Das beste wäre, wenn die Oberländer allmählich in Schriften und Predigt davon ablieſsen zu lehren, daſs im Abendmal nichts als Brot und Wein sei, wozu Bucer auch die Seinigen zu ermanen versprach. Jedenfalls kam man sich näher. Luther hatte die besten Hoffnungen: Sacramentarios, so schrieb er am 7. Nov. an Brismann, saltem Strassburgenses nobiscum in gratiam redire spes est. Nam Bucerus mecum familiari colloquio Coburgi de hac re ut ageret missus fuit: et si non fallit, quod dicit (admonui enim, ne simularet) spes est non parva (de Wette, IV, 191). Und Bucer nahm, obwol er sich daneben klar war, daſs Luther in nichts nachgegeben, die besten Eindrücke mit fort. Beachtenswert ist sein Urteil: deprehendi virum vere timentem deum et gloriam dei ex animo quarentem, sed qui monendo tamen incitatior reddatur sic nobis eum dominus donavit, sic eo nos uti oportet. — Non poterit ecclesiae pax restitui nisi multa in hoc viro feramus et quo volumus eum purius scribere, eo oportet minus illum moneamus minusque hyperboles eius probemus, tacite ipso amico poterunt eius excessus corrigi, dum nos sobrius eadem proponemus (bei Virck a. a. O. S. 512, wo man jetzt Bucers Beschreibung seines Aufenthalts in dem Originalbrief an die Straßburger Gesandten findet). Am 29. Sept. war Bucer, nachdem er zwei Tage mit Luther konferirt, wider in Nürnberg, um, one nach Augsburg zurückzukehren, nach freundlichen Unterredungen mit dem auf der Rückreise begriffenen Melanchthon und mit Osiander sich nach den oberländischen Städten Ulm, Memmingen, Lindau, Konstanz zur Förderung der Konkordie zu begeben. Hier hatte er keine Schwierigkeiten zu überwinden. Die Liebenswürdigkeit seines Auftretens, wie seine Beredsamkeit beschwichtigte alle etwa aufkommenden Bedenklichkeiten. Schwieriger war die Sache in Zürich, aber man kam doch zu einem Resultate. Zwingli war bereit, „nicht nur die Gegenwart des Leibes Christi im Nachtmal anzuerkennen, nur mit dem Zusatz: nicht auf natürliche oder leibliche Art, wodurch er bei näherer Erklärung in Übereinstimmung mit sich selbst bleiben konnte“ (Keim, Schwäbische Ref. 239), sondern gab auf Drängen Bucers sogar die vollere Formel zu: „Der ware Leib Christi wird warhaftig dargeboten“. Hiermit sehr zufrieden reiste Bucer über Basel, wo er die vollste Zustimmung Oekolampads fand, in die Heimat, um nunmehr auf Grund der gemachten Erfarungen eine Formel zu schmieden, die für beide Teile annehmbar wäre (ut utrinque ferri queat et neminem offendat). So entstand eine Eintrachtsschrift, in der er von neuem betonend, daſs „der Streit mehr in Worten denn im Grunde der Sache gestanden“

---

*) Nicht am 18. wie Baum a. a. O. S. 473 und viele nach ihm berichten. Bucers Abreise war nicht die Folge eines plötzlichen Entschlusses, sondern längst von den Straßburger Gesandten beabsichtigt (vgl. Schreiben vom 31. Aug. bei Virck a. a. O. S. 492, vgl. S. 499). Er sollte sich auf den Rat des Herzogs Ernst von Lüneburg dem Kurfürsten Johann anschließen, der auf den 19. Sept. seine Abreise festgesetzt hatte (Virck S. 497). Da dieser sich aber durch den Kaiser bewegen ließ, bis zum 23. zu verziehen, schloſs er sich mit einer Empfehlung des Kurfürsten an Luther, dem nach Nürnberg am 19. zurückkehrenden Baumgarten an (ebenda, S. 499, vgl. auch den Bericht Ehingers, bei Dobel, Reformationsgesch. von Memmingen IV, 59). Knaake's Vermutung (gegen Baum und Tollin, in Stud. u. Krit. 1881, S. 543 f.), daſs Bucer erst Sonntag den 25. nach Koburg gekommen wäre, wird durch eine Bemerkung im Briefe des Straßburger Gesandten bestätigt: wir achten, er werd uf das lengst uf jetz suntag (Sept. 25) zu dem Luther gon Koburg kummen und mit ime der einigkeit halb handlen (Virck I, 499, vgl. dazu Bucer's Brief ebendas. 512 ff. Für den 29. Sept. als das Datum der Rückkehr nach Nürnberg ebenda S. 504). Vgl. auch Schirrmacher, Briefe und Acten, S. 541.

ls das beiden Teilen gemeinsame hinstellte: „dass der ware Leib und das ware Blut Jesu Christi im Abendmal warlich zugegen sind, und mit dem Worte des Herrn und Sakramente dargereicht werden (Uhlhorn, Urban Rhegius, S. 316). Oekolampadius empfahl die von den Straßburger Kollegen gebilligte Formel Zwingli (Opera VIII, 546). Dieser aber im Verdachte, dass Bucer unterdessen schon weiter im geheimen mit Luther verhandle und auch sonst gegen ihn aufgehetzt, erklärte sich für seine Person dagegen, da die einfältigen Leute Christi corpus verum immer so auffassen würden, ut corpus dentibus manducetur, ut Lutherus etiam docuit. Quamquam interdum ab hac interpretatione recessit et dixit: sacramentum ut corpus et corpore manducari, hatte übrigens nichts dagegen, dass die Eintrachtsschrift an den, für den sie bestimmt war, Herzog Ernst von Lüneburg, geschickt werde, quo magis aliae res ad concordiam perducantur, doch mit dem Vorbehalt, falls man von geschehenem Widerruf spräche sich auf die abgegebene Erklärung berufen zu dürfen (ibid. VIII, 549, vgl. auch Ranke, Deutsche Gesch. VI. Aufl. III, 240 ff.). Daraufhin und in Rücksicht auf die Zustimmung Oekolampads glaubte Bucer in seiner Zuschrift an den Herzog von Lüneburg, dem sie der Rat von Straßburg unter dem 31. Dezember 1530 zustellte (vgl. zum Datum Uhlhorn, Urban Rhegius, S. 369 Anm. 4 gegen Keim a. a. O. S. 243), sich im allgemeinen auf die Zustimmung der Schweizer berufen zu können. In Luthers Antwortschreiben vom 22. Januar 1531 *) war es bezeichnend, dass er von den Schweizern, denen er einmal in keiner Beziehung traute, nichts wissen wollte, sondern es nur mit Bucer und den Oberländern zu tun haben wollte: Miror quod Zwinglium et Oecolampadium quoque huius opinionis aut sententiae participes facis. Sed tecum loquor. Er billigte Bucers Formel und dankte Gott, dass man so weit einig geworden sei, wunderte sich aber, dass man sich dagegen sträube, den Genuss des Leibes auch von seiten der Ungläubigen zuzugestehen, e r müsse dabei beharren. Man könne bezüglich dieses Punktes auf die weitere göttliche Fürung warten, freilich one die Gewissen zu beschweren und sich der Gefar auszusetzen, neue Wirren hervorzurufen, auch noch keine plenam et solidam concordiam confiteri; dabei bezeugte er jedoch von neuem seinen lebhaften Wunsch, den Streit aus der Welt zu schaffen, wofür er gerne dreimal sein Leben hingeben möchte. Änlich äußerte er sich auch dem Herzog von Lüneburg gegenüber (de Wette IV, 219 und in zwei Gutachten, ibid. 222 und 327). War damit auch keine wirkliche Konkordie erreicht, so doch ein gewisser Frieden, der dadurch äußerlich zum Ausdruck kam, dass die Bekenner der Tetrapolitana Ende März zum schmalkaldischen Bunde zugelassen wurden.

Daran änderte nichts, dass Luther in Bezug auf Zwingli Recht behielt, der auf Bucers Aufforderung, eine in seinem Sinne gehaltene Erklärung an Luther abzugeben (cuperem vel quavis ratione, quae modo Christi gloriam non obscuret, si nondum solidam concordiam, saltem Syncretismum inter nos obtinere. Zwinglii opp. VIII, 577 — der Ausdruck syncretismus in der altklassischen Bedeutung für die Konkordie mit den Schweizern auch bei Melanchthon Corp. Ref. II, 485) ziemlich schroff antwortete: Vos istud plane agitis, ut concordia ὕπαυλος

*) Über die Aufnahme von Bucers Schrift von Herzog Ernst von Lüneburg siehe im einzelnen: Brief des Landgrafen an Zwingli opp. VIII, 575; an Jak. Sturm und Bucer vom 25. Jan. bei Lenz a. a. O. I, 26; Sturms Antwort vom 2. Febr. bei Th. Kolde, Anal. Luth., 160 ff.; Bucer's Antwort vom 5. Febr. bei Lenz I, 27 f.; darauf Bucer an Zwingli vom 6. Febr. opp. VIII, 576 und dessen Absagebrief an Bucer vom 12. Febr. ibid. 579; Luther an Bucer bei de Wette IV, 219.; Bucer's Erwiderung vom 5. Febr. bei Th. Kolde, Anal. Luth., 163 ff. (Gegen das von mir angenommene Datum die Bemerkung in dem Briefe bei Lenz I, 27 ff.). Luther an Herzog Ernst de Wette IV, 219, an den Kurfürsten von Sachsen S. 222 f., das Gutachten S. 224 und das auf den Brief Bucers (5. Febr.) an Philipp hin verfasste Gutachten S. 327; Melanchthon an Bucer vom 22. Jan. Corp. Ref. II, 470. 485. 486. Jonas an Frosch und Agricola in Augsburg bei Kawerau, Briefwechsel d. Just. Jonas I, 181 ff.

fiat, quae quotidie novum dissidium exulceret. Isti Missam ferme magis papisticam habent, quam ipsi Papistae. Christum in loco, in pane, in vino non minus indicant quam in scriniolo Pontificii: Adesse ac dentibus edi, ore manducari corpus eius aeque docent atque hi qui Berengarium coëgerunt fateri, quod ne ipsi quidem credebant. Dieses Verhalten hinderte, wie gesagt, den Fortgang der Einheitsbestrebungen nicht, da es kaum allgemeiner bekannt wurde, auch wie schon beobachtet, die Wittenberger mehr auf Straßburg Wert legten (vgl. Luthers Urteil über Bucer vom 28. März 1531 bei de Wette IV, 236), welches seinerseits widerum, zumal angesichts der Schweizer Stürme, schon aus politischen Gründen mehr nach dem Norden als dem Süden zu gravitiren anfing. Und in den oberländischen Städten machte das Einigungswerk unter der Arbeit des unermüdlichen Bucer sichtliche Fortschritte, wenn auch Luthers hartes Urteil über Zwinglis Tod (de Wette IV, 438 ff.) die Gemüter, wie begreiflich, erregte. Auf der anderen Seite fülte sich Bucer in Folge der schweizerischen Katastrophe freier und ging immer weiter in seinen Zugeständnissen, und da er nach dem Tode Oekolampads auch der hervorragendste und angesehenste unter den oberländischen Theologen und Kirchenmännern war, wuchs auch sein Einfluss, wiewol an manchen Orten, wo, wie in Augsburg, der Luther'sche und der Zwingli'sche Lehrtypus zusammentrafen, durch die Vermittelungsversuche die Gegensätze oft um so schärfer zu werden drohten und die Hoffnung auf eine schließliche Verständigung zeitweise sehr in den Hintergrund drängten (Keim, Schwäb. Ref.-Gesch. S. 268 ff.). Ein großer Fortschritt war es, dass die Oberländer sich auf dem Tage zu Schweinfurt dazu verstanden, die Augsburgische Konfession zu unterschreiben, freilich mit der Bemerkung: se praeter nostram Saxonicam quoque Confessionem et Apologiam recipere, quod haec re ipsa cum nostra congruat (Gerdesii, Scrinium V, 222, vgl. Lenz a. a. O. I, 35). Von wesentlicher Bedeutung war dann one Zweifel das (kaum ganz aufzuklärende) Entgegenkommen Melanchthons, der sein früheres Misstrauen gegen Bucer faren ließ und sich je mehr und mehr für den Gedanken einer den Streit endgültig austragenden Konkordie erwärmte und mit darauf bezüglichen Ausdrücken nicht zurückhielt (vgl. für das Folgende auch Baxmann in der 1. Aufl.). Schon Mitte April 1531 hatte er an Bucer geschrieben, er hoffe aliquando inter nos veram et solidam concordiam coituram esse, idque ut fiat deum oro, certe quantum possum ad hoc annitar, und seinen früheren Standpunkt verleugnend färt er sogar fort: Nunquam placuit mihi haec violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum et Cinglium. C. Ref. II, 498. Und bald darauf ruft er, der noch vor wenigen Monaten sich so ablehnend gezeigt hatte, aus: Libenter cum tecum et de illis negotiis et de aliis colloquor, atque utinam possim familiarius. Utinam enim mi Bucere aliquid opis ad eam rem afferre possem perficiendam, quam universa ecclesia piorum unice et optat et requirit (ibid. 499). Noch entschiedener spricht er den Wunsch nach einer persönlichen Zusammenkunft im Oktober 1533 aus (Utinam saltem nos aliquando possemus una commentari atque communicare de doctrina, ibid. 675), dessen Erfüllung er im nächsten Jare erhofft (ibid. 716 f.).

Man weiß, wie Bucer, der troß aller Anfeindungen, die den unermüdlichen und geschmeidigen Mittelsmann von allen Seiten mehr oder minder mit Recht trafen, seinen Lieblingsgedanken Ban zu brechen suchte, in diesem Wunsche mit ihm zusammentraf und als leztes Mittel, die vermeintlich sachlich ausgeglichene Differenz auch formell öffentlich zum Austrag zu bringen, eine neue Zusammenkunft in Vorschlag brachte, „auf der die Sache gründlicher und gemächlicher erörtert werde als in Marburg" (an den Landgrafen am 11. Juli 1533 bei Lenz a. a. O. I, 35, desgleichen 18. Mai 1534 ebenda S. 36). Ein Erfolg schien um so eher denkbar, als, wenn auch einzelne wie Leo Judae gerade damals sich auf's schärfste gegen Luther erklärten (vgl. Th. Kolde, Anal. Luth., 205 ff. Über Luthers Bildnis mit Eselsohren in Straßburg im Jare 1533 vgl. Mayer, Spengleriana, Nürnberg 1830, S. 115), sich doch in der Schweiz eine größere Geneigtheit zur Konkordie kund gab, auch die sog. erste Baseler Konfession (Jan. 1534) sich solcher Ausdrücke bediente, die lutherisch gedeutet werden konnten (vgl. Planck,

Gesch. der Entstehung ꝛc., III, 359), ferner Augsburg im Sommer 1534 durch Bucers Bemühung nach langen Kämpfen seine Prediger angewiesen hatte, nach der Augsburgischen Konfession und Apologie zu lehren (C. Ref. II, 807), endlich auch ein Mann von ausgeprägt oberländischer Richtung wie Ambrosius Blaurer (was ihm freilich üble Nachrede eintrug, und um der unklaren Ausdrücke willen auch von Bucer nicht gebilligt ward, Lenz a. a. O. S. 38 ff.), sich nach der Reformation Württembergs zu Stuttgart (2. August 1534) mit dem Lutheraner Erh. Schnepf zu der Formel vereinigt hatte: „wir bekennen, daſs der Leib und das Blut des Herrn im Abendmal warhaftig, das ist substantive und essentialiter, nicht aber quantitative, qualitative und localiter gegenwärtig sei und dargereicht werde (Lenz a. a. O. 39). In Rücksicht auf den Kadan'schen Frieden, der die Sakramentirer ausschloſs, ein Umstand, der mehr als je dazu drängte, einen neuen Einigungsversuch zu machen, nahm Landgraf Philipp den alten Plan wider auf; Melanchthon sprach unter dem 16. September seine herzliche Sehnsucht aus, den kläglichen Zwiespalt gehoben zu sehen und gab seine Bereitwilligkeit zu erkennen, auf Grund der Bucer'schen Konkordie dafür mitzuwirken (C. R. II, 788 f.). Luther vom Landgrafen deshalb angegangen (Th. Kolde, Anal. Luth., S. 200 f.), erklärte auch seinerseits seine Zustimmung (de Wette IV, 559), worauf Landgraf Philipp Bucer und Melanchthon zu einer Zusammenkunft nach Kassel einlud (Neudecker, Urkunden, S. 252; weitere die Kasseler Konferenz vorbereitende Schriftstücke ebendas.). Bucer verständigte sich vorher mit den oberdeutschen Predigern auf einer möglichst geheim gehaltenen Versammlung zu Konstanz (15. Dez.), wozu zu seinem schmerzlichen Bedauern die Züricher nicht erschienen, sondern nur ihr kurz vorher mit anderen Schweizerstädten vereinbartes Abendmalsbekenntnis eingeschickt hatten (Pestalozzi, H. Bullinger, Elberfeld 1858, S. 178 ff.; Baum a. a. O. 499). Am 27. Dez. 1534 traf er dann mit Melanchthon zusammen, der schon am Weihnachtsabend eingetroffen war. Schon vorher hatte dieser dem Landgrafen seine Anschauung dahin auseinandergesetzt, „daſs warhaftig mit dem Brot und Wein der Leib Christi und Blut, das ist wesentlich Christus, nicht figürlich sei. Hier sollen wir aber die Gedanken, so die Vernunft richtet, wegwerfen: wie Christus auf- und niedersteigt, sich ins Brot verberge und sonst nieder sei". Darüber gegrübelt zu haben, darin sah er den Fehler Zwingli's (C. R. I, 800 f.). Die ihm von Luther, übrigens auf seinen Wunsch, mitgegebene Instruktion lautete freilich ganz anders (deshalb an Camerarius fui enim nuncius alienae sententiae ibid. 822), indem Luther, um keine falsche Vorstellung von einer etwa seinerseits erfolgten Meinungsänderung aufkommen zu lassen und um die Ehrlichkeit und Offenheit der Gegenpartei zu prüfen, seine Lehre in einer so scharfen ja krassen Weise zum Ausdruck brachte, wie — dort freilich mit näherer Erläuterung — nur noch in seinem „Großen Bekenntniß vom Abendmal" (vgl. Köstlin, Luther II, 337). Vor allem verwarte er sich gegen die von Bucer mit Vorliebe vorgetragene Behauptung, daſs es sich bisher nur um Miſsverständnisse gehandelt, und pointirte dann den Gegensatz dahin, daſs jene das Sakrament allein für ein Zeichen, er und die Seinen aber für den waren Leib unseres Herrn Jesu Christi gehalten, woraus eine neue Mittelmeinung zu machen auch wider das Gewissen sein würde und gab schließlich als seine Meinung an, daſs warhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gegessen wird, also daſs alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daſs er ausgeteilet, gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde. Von dieser Ansicht, so schrieb er an Jonas, werde er nicht weichen etiamsi fractus illabatur orbis (de Wette IV, 569 ff.). Es war klar, daſs Bucer auf diese Formel überhaupt nicht eingehen konnte, one sich sogleich mit sich selbst und seinen süddeutschen Freunden in Widerspruch zu setzen. Sie wurde allem Anschein nach den Verhandlungen auch gar nicht zu Grunde gelegt. Von den früheren Verständigungen ausgehend gab vielmehr Bucer als Bekenntnis der oberländischen Prediger an, „daſs der Leib Christi wesentlich und warhaftig empfangen wird, daſs Brot und Wein nur Zeichen sind, signa exhibitiva, mit denen zugleich Leib und Blut gereicht und genossen werden, daſs Brot und Leib aber nicht vermittelst Vermischung

ihres Wesens mit einander verbunden sind, sondern per sacramentalem coniunctionem“ (C. R. II, 808 f.. vgl. 826 f.). Außerdem schickte Bucer aber noch eine Antwort auf Luthers Formel ein, in der er seine Behauptung von gegenseitigem Missverständnis aufrecht erhielt, sich davor verwarte, eine Mittelmeinung aufzubringen, und von neuem betonte, nur das von beiden Teilen Anerkannte zur Geltung bringen zu wollen, im Übrigen in geschickter Benützung von Aussagen Luthers in seinem Großen Bekenntniß vom Abendmahl (Erl. A. 33, 151 ff.) darlegte, in welchem Sinne auch er sich den Ausdruck Luthers vom Zerbeißen des Leibes Christi aneignen könne. Dabei war er aber (wie Köstlin, Martin Luther, II, 339 mit Recht hervorhebt) offen und ehrlich genug, die Grenze zu bezeichnen, wie weit er gehen könnte, und sich dagegen zu verwaren: primum ne statuatur aliqua corporis domini cum pane et vino coniunctio physica. Alterum ne fiat corpus domini cibus ventris vel per se obnoxium actionibus corporis nostri. Tertium ne sacramentalis unio eo extendatur, ut quicunque sacramentum percipit aut habet in cibum vitae aeternae, Christum dicatur, ut cibum vitae vel in salutem sibi percipere aut habere (Luth. Coll. lat. II, p. 50 sq., besser nach Dietrichs Niederschrift bei Seidemann in Ztschr. f. hist. Theol. 1874, S. 124 ff).

Und Luther war mit diesen Erklärungen zufrieden und fand für seine Person keinen Grund, die Konkordie auszuschlagen, wenn er es auch „für nutz und gut ansah, dass man die Konkordie nicht so plötzlich schließe, damit nicht jene übereilet, und bei den Unsern nicht eine Zwietracht sich errege“, zumal ja nicht er allein darüber zu befinden habe, weshalb man in Ansehung auch des früheren gegenseitigen Grolls einige Zeit darüber hingehen lassen solle (de Wette IV, 587. Der Landgraf an Luther, Ztschr. f. Kircheng. IV, 140). Melanchthon wurde beauftragt, mit hervorragenden Anhängern Luthers, wie Brenz, Osiander, Agricola, Rhegius, darüber zu verhandeln, was dieser, jetzt selbst erfüllt von heißer Sehnsucht nach endlicher Einheit, auch one Zweifel durch den Verkehr mit Bucer dem oberländischen Typus innerlich näher gekommen (Me nemo perpellet unquam *μάχεσθαι ὑμῖν* an Bucer C. R. II, 837. 841 ff.), unter Zugrundelegung der von Bucer zu Kassel vorgelegten Formel tat (vgl. C. R. II, 823. 826. 836. 842 f. 847). Der Vater des ganzen Einigungsgedankens, Landgraf Philipp, wurde speziell von Melanchthon ersucht, die weitere Förderung der Sache sich angelegen sein zu lassen (C. R. II, 841). Und die Kunde von dem vorläufigen Verständnis erregte schon Besorgnis im katholischen Lager. Albrecht von Mainz schrieb am 21. Januar (am Tag agnetis virg. Anno 1535) an Georg von Sachsen: Ich weisz E. L. auch nicht zuu uorhalten das sich dy lutheryschen desz glaubens vnd Sacraments halben mit den czwyngligschen vorglychen vnd vortragen vnd seindt Ires dings Einig, derhalben abermals unser hoche notdorpft erfordern wil mher auf dy schantz zu gehen, als zuuor (Staatsarchiv zu Dresden: Päpstl. Bullen 2c., Loc. 10299, Bl. 92).

Am 9. Mai konnte Melanchthon an Bucer von der versönlichen Stimmung des Rhegius und Osiander berichten, Sorge hatte er Amsdorfs wegen: er rechnete ihn zu denjenigen, von denen er schreibt: Video nobis *τοὺς ἀμούσους καὶ ἀπαιδεύτους* interdum patientia et dissimulatione nostra placandos esse, quum irritati magis fiunt inepti (C. R. II, 873). Bucer hatte indessen auf den Rat Melanchthons, erst zu warten, bis er ihm von Luthers *ὁμοψήφοις* Nachricht gegeben, zunächst von den Kasseler Abmachungen geschwiegen. Was dann davon in die Öffenlichkeit drang, erregte den höchsten Unwillen bei Osw. Myconius und den Schweizern, und dies um so mehr, als Luther im Jare 1535 sein großes Bekenninis vom Abendmal neu ausgehen ließ, natürlich one die scharfen Stellen gegen die Sakramentirer, von denen man sich jetzt mehr als je im Süden verletzt fülte, auszumerzen. Capito und Bucer hatten ihre Not, die Freunde zu beschwichtigen. Da war es von Vorteil, dass die von beiden Parteien in Anspruch genommene Stadt Augsburg eben jetzt in ein näheres Verhältnis zu Wittenberg trat, und der Augsb. Arzt Gereon Seyler und der Prediger Caspar Huberinus, die man dorthin gesandt, Luthers Milde und Persönlichkeit nicht genug zu rühmen wussten. Luther selbst bezeugte den Augsburgern unter dem 20. Juli, „E. F. sollen sich tröstlich zu

uns allen versehen in Christo, dass wir hinfort an uns keinen Mangel wollen sein lassen, sondern mit allem Willen und Vermögen solche liebe Einigkeit zu stärken und zu erhalten, weil wir (Gottlob) merken, dass es bei den Euren rechter Ernst und uns damit ein schwerer Stein vom Herzen, nämlich der Argwon und Misstrauen genommen, der auch nicht soll (ob Gott will) wieder darauf kommen" (de Wette IV, 612 ff.). Ein Wittenberger Theologe, Joh. Forster, den Luther ihnen statt des vergeblich zurückerbetenen Urban Rhegius gesandt hatte, konnte seinerseits auch Erfreuliches mitteilen (vgl. Th. Kolde, Anal, Luth., 206. 210; de Wette, Seidemann VI, 161; Kawerau, Der Briefwechsel d. Just. Jonas I, 227). Da war kein Zweifel, dass Luther, nachdem er einmal von der Aufrichtigkeit der früheren Gegner überzeugt war — das bezog sich aber immer nur auf die Oberländer, nicht auf die Schweizer — jetzt sehnlichst den baldigen Abschluss der Konkordie wünschte und die größten Hoffnungen darauf setzte. In diesem Sinne schrieb er auch am 5. Oktober 1535 in herzlichstem Tone (als Antwort auf deren Schreiben, vgl. Burckhardt, Luthers Briefwechsel, S. 238 ff.) fünf Briefe an Straßburg, Augsburg, Ulm, Eßlingen, an Gereon Seyler und an Huberinus, worin er eine Zusammenkunft in Hessen oder Koburg proponirte, um die Konkordie mündlich zu Ende zu bringen (de Wette IV, 636 ff., vgl. VI, 164, ebenso IV, 652 ff., der Brief an Gerbel 656 wird ein Jar später zu datiren sein, vgl. Th. Kolde, Anal. Luth., 267).

Und auch in der Schweiz stellte man sich dem Gedanken allmählich freundlicher gegenüber. Die Erklärungen Gereon Seylers veranlassten Bullinger, Ende August das erste Mal an Melanchthon zu schreiben (Pestalozzi S. 504). Auch die Berner Geistlichkeit, in der unter der Fürung Meganders der Zwinglianismus die Oberhand hatte, wurde auf Veranlassung ihrer aristokratischen Regierung geneigter. Und im Dezember 1535 fand eine Theologenzusammenkunft in Aarau statt, auf der Myconius und Grynäus aus Basel, Leo Judae, Pellican und Bibliander aus Zürich folgende Formel aufstellten: „In dem geheimnisvollen Abendmal des Herrn wird der für uns getödtete Leib Christi und sein zur Vergebung unserer Sünden vergossenes Blut von den Gläubigen warhaft gegessen und getrunken, zum Heil der Seele und des geistigen Lebens". Und auf dem Ende Januar 1536 abgehaltenen Tage zu Basel, zu dem Bucer erst nach langem Widerstreben von den Schweizern zugelassen wurde (Kirchhofer, Myconius S. 236 ff.), gelang es ihm, mit denselben sich über ein neues einstweilen noch nicht zu veröffentlichendes Glaubensbekenntnis (Helvetica I bei Niemeyer, Coll. Conf. ref., p. 105) zu vereinigen, welches eine durchweg versönliche Stimmung zum Ausdruck brachte und jedenfalls nicht zwinglianisch war. Hiermit, und nachdem auf dem Tage von Schmalkalden im Dezember 1535 Würtemberg und die Städte Augsburg, Frankfurt, Kempten in den schmalkaldischen Bund aufgenommen waren, schien der Weg zu der beabsichtigten Zusammenkunft mit den sächsischen Theologen geebnet. Sie wurde von Luther, nachdem der Kurfürst sich für Eisenach als Versammlungsort entschieden hatte, in einem Briefe an Bucer vom 28. März 1536 (de Wette IV, 682) auf den Sonntag Cantate den 14. Mai als den ihm genehmsten Tag ausgeschrieben und erbot er sich, die sächsischen sowie die Nürnberger Geistlichen einzuladen, wärend er die Übrigen einzuladen jenem überließ. Die Schweizer, die noch am 30. April zu einem Tage zu Aarau zusammentraten und beschlossen, den Konvent nicht zu beschicken und sich an die zu Basel angenommene Konfession zu halten, aber „nicht von der Heitern in die Dunkele ze gan", entschuldigten sich durch ein ihre Geneigtheit zur Konkordie bezeugendes Schreiben mit der Kürze der Zeit (Bucer, der in Augsburg war, hatte Luthers Einladungsschreiben erst am 11. April erhalten) und der großen Entfernung. Um so mehr Gesandten kamen von anderwärts, viel mehr als Luther gewünscht, der, um störende Elemente fern zu halten, nur wenige Teilnehmer gewollt hatte.

Voll froher Hoffnung reiste Bucer am 27. April von Augsburg ab, dem lang ersehnten Tage entgegen. Merkwürdig war jetzt die Stellung Melanchthons. Er, der je länger je mehr sich dem Standpunkt der Oberländer genähert hatte, wie auch seine neue Ausgabe der loci von 1535 erkennen ließ, wurde um

so sorglicher, je näher der ausgeschriebene Tag heranrückte, weil er um so größeren Zwiespalt fürchtete. Lieber hätte er eine allgemeine Fürsten- und Theologenversammlung gesehen (Convocandi erunt eruditi omnes, qui profitentur Evangelium), wol in der Hoffnung, dass die Autorität der Fürsten und das politische Interesse die Heißsporne zurückhalten werde (C. R. X, 149 sq., vgl. III, 35. 65 ff. 70. Nihil est nisi novum classicum majoris discordiae), und suchte deshalb die Sache noch bis zum letzten Augenblick zu hintertreiben (C. R. III, 54 sq., vgl. auch Bucer an Zwick bei Th. Kolde, Anal., 281 f.). Am meisten sorgte er wol vor dem Ungestüm Amsdorfs, der übrigens ebenso wie der in gleicher Weise gefürchtete Osiander, der die Einladung zu spät erhalten (Th. Kolde, Anal. 235), nicht zu den Verhandlungen erschien.

Außer Bucer hatten sich von den Süddeutschen indessen auf den Weg gemacht Capito aus Straßburg, Wolfgang Mäuslin (Musculus) und Bonifacius Wolfhard (Lycosthenes) aus Augsburg, Gervasius Schuler aus Memmingen, Martin Frecht aus Ulm, Jakob Otther aus Eßlingen, Mattheus Alber und Johannes Schradin aus Reutlingen, Martin Germani aus Fürfeld und Johannes Bernhardi aus Frankfurt, wozu später noch Johann Zwick aus Konstanz kam (Th. Kolde, Anal. 221). Wärend sie schon heranreisten, wurde auch Luther wieder bedenklich. Auf die Kunde, dass eben vor Kurzem die Schweizer Zwingli's Expositio fidei mit einer lobpreisenden Vorrede Bullingers hatten erscheinen lassen, zudem eine Ausgabe der so vielfach ihn betreffenden Briefe Oekolampads und Zwingli's mit einem Vorwort Bucers von einem Baseler Buchdrucker veröffentlicht worden war, schrieb er dem Kurfürsten, „dass er der Konkordie halber wenig Trost und Hoffnung habe“ (Walch 17, 2527). Schon lange kränklich, konnte er auch schließlich, zumal er das Antwortschreiben der Oberländer erst sehr spät empfangen, nicht nach Kassel kommen und entbot sie darum nach Grimma (Luther an Capito de Wette IV, 691). Die Abgesandten, denen sich Justus Menius aus Eisenach und Friedrich Myconius aus Gotha anschlossen, zogen es aber vor, sogleich bis nach Wittenberg weiter zu reisen, wo sie Sonntags den 21. Mai, Nachmittags drei Uhr eintrafen. Schon unterwegs hatten sie Gelegenheit, neben der Beobachtung manches Befremdlichen im Gottesdienst, „Papistischen“, das Wolfgang Musculus sorgfältig aufzeichnete, sich über die streitigen Punkte zu verständigen, eine Kunde, die Melanchthon, der sie mit banger Sorge empfing, sichtlich aufrichtete *) und ihn veranlasste, Menius und Myconius zuerst allein zu Luther zu schicken, um ihn von der Warhaftigkeit der Oberländer zu überzeugen, was ihnen aber, trotzdem sie bis Mitternacht mit ihm verhandelten, nicht gelang. Luther stand bei der Ankunft der Oberländer dem Vereinigungsgedanken kühler und argwönischer gegenüber als je, fest entschlossen, wozu ihn noch sein Kurfürst ermant hatte, „von wegen des hochwürdigen Sakraments des Leibes und Blutes ihnen in keinem Weg und mit nichten auch in dem wenigsten Punkt und Artikel zu weichen“ (Walch XVII, 2527). Er begehrte die Konkordie nicht, — wenn die Anderen sie wollten, müssten sie sich gefallen lassen, dass er sie, die Bittenden prüfte. Das war jetzt sein Standpunkt.

Am nächsten Morgen empfing er Bucer und Capito, die ihm die von den verschiedensten Seiten her mitgegebenen Briefe überreichten und über den Modus der Verhandlungen Vorschläge machten. Luther wollte erst die Briefe lesen, worauf die beiden Nachmittags wieder zu ihm kamen, wozu sich diesmal von der anderen Seite auch Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Menius, Myconius, Hieronymus Weller und Georg Rörer einfanden. Nachdem hier zuerst Bucer das Wort

---

*) Die hauptsächlichsten Quellen für die Wittenberger Verhandlungen sind 1) die offiziellen, größtenteils identischen, für die Magistrate verfassten Berichte bei Bucer, Scripta anglicana, S. 648 ff. und von Bernhardi, dem Frankfurter Prediger, bei Walch XVII, 2543; 2) der (in den Daten zuweilen irrende) Brief des Myconius an Veit Dietrich vom 11. Juni 1536 bei Tentzel, Suppl. Hist. Goth. III, 114 und daraus bei Lommatzsch, Narratio de Friederico Myconio, Annab. 1835, p. 56 (zum Teil deutsch bei Walch XVII, 2532 ff.); 3) die unmittelbaren Aufzeichnungen des Wolfgang Musculus in seinem Itinerarium bei Th. Kolde, Anal. Luth., 216 ff.

ergriffen und von seinen Bemühungen um die Eintracht in Lehre und Verfassung (ut omnes in unum rursus corpus rediremus atque eandem de Eucharistia sententiam conferremus doceremusque. Item oeconomiae Ecclesiasticae rationem et formam eandem unanimiter constitueremus Myc. a. a. O.) gesprochen, erwiderte Luther sehr ernst und mit steigendem Affekt. One Einigkeit in der Sakramentssache werde er über andere Artikel mit ihnen nicht verhandeln. Seine guten Hoffnungen wären nach der mit Bucer's Vorrede versehenen Ausgabe der Briefe Zwingli's und Oekolampad's und dem Urteil Bullinger's über Zwingli's letzte Schrift geschwunden, da eine feste Eintracht zwischen Leuten, die hier so, dort, vielleicht aus Furcht vor dem Volk, so lehrten, nicht möglich. Ihm wäre lieber, dass die Sache so bliebe, wie sie wäre, als dass man eine gefärbte und erdichtete Eintracht einginge; und was er schließlich verlangte, war dies: Widerruf der früheren Lehre (quod statuissemus in Coena nihil praeter panem et vinum esse) und Anerkennung dessen, dass im Abendmal der Leib Christi genossen werde tam ab impiis quam a piis. Dann wäre er auch bereit anzuerkennen, dass er in seinen Schriften gegen Zwingli und Oekolampad zu hart gewesen sei. Bucer war, wie begreiflich, von dieser unerwarteten Schärfe etwas überrascht, beteuerte seine Unschuld an der Herausgabe jener Bücher und wies den Vorwurf der Täuschung unter Hinweis auf seine an allen Orten gegebene mündliche und schriftliche Erklärung zurück, ebenso die Forderung, etwas zu widerrufen, was Luther ihnen zwar immer vorgeworfen, was sie aber nie gelehrt hätten; nur insoweit könnten sie widerrufen, als sie früher missverständlicherweise eine krassere Vorstellung von Luthers Auffassung gehabt hätten. Ihr Glaube, d. h. der Glaube der Kirchen in den freien Reichsstädten wäre, und zwar bezüglich der mündlichen Nießung, gemäß der von Luther gegebenen Erklärungsweise, verum suum corpus et verum sanguinem cum visibilibus signis pane et vino exhiberi, dari et sumi. Von den Gottlosen wäre bei ihnen keine Rede, weil man die als solche bekannten gar nicht zum Abendmal zuließe. Ihre Meinung wäre aber die, dass die gänzlich Gottlosen, weil das Sakrament sie nicht anginge, auch nur die Elemente empfingen, wärend diejenigen, welche, obwol im allgemeinen fide praediti, aber sine vera animi devotione atque adeo sine viua et salvifica illa fide quae sibi tantum Dei gratiam applicet, zwar den Leib Christi erhielten, aber zum Gericht. Die Lehre, dass auch die Gottlosen den Leib Christi empfingen, werde bei ihnen den größten Anstoß erregen. Nach längeren Erörterungen darüber, in denen Luther vor allem die auf Christi Einsetzung sich stützende, von dem Glauben des Empfängers unabhängige Realität der göttlichen Gnadengabe betonte, musste um Luthers Schwäche willen das Gespräch abgebrochen werden, und ward den Oberländern aufgegeben, sich am andern Morgen nach reiflicher Überlegung darüber zu erklären, ob sie auch einen Genuss des Leibes von Gläubigen und Ungläubigen oder wie Paulus sage von Würdigen und Unwürdigen annehmen (Myconius). Da Luther die Nacht schlecht geschlafen hatte (Musculus bei Th. Kolde, Anal. 218), fand die nächste Versammlung, an der alle Gesandten teilnahmen, von den Wittenbergern diesmal auch Melanchthon, erst Nachmittags statt. Nach Widerholung der Fragestellung vom Tage vorher gab Bucer zu, in der Erkenntnis der Abendmalslehre fortgeschritten zu sein, und insofern früher Gelehrtes widerrufen zu können, — was one Zweifel für Luther ganz besonders wichtig war —, erneuerte sein früheres Bekenntnis, lehnte aber, obwol er den Genuss der indigni zugab und darin Luther zustimmte, dass die Gegenwart des Leibes Christi unabhängig von dem Glauben oder Unglauben lediglich auf Gottes Wort und Ordnung beruhe, den G e n u s s der impii ab. Nachdem man so weit gekommen war, und Luther sich durch Umfrage bei den Einzelnen von ihrer vollständigen Zustimmung zu Bucer's Erklärungen überzeugt, auch vernommen, dass die Lehre, im Abendmal sei bloßes Brot und bloßer Wein vorhanden, in ihrer Heimat nicht geduldet, an einigen Orten sogar als Gotteslästerung gestraft werde, glaubte er sich dabei beruhigen zu sollen. In einem Nebenzimmer konferirte er deshalb mit den Seinigen, die alle einstimmig sich dafür erklärten, falls jene so im Herzen glaubten, wie sie mit dem Munde bekennen und in ihren Kirchen so lehren wollten, nur

sollten sie noch einmal erklären, daſs nach ihrer Meinung der Leib Christi auch für die Unwürdigen da sei. Das hielt Luther doch nicht mehr für nötig. Als er wieder eingetreten und sich alle gesetzt, gab er fröhlichen Antlitzes mit gehobener Stimme folgende Erklärung ab: „Wir haben nun euer aller Antwort und Bekenntnis gehört, daſs ihr glaubt und lehret, daſs im Abendmal der ware Leib und das ware Blut des Herrn gegeben und empfangen werde und nicht allein Brot und Wein; auch daſs dies Übergeben und Empfahen warhaftig geschehe, nicht imaginarie. Stößet euch allein der Gottlosen halben, bekennt doch wie der heilige Paulus sagt, daſs die Unwürdigen den Leib des Herrn empfangen, wo die Einsetzung und Wort des Herrn nicht verkehrt werden, darob wollen wir nicht zanken. Weil es denn also bei Euch stehet, so sind wir eins, erkennen und nehmen euch an als unsere lieben Brüder im Herrn". — Es war in der Tat ein großer Augenblick, und es begreift sich, daſs Bucer und Capito die Augen übergingen, als man sich jetzt mit Dank gegen Gott die Bruderhand reichte. —

Melanchthon wurde mit der Abfassung einer Eintrachtsformel beauftragt. Erheblich rascher einigte man sich jetzt über die anderen Punkte, über die man schon am nächsten Morgen, Mittwoch den 24. verhandelte. Hinsichtlich des den Oberländern besonders anstößigen Lutherschen Lehrpunktes, per baptismum confirmari fidem et pueros etiam fidem acquirere in baptismate (Musculus), erklärte Bucer unter Hinweis auf Römer 10, daſs man von einem eigentlichen (oder dem dort gemeinten) Glauben bei den Kindern nicht sprechen könne, wol aber im weiteren Sinne pro qualibet nostri deditione quae fit Deo (Bucer. 655), womit er sich gegen die Annahme eines aktuellen Glaubens bei den Kindern erklärte. Da nun Luther auch von keinem solchen Glauben reden wollte, sed sicut nos etiam dormientes inter fideles numeremur et revera tales sumus, so begnügte er sich mit der Erklärung, daſs die Taufe zur Seligkeit notwendig und in ihr von Gott die Widergeburt dargereicht werde. Auch die Verschiedenheit der Ceremonieen wurde besprochen *), aber als unwesentlich nicht weiter betont. Auch über Privatbeichte und Absolution, in der man in Süddeutschland einen papistischen Zwang zu sehen sich gewönt hatte, einigte man sich, nachdem Luther den Segen und den Nutzen derselben als eine Quelle des Trostes und der Belehrung auseinandergesetzt, und wurde in der Vergleichsformel die Erhaltung der Privatabsolution und eines colloquium propter absolutionem et institutionem als wünschenswert bezeichnet (Corp. R. III, 78), ebenso gesprächsweise die Verbindung der Schule mit der Kirche (Bucer S. 658). An demselben Tage am Vorabende des Himmelfartsfestes predigte Bugenhagen und ermahnte, was den veränderten Standpunkt bezeugte, dafür zu beten, non ut nos ad ipsos neque ut ipsi ad nos sed ut utrique ad veritatem accedamus (Th. Kolde, Annal. 220).

Um des Festtages willen, an welchem Luther nach der Predigt des Menius um 8 Uhr zum Abendmal ging und Nachmittags selbst eine gewaltige Predigt über Marc. 16, 15 hielt (vgl. bes. den Bericht des Musculus a. a. O. 221), ruhten die Verhandlungen und hatten die Süddeutschen Gelegenheit, wie schon in Eisenach, die sächsischen Kirchengebräuche zu beobachten. Was ihnen auffiel, war, wie die Geistlichen offenbar ganz willkürlich bald in ihrer gewönlichen Tracht, bald in priesterlichen Gewändern amtirten, auch eine Ermanung an's Volk vor der Abendmalsfeier nicht stattfand, andererseits so vieles aus dem „Papsttum", wie Bilder, Kerzen, Adoration, Elevation 2c. sich vorfanden, alles Dinge, welche,

---

*) Daraus ist die interessante Tatsache zu nehmen 1) daſs es in verschiedenen oberländischen Kirchen Sitte war, die Kinder in der Regel nur an Sonntagen oder sonstigen dafür bestimmten Tagen post concionem adhuc frequente Ecclesia praesente zu taufen, ut praesente Ecclesia accederet major huic ministerio et Sacramento majestas und 2) dabei die Kinder der Kälte wegen eingewickelt (fasciis involuti), wie man das schon aus der römischen Zeit übernommen, nur an dem entblößten Haupte mit Wasser begossen wurden, wärend in Wittenberg entsprechend Luthers Auslassung im Sermon von der Taufe (E. A. 21, 22) und im Taufbüchlein (E. A. 22, 163 und 293) das gänzliche Untertauchen des ganz entblößten Kindes das Übliche gewesen sein muſs (Bucer, Scripta anglicana 656; Walch XVII, 2559; Lommatzsch 66).

wie Bucer nach dem Gottesdienst dem Bugenhagen gegenüber ausfürte, den oberländischen Gemeinden anstößig sein würden, weil sie dem papistischen Irrtum Vorschub leisten könnten. Bugenhagen erwiderte, dass man jeden superstitiösen Charakter fern zu halten suche, die Elevation nur ein Ausdruck des Dankes für das Sakrament sein solle, manches, um die Schwachen zu schonen, beibehalten worden sei und fügte hinzu, dass er für seine Person öfters das Abendmal one Kerzen, priesterliche Gewänder und one Elevation, ja vielleicht sogar einfacher als in Straßburg feiere, übrigens die Elevation *) gern auf eine bequeme Weise abgetan sehen möchte (Bucer, Script. angl. p. 658).

Melanchthon, der auch jetzt noch an dem günstigen Ausgang zweifelte, legte dann Freitag früh in der Herberge der Fremden, die ihnen vom Kurfürst bei der Witwe des Goldschmids und Druckers Christian Döring (Lommatzsch 65; Th. Kolde a. a. O. 221, vgl. A. v. Dommer, Autotypen der Ref. II, Lutherdrucke, Hamburg 1885, S. 69) angewiesen war, die von ihm verfassten Vergleichsartikel unter Zuziehung von Cruciger, Jonas, Menius und Myconius dem Bucer und Capito vor, worauf am Nachmittag widerum eine allgemeine Versammlung stattfand, in welcher die Konkordie zum Abschluss kommen sollte. Nachdem Luther auseinandergesetzt, dass eine solche kleine Vereinigung natürlich nicht allgemeinverbindliche Beschüsse fassen könne und darum, um jede üble Nachrede zu vermeiden und das Band desto fester zu knüpfen, erst die Zustimmung weiterer Kreise, auch der Oberen eingeholt werden müsse, wurde die Formel (vom Abendmal) von Cruciger verlesen. Ihre wesentlichsten Bestimmungen waren nunmehr: cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem; sacramentali unione panem esse corpus Christi, h. e. porrecto pane simul esse et vere exhiberi corpus Christi; hanc institutionem Sacramenti valere in ecclesia nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis, porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis et indignos sumere ubi servantur verba et institutio Christi; sed tales sumere ad iudicium quia abutuntur Sacramento cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur; endlich die Zustimmung zur Augustana und Apologie. Man beobachtete, dass Luther beim Verlesen plötzlich stutzte. Dann berief er die Seinigen in das Nebengemach, kehrte aber bald zurück und wies von selbst den Verdacht zurück, als ob er noch irgendwie an der Ehrlichkeit der Oberländer zweifle, nur um größerer Vorsicht willen und Übelgesinnten gegenüber beantragte er eine kleine Änderung am Schluss. (Welche?). Nachdem die Formel dann noch einmal verlesen, alle feierlich ihre Zustimmung kund gegeben, erklärte Luther, er sei jetzt zufrieden und frei von aller Furcht (Th. Kolde a. a. O. 221). Noch einmal wurden dann die Punkte Taufe, Beichte, auf Bugenhagens Veranlassung auch die Behandlung des übrig bleibenden Brotes **) besprochen, schließlich auch die Klagen über die mehrfach, besonders in Frankfurt, vorgekommene Einmischung der welt-

---

*) In der Tat nahm Bugenhagen eine andere Stellung dazu ein als Luther, wider dessen Neigung er die Elevation erst im Jare 1542 abschaffte, nachdem Luther schon in der Schrift von Abschaffung der Messe 1522 (E. A. 28, 88) sich dagegen ausgesprochen, aber sie dann im bewussten Gegensatz zu Carlstadt hatte bestehen lassen. Vgl. dazu Köstlin, M. Luther, II, 588. Über die Aufhebung der Elevation in Nürnberg vgl. Strobel, Leben Veit Dietrich's, Nürnberg 1772, S. 99 ff. Sonst noch C. R. III, 504; Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas I, 279 f.

**) De his (sc. scholis) dicentem (sc. Lutherum monuit in aurem Pomeranus de pane Cenae vinoque reliquo addens in quibusdam Ecclesiis reliquum panem inter prophanos panes commisceri, quasi prophanum. Ostenderunt se populum accessurum, ne hoc in Ecclesia eorum fieret, numerare ante coenam ut et numerum particularum accessuris parem sumant. Bucerus respondit nos panem reliquum non habere pro sacramento atque ideo reliquum panem in capsulam quidem reponere sed cum debita reverentia, Th. Kolde, Anal. 223. Von Eisenach berichtet Musculus a. a. O. S. 217 am Schluss communicabat et ipse altaris minister adorato primum pane, calice vero nequaquam, quem diligenter ebibit et denuo infuso vino mundanit, ne quid sanguinis superesset.

lichen Obrigkeit in die geistliche Gewalt, worüber die Wittenberger Sonnabends ein uns nicht erhaltenes Gutachten abgaben (a. a. O. 223, Lommatzsch 67). An demselben Tage übergab auch Bucer die Konfession der Schweizer, die Luther zu lesen versprach, dabei aber bemerkte, daſs man im Volk nimmer glauben werde, „daſs Zwingli vor auch recht gelert". Zur Besiegelung der Eintracht predigte Sonntags Mattheus Alber aus Reutlingen (de baptismate), Nachmittags Bucer, der auch mit Capito an der Kommunion teilnahm. Montag wurde dann die auch in den anderen Punkten von Melanchthon festgestellte Eintrachtsformel in fünf Exemplaren von Allen, mit Ausnahme Zwicks aus Constanz, der dazu keinen Auftrag hatte (Anal. 232), unterschrieben. Und Luther, der nun ebenso zutraulich war, wie er früher miſstrauisch gewesen war, sich so ganz gab wie er war, rief den Scheidenden zu: „Laſst uns begraben, was auf beiden Seiten vorgegangen ist und einen Stein darauf wälzen". Mit den besten Hoffnungen ging man auseinander.

Man hatte wirklich eine Eintrachtsformel gefunden. Aber wie war sie zu Stande gekommen! Man kann doch nicht sagen, daſs sie ein gegenseitiger Kompromiſs war. Von einem Nachgeben Luthers in irgend einer Lehrbestimmung war nicht die Rede, die Formel hat dem Wortlaute nach eine durchweg lutherische Fassung, wenn auch krassere, mehr dem Kampfe als der dogmatischen Bestimmung dienende Ausdrücke nicht gebraucht worden waren; und wenn Luther auf den Ausdruck impii infideles verzichtete, so waren doch die indigni als die qui sine poenitentia et sine fide sacramento utuntur schwer davon zu unterscheiden und ein Genuſs der impii unter Benutzung des Ausdrucks hanc institutionem valere in ecclesia one Mühe daraus abzuleiten. Andererseits geben Bucers Auslassungen kein Recht dazu, argwönischer zu sein als Luther es war, und an der Ehrlichkeit seiner Zustimmungserklärung zu zweifeln; indessen kann wol auch darüber kaum ein Zweifel sein, daſs er nach seinen vor Luther getanen Auslassungen darüber das „sine fide" nur in dem Sinne von sine viua et salvifica illa fide etc. (Scripta anglic. 655) verstehen konnte, wonach widerum das valere in ecclesia eine Einschränkung erhielt. Darin lag von vornherein eine von Luther nicht gemutmaßte, von Bucer aber um seiner authentischen Erklärungen für berechtigt und anerkannt gehaltene verschiedene Deutung vor, die früher oder später zu Tage treten muſste. Wichtiger und gefärlicher für das Konkordienwerk war jedoch der Umstand, daſs die Oberländer den Frieden nur dadurch erkauft hatten, — und das ist für Luther das Entscheidende gewesen, daſs sie bis zu einem gewissen Grade wenigstens zugaben, früher geirrt und zu besserer Erkenntnis gekommen zu sein, und zumal durch die bedingungslose Annahme von Augustana und Apologie sich offiziell von Zwingli und Oekolampadius lossagten, wärend sie doch, und noch mehr die von ihnen vertretenen Gemeinden in ihrer ganzen religiösen, kirchlichen und — politischen Entwicklung allzusehr und zu lange von dem schweizerischen Typus beeinfluſst waren, als daſs nicht eine Verdammung ihrer Lehrer, one die Luther nicht an ein wirkliches Übereinstimmen glauben konnte, ihren Auftraggebern als eine Verdammung der evangelischen Warheit erscheinen muſste. Hieran, nicht so sehr an der dogmatischen Fassung des Abendmals ist das Konkordienwerk letztlich gescheitert, wie das Folgende ergeben wird. —

Die Eintrachtsformel gab sich selbst bis zu weiterer Zustimmung als eine vorläufige. Es kam also jetzt alles darauf an, dafür zu wirken. Melanchthon meldete das erfreuliche Ereignis (C. R. III, 74) schon am 26. Mai dem Landgrafen, Luther gab den Gesandten überaus freundliche Briefe nach Straßburg, Augsburg, sogar an den Bürgermeister Meyer in Basel mit, die den dringenden Wunsch nach Eintracht aussprachen und sein volles Vertrauen bezeugen (de Wette IV, 692 ff., vgl. auch L. an Georg von Brandenburg ebenda S. 694). Indessen gingen die Schwierigkeiten für die Unterhändler jetzt erst recht an. Würden ihre Auftraggeber ebensoweit gehen, wie sie selber unter dem Eindruck von Luthers gebietender Persönlichkeit getan hatten? Daſs man dessen durchaus nicht versichert war, zeigt, daſs die Gesandten, bei ihren auf der Rückreise zu Frankfurt abgehaltenen Beratungen darüber, wie man sich nunmehr zu verhalten habe, be-

schlossen, nach Zustimmung der Städte auf dem zur endgültigen öffentlichen Erklärung in Aussicht genommenen Tage, keine besonderen Artikel zu stellen, sondern sich lediglich auf Augustana und Apologie zu berufen, da ja nunmehr genugsam die ihnen vorgeworfenen Irrtümer zurückgewiesen seien.

In den meisten Städten war man in der Tat verwundert über die neuen Artikel. In Ulm sprach man ganz offen von einer neuen Lehre, die M. Frecht mitgebracht, daſs Luther nichts nachgegeben, fülte man sogleich heraus (vgl. Frecht an Neobolos vom 9. Dez. bei Th. Kolde, Anal. 280 f.). Behaupte man trotzdem nicht nur die Einheit, sondern auch die Identität mit dem früher Gelehrten, so „traktire einer den andern ungleich“. Änlich äußerte sich Konstanz, wo man, und das ist beachtenswert, ganz besonders an den Bestimmungen über Taufe und Beichte Anstoß nahm (Keim, Ref. von Ulm, 335 ff.; Th. Kolde, Anal. 251 f.). Straßburg, wo, mit Ausnahme des früheren Abtes P. Volzius, die Konkordie allseitig angenommen wurde (Anal. 250 f.), und das nach wie vor Vorort der Eintrachtsverhandlungen war und die Unterschriften sammelte, hatte einen schweren Stand (Anal. 237 ff. 240 ff.). Doch konnte man am 22. Juli melden lassen, daſs Frankfurt, Worms, Landau, Weißenburg, Eßlingen, Augsburg, Memmingen, Kempten zugestimmt hätten (ebenda S. 241). Dasselbe tat Reutlingen unter dem 13. Sept. 1536 (ebenda 262).

Wie stand es aber mit den Schweizern? Geschickt hatten die Unterhändler sie bei den eigentlichen Verhandlungen unerwänt gelassen, erst am Schluſs hatte Bucer, wie erwänt, ihre Konfession übergeben, über welche sich dann Luther auch noch vor der Abreise ziemlich wolwollend ausgesprochen (Walch XVII, 2563). Auf Wunsch Bucers hatte Luther auch noch, wie gleichfalls schon erwänt, einen liebenswürdigen Brief an den Bürgermeister von Basel mitgegeben, über welchen dieser hoch erfreut war. Aber wenn Capito daraufhin schon am 20. Juli von der Zustimmung Basels und Mühlhausens berichtete (ebenda), so war dies sehr verfrüht. Auch nachdem die Baseler Carlstadt und Grynäus zur Information über den waren Stand der Dinge nach Straßburg geschickt und diese sich befriedigt erklärt hatten, hatten sie nach Unterhandlungen mit Bern und Zürich ihre Entscheidung bis auf eine andere Tagfart ausgesetzt (Th. Kolde, Anal. 255). Erst nach weiteren Verhandlungen einigte man sich auf einer Baseler Versammlung vom 12. Nov. 1536 zu einer Erklärung, die bei aller guten Absicht, die Einheit zu fördern, aber sich auch nichts zu vergeben, in ehrlicher Darlegung des Standpunktes doch nichts weniger als eine Zustimmung zur Wittenberger Konkordie war, indem man unvermögend, zwischen römischer und lutherischer Lehre zu unterscheiden, die substanzliche Gegenwart ablehnte (Pestalozzi, Bullinger 195 ff.; Kolde, Anal. 274. 283 f., vgl. auch das Urteil Pellicans in dessen Chronicon ed. Riggenbach, S. 145, dazu Einl. S. XXXVI f.). Unterdessen schwebten die Straßburger in tausend Ängsten, Luther könnte plötzlich anderer Meinung werden und in alter Weise aufbrausen, und in recht kleinlicher Weise versuchten sie durch ihren Berichterstatter Jod. Neobolos, einen Tischgast Luthers, auf ihn einzuwirken und ihn wegen der Verzögerung der Zustimmung zu beruhigen (a. a. O. 234. 253. 256. 280, vgl. auch 290 ff. 306 ff. 317. Walch XVII, 2600 ff. ebenfalls an Neobolos gerichtet), wärend Luther doch nichts weniger als eine Überhastung der Angelegenheit wünschte. Bucer sollte dann auf dem bekannten Tage von Schmalkalden (Febr. 1537) über die schweizerische Erklärung, die von den sieben Städten Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel abgegeben war, des weiteren mit Luther verhandeln (vgl. Spalatin an den Kurfürsten bei Burkhardt in Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissensch. VII, 1882, S. 358 f.), wozu es aber wegen dessen Krankheit nicht kam (vgl. Köstlin II, 359 f.).

In der Schweiz drohte indessen dadurch ein großer Schlag, dſas ein Schreiben Bucers (und Capitos) an Luther vom 19. Jan. 1537 (Th. Kolde, Anal. 290), in dem über die Schweizer Erklärung sehr abschätzig geurteilt war, bekannt ward und Bucers Feinden Gelegenheit gab, mit dem Vermittler auch sein Werk verdächtlich zu machen (Pestalozzi, Bullinger, 199 f.). Joh. Zwick, der auch schon von Luthers Fassung der Abendmalslehre in den späteren sog. Schmalkaldischen

Artikeln, in denen auch der Genuſs durch die Gottloſen gelehrt wurde, Kunde gehabt zu haben ſcheint, forderte dazu auf, nunmehr gegen die Eintracht der Kirche zu beten (Th. Kolde, Anal. 307 ff.) und fand ganz beſonders bei Bullinger Zuſtimmung in der Verurteilung des Bucerismus. Zwar gelang es Bucer auf einer Mitte 1537 zu Bern abgehaltenen Synode in Gegenwart von Calvin und Viret die glänzendſte Rechtfertigung zu erlangen (Hundeshagen, Die Conflikte des Zwinglianismus ꝛc., Bern 1842, S. 71—89, vgl. Walch XVII, 2603 ff.), aber man fragte auch ungeduldig wegen der noch immer ausſtehenden Antwort Luhers, warum er nicht antworte: „er werde wol warten bis man ganz zu ihm übertrete, vor ihm niederfalle, um Verzeihung anflehe, und ihn gnädiger Herr nenne“ (ebenda S. 86). Grund genug für Bucer, in Wittenberg um eine Antwort zu drängen (Th. Kolde, Anal. 314 ff.), die dann auch endlich von Luther, der ſich mit Recht mit ſeiner Kränklichkeit entſchuldigen konnte, am 1. Dez. 1537 abging. Wie ſein ſchon am 17. Febr. an Jak. Meyer in Baſel gerichteter Brief (de Wette V, 55) bezeugte dieſe offizielle Antwort vor allen Dingen, wie warm er an dem Konkordiengedanken feſthielt. Und wärend er in einem gleichzeitigen Schreiben an Bucer darüber keinen Zweifel ließ, daſs ihm die ſchweizeriſchen Erklärungen durchaus nicht befriedigten, drückt er den Adreſſaten doch nur ſeine Freude über ihr ehrliches Streben nach Eintracht aus und daſs man ſo weit gekommen ſei, und begnügt ſich, one ſonſt auf die dogmatiſchen Fragen näher einzugehen, nur in einem das Abendmal betreffenden Punkte ein Miſsverſtändnis zu beſeitigen, das Alles in der Meinung, die er bei allen dieſen Verhandlungen feſthielt, daſs die Konkordie eben noch nicht geſchloſſen, ſondern ſich erſt anbane: „wo wir einander nicht gänzlich verſtänden, ſo ſei jetzt das Beſte, daſs wir gegen einander freundlich ſeien und immer des Guten zu einander verſehen, bis ſich das trübe Waſſer ſetzt“. Hierüber war man in der Schweiz hoch erfreut. Sicherlich ließ der ganze Tenor des Schreibens die Vermutung Bullingers zu, daſs Luther ſie nunmehr trotz der obwaltenden Miſsverſtändniſſe als Brüder anerkenne. Das war ihm genug. In weiſer Berückſichtigung der tatſächlichen Verhältniſſe warnte er davor, weiter gehen zu wollen, was one Zweifel auch Luthers Standpunkt war. „Tagen wollen wir nicht weiter“, ſchrieb Bullinger an Myconius, „ſondern die Einigkeit ſonſt treulich halten mit Schreiben, Reden, Predigen“ (Peſtalozzi a. a. O. 206). Dieſe Hoffnung erfüllte ſich nicht. Auf einer Synode in Zürich vom 4. Mai 1538, in der doch auch der Antrag laut werden konnte, die Eintracht erſt dann als gültig anzuſehen, wenn Luther förmlich widerrufe, was er wider Zwingli geſchrieben, wurde eine Antwort an Luther beliebt, in der die Verſammelten zwar den Genuſs „durch das gläubige Gemüt“ behaupteten, zugleich aber fanden, „daſs wir im Verſtande und rechter Subſtanz mit einander einig — auch kein Streit mehr zwiſchen uns ſei und daſs uns Gott in warer Einigkeit zuſammengeholfen habe“, und darum baten, „was das Maß der Gegenwärtigkeit anbelange, dem Volke ſo vortragen zu dürfen, wie es dieſem am verſtändlichſten ſei“, eine Antwort, von der O. Myconius ſelbſt es gegen Luther ausſprach, daſs ſie ihm nicht allſeitig genügen werde (Th. Kolde a. a. O. 325). Noch ehe er ſie erhalten, benahm Luther in einem Briefe an Bullinger, der ihm vor Kurzem zum erſtenmale geſchrieben (ebenda 319), u. a. durch den Hinweis auf ſeine Stellung zu Zwingli und Oekolampadius, ſowie durch ſonſtige Äußerungen die Meinung, daſs die Eintracht wirklich ſicher da wäre (certe nos etiam non possumus vestra omnia probare nisi conscientiam mallemus onerare, quod non exigetis a nobis, ut non dubito, de Wette V, 112), und beſcheinigte dann den Schweizern nur kurz den Empfang ihres Schreibens, indem er ſie, was ſeine Bedenken beträfe, an Bucer verwies, von deſſen Mittlerſchaft man in Zürich aber immer weniger wiſſen wollte. Mehrere Jare lang hatte man ſo nur Höflichkeiten mit einander gewechſelt, one ſich doch wirklich näher zu kommen. Die letzten Schreiben ließen ſchon wieder den an das gegenſeitige Verhältnis zu den Schweizer Reformatoren ſich knüpfenden Argwon erkennen. Und es war wenig förderlich, als Bullinger in einem zweiten Schreiben vom 1. Sept. 1538 Zwingli verteidigte und befremdlich genug noch diejenigen ſchweizeriſchen

Lehrpunkte, die Luther nicht billige, angegeben wissen wollte. Luther hat hierauf nicht geantwortet. Und damit hörten die Verhandlungen mit den Schweizern auf. Von dem Abschluss einer endgültigen Konkordie auf einem allgemeinen Konvent war nicht mehr die Rede. Auch Bucer, der sich im Dienste des Landgrafen immer mehr zum Diplomaten ausbildete, scheint, obwol er bei seiner Anwesenheit in Wittenberg, Nov. 1538, noch einmal auch darüber — wie weit freilich wissen wir nicht — verhandelt zu haben scheint (Kolde, Anal. 333), an der Weiterverfolgung der Angelegenheit das Interesse verloren zu haben. Das Einzige war, dass die „nötige arme Konkordie", wie Luther sich am 25. August 1538 ausdrückt, die doch eben nur als ein Anfang gedacht war, mit den oberländischen Städten einstweilen bestehen blieb, und man sich gegenseitig freundlich behandelte. Darin glaubte Luther auch nichts zu ändern, als er in seiner Schrift: „Von Concilien und Kirchen" vom Jare 1539 (E. A. 25, 314) Zwingli mit Nestorius zusammenstellte, was natürlich in Zürich tief verletzte. Ein freundschaftlich gehaltener Brief der Züricher Geistlichkeit an Luther beklagte sich darüber und trat für die Rechtgläubigkeit Zwingli's und ihre Solidarität mit ihm ein (Th. Kolde, Anal. 344 ff.). Kein Wunder, dass Luther darauf nicht geantwortet. Jene Erklärung mochte alle gute Meinung, die er eine Zeit lang von den Schweizern haben konnte, wieder zurückdrängen; daraus speziell erklärt sich die von Jar zu Jar wider schärfer werdende Sprache Luthers. Schweizerische Studenten hatten zu berichten, dass man in Wittenberg von Oekolampad und Zwingli und ihren Anhängern nur als ausgemachten Ketzern rede (ebenda 382 ff.), was man auch in Luthers „Vermahnung zum Gebet wider die Türken" 1541 (E. A. 32, 46) lesen konnte. Noch schärfer ließ er sich über die Schweizer in seinem bald bekannt gewordenen Schreiben an die Venetianer vom 15. Juni 1543 (de Wette V, 564 ff.) aus, und wie um die letzte Erinnerung an die einst sich anbahnende Konkordie zu tilgen, brach er in dem Briefe an den Züricher Drucker Froschauer vom 31. August 1543 jede Beziehung mit den Schweizern ab. „Ich will ihrer Verdammniß und lästerlicher Lehren mich nicht teilhaftig, sondern unschuldig wissen, wider sie beten und lehren bis an mein Ende" (de Wette V, 587). Sein kurzes „Bekenntniß vom Abendmahl" mußte den alten Streit zur vollen Flamme anfachen.

Überblickt man die Entwicklung, so ist die Meinung von dem wirklichen Abschluss einer verbindlichen Konkordie doch als unhaltbar zu bezeichnen. Die Oberländer haben die zu Wittenberg angenommenen Präliminarien mit wenigen Ausnahmen acceptirt, aber bei diesen Präliminarien ist es geblieben. Die Schweizer haben aber auch diese niemals one Vorbehalt angenommen. **Th. Kolde.**

Witwen bei den Hebräern. Außer dem allgemeinen Gebot 2 Mos. 22, 22 f., das vor jeder harten Behandlung der Witwen (אַלְמָנָה, אַלְמֹן, wie יָתוֹם mit dem Grundbegriff, der Vereinsamung, Verlassenheit des Verschlossenseins) als verlassener, daher besonders hilfloser, schutzbedürftiger Glieder des Volks warnt, mit Hinweisung auf die besondere Hut des Herrn, der sie nicht verlassen und versäumen werde, auf den Zorn Gottes und die Strafen, welche man sich durch harte Behandlung derselben zuziehe (Ps. 68, 6; 146, 9; Spr. 15, 25; Jer. 49, 11), bestehen noch besondere gesetzliche Bestimmungen zum Besten der Witwen. 1) Ihre Rechtssachen sollen nach Recht und Billigkeit behandelt werden (5 Mos. 10, 18; 24, 17; 27, 19. Vgl. Jes. 1, 17. 23; 10, 2; Jer. 7, 6; 22, 3; Micha 2, 9; Sach. 7, 10; Hiob 24, 3). Kleider und Vieh dürfen ihnen nicht gepfändet werden (vergl. Maimon. ה'מלוה ולוה 3, 1). Ihre Kinder sollen nicht wegen Schulden zu Sklaven genommen werden (2 Kön. 4, 1; Hiob 24, 9). Nach Maimon. Synedr. 21, 6 sollen vor Gericht zuerst die Sachen der Waisen, dann die der Witwen, hierauf die der Gelehrten u. s. w. vorgenommen werden. Das Gelübde einer Witwe, da sie keinen Herrn hat, der es aufheben könnte, bleibt giltig 4 Mos. 30, 10. 2) Witwen sollen bei den mit Darbringung von Opfern und Zehnten verbundenen Festmalzeiten als Gäste zugezogen werden (5 Mos. 14, 29; 16, 11. 14; 26, 12 f. vgl. Tob. 1, 7). Verwitwete Priestertöchter, die kinderlos ins Haus des Vaters zurückkehren, haben Anteil an der heil. Hebe, nicht aber, wenn sie

an Laien verheiratet waren und von denselben Kinder haben, 3 Mos. 22, 12 f. Spätere Sitte war es, daſs die Reichen den armen Witwen für das Passahmal Wein zu den 4 Bechern (siehe Band XI, S. 269) verehrten. In der Zeit der Makkabäer scheinen manche Witwen ihr Vermögen zu größerer Sicherung im Tempelschatz deponirt zu haben, 2 Makk. 3, 10, vielleicht eine der Veranlassungen und Vorwände späteren Miſsbrauchs, auf die Matth. 23, 14 hindeutet, s. Lightfoot, horae z. d. St. Über Witwenhäuser s. Baba bathr. f. 98, 2. 3) Den Witwen sollte die Nachlese auf Äckern, in Weinbergen, an Ölbäumen überlassen werden (5 Mos. 24, 19. 21; Ruth 2, 2). Auch Anteil an der Kriegsbeute scheint ihnen nach 2 Makk. 8, 28 ff. gewärt worden zu sein. Verschiedene andere Vergünstigungen wurden nach späterer rabbin. Praxis den Witwen zu teil: so durfte eine Witwe, die erst nach dem Tode des Mannes ihren ersten Son gebar, das Lösegeld (Bd. IV, 315) nicht zalen, s. Maimon. Bech. 1, 5. Hinterließ ein Mann keine Kinder, die natürlich die Pflicht hatten für ihre sich nicht wider verheiratende Mutter zu sorgen, so blieb ihr one Zweifel die Nutznießung der Güter ihres Mannes bis an ihren Tod. Auch kehrten wol kinderlose Witwen, deren Eltern noch lebten, ins väterliche Haus zurück und wurden wie die unverheiratet gebliebenen Töchter versorgt, vergl. 1 Mos. 38, 11. 4) Das Gesetz setzt zwar die Widerverehelichung der Witwen als nicht ungewönlich voraus, aber der Hohepriester darf keine heiraten (3 Mos. 21, 14, s. Bd. VI, 239, vergl. Ezech. 44, 22). Nur der kinderlosen Witwe wird die Einschränkung gemacht, daſs sie vorzugsweise ihren Schwager heiraten sollte (siehe d. Art. Leviratsehe Bd. VIII, 631 ff.). Die Rabbinen erleichtern aber die Widerverheiratung der Witwe in jeder Weise, wie z. B. die Aussage eines sonst unfähigen Zeugen (Kind, Sklave, Frau) genügt, um den Tod des Mannes zu konstatiren, ja selbst die eigene Aussage der Witwe, wenn nicht geradezu Verdachtgründe vorliegen (Jebam. 15, 1 ff.; 16, 4 ff.). Doch dürfen sie vor Ablauf von 90 Tagen nicht wider heiraten. Nach Ketub. 12, 2 ff.; Gitt. 4, 3 ff. dürfen die Erben der Witwe nicht zumuten, ins väterliche Haus zurückzukehren, um dort von ihnen den Unterhalt zu bekommen, sondern sie muſs im Hause des Mannes eine standesgemäße Wonung nebst entsprechendem Unterhalt und Bedienung erhalten und hat vollen Anspruch an das ihr verschriebene Heiratsgut. Wünscht sie aber selbst ins väterliche Haus zurückzukehren, so können die Erben ihr den Unterhalt versagen, sofern er mehr Kosten als bei gemeinschaftlicher Wirtschaft verursacht, es sei denn, daſs sie es aus dem Grunde wünscht, weil sie selbst und die Erben noch sehr jung sind. So lange sie im Hause des Mannes wont, darf sie das ihr verschriebene Heiratsgut einfordern. Wont sie aber im väterlichen Hause, so bleibt ihr und ihren Erben dieses Recht nur bis zum Verlauf von 25 Jaren. Um die Mittel ihres Unterhalts oder ihr Heiratsgut zu erlangen, darf sie von den Gütern des Verstorbenen außergerichtlich mit Zuziehung von Sachverständigen verkaufen. Nach früherem rabbinischem Recht ist die Witwe mit der Forderung des ihr Verschriebenen auf das sich vorfindende unbewegliche Eigentum des Mannes verwiesen, nach späterem werden ihr auch, anderen Gläubigern jedoch nachstehende, Anrechte an das bewegliche Vermögen eingeräumt (Ketub. 8, 3; 9, 2; Maimon. tr. Isch. 16, 7 ff.). Hinterläſst jemand 2 Witwen, so hat hinsichtlich des Verschriebenen die erste, bezw. ihre Erben das Vorrecht (Maimon. conj. 17, 1). Die Verlobte wird nach dem Tode ihres Bräutigams als förmliche Witwe angesehen und behandelt. Auch eine solche durfte der Hohepriester nicht heiraten. Vgl. über das Erbrecht der Witwen: Selden, De success. ad leg. Ebr. in bona defunct. Mendelson, Rit. Ges. IV. Gans, Erbrecht I, 152. Salschütz, Mos. Recht S. 831 ff. 860 f. Über Witwentrauer s. Bd. XV, 838. Trotz der Verbote und Verordnungen des Gesetzes und der Rabbinen finden wir häufig Rügen und Klagen über harte und ungerechte Behandlung der Witwen in Israel zu verschiedenen Zeiten: Jes. 1, 17. 23; 10, 2; Jer. 7, 6; 22, 3; Ezech. 22, 7; Mal. 3, 5; vergl. Hiob 22, 9; 24, 21; Ps. 94, 6; Weish. 2, 10; Sir. 35, 17 f.; Bar. 6, 37, in neutestam. Zeit Matth. 23, 14.

In den ersten Christengemeinden wurde für den Unterhalt der Witwen, zu-

nächst solcher, die von den Ihrigen keinen Unterhalt empfangen konnten, von Gemeindewegen gesorgt. Apg. 6, 1 ff.; 9, 39 ff., vgl. Jak. 1, 27. Über das τάγμα χηρῶν, χηρικόν, wovon 1 Tim. 3 und 5 die Rede ist, s. III, 589. Monographieen: G. Fronmüller, De vidua Hebraea, Viteb. 1714. Th. Dassov, Vidua Hebr. in Ugol. thes. XXX, p. 1025 sqq. **Leyrer.**

Witzel, Georg, eine der interessantesten Persönlichkeiten unter den katholischen Theologen des Reformationszeitalters, der Repräsentant fruchtlosen Ringens und nutzlosen Verzehrens edler Kraft im Kreise der Männer, welche, von Erasmus angeregt, die Kirchentrennung Luthers verabscheuten, aber zugleich eine innerkirchliche Reformation der Disziplin, des Kultus, in gewissen Grenzen auch der Lehre erstrebten. Geboren 1501 zu Vacha a. d. Werra, einem damals noch hessischen, jetzt zu Sachsen-Weimar gehörigen Städtchen, woselbst sein Vater Gastwirt und Ratsherr war, verlebte er nach dem frühzeitigen Tode seiner Mutter Agnes Landau (vgl. Epitome Romanorum pontificum, Colon. 1549) eine ziemlich freudlose Jugend. Als achtjäriger Knabe kam er unter die Hand einer Stiefmutter, von der er später schreibt: „saepe eam novercam expertus sum“, und er gedenkt der „immitis tractatio, inhumana increpatio, tenuis atque perparca cibatio“, die ihm zu teil geworden (Epistolae Bl. Viiij). Im übrigen bekennt er dankbar, „von Kind auf zur Zucht und Ehrbarkeit von redlichen Eltern erzogen, zur Schule und Kirche mit allem Fleiß gehalten worden zu sein“. Im 13. Jare brachte ihn der Vater „auf fremde Schulen in den umliegenden Landen“ (Schmalkalden, Eisenach und Halle), wo er „in Härtigkeit schwerer Armut, in großem Hunger und Frost, in Diensten fremder Leute und Schulgehorsam seine Jugend gebrochen bis in sein 17. Jar, indem er etliche Wochen eines (Kloster-) Konvents Schulmeister gewesen“ (Von der Christlichen Kyrchen 1534, Bl. G.). Im Wintersemester 1516/17 wurde er als Georius Wiczel ex Vach in Erfurt immatrikulirt (Weißenborn, Erf. Matrikel II, 296). Zwei Jare trieb er hier seine Studien, wurde baccalaureus und „complirte eine zeitlang pro magisterio“, unterbrach dann aber seine Studien und wurde „Pfarrschulmeister in Vach unter M. Regio (Melch. Rinck?). Darnach in meinem 20. Jar (1520) bin ich gen Wittenberg gezogen, allda studirt 28 Wochen, welche Zeit ich, wie etliche wollten, hätte Magister werden mögen“ — er ists aber nie geworden. Im Wittenberger Album fehlt sein Name; ihn mit dem am 7. April 1520 inskribirten Georgius Walfurcht de Phach zu identifiziren (Real-Encykl. 1. Aufl.), ist doch wol misslich. Er hat hier natürlich auch Luther gehört. „Novi, quantum Luthero debeam“, bekennt er noch 1531. „Im selbigen Jare bin ich aus heftigem, unaufhörlichem Geheiß meines Vaters Priester geworden [die Weihe erteilte ihm Bischof Adolf von Merseburg] und Priestergebühr ordentlich und glückselig ausgerichtet. Von demselbigen Jar an bin ich in meiner Vaterstadt Vicarius und etliche Zeit Stadtschreiber gesessen bis in das 24. Jar“. Da er hier den Versuchungen des Cölibats erlag und sich im Gewissen bedrückt fülte, so reichte er an den Abt von Fulda, zu dessen Jurisdiktion er gehörte, ein Gesuch ein, ihm die Ehe zu gestatten. Dieser schwieg; da tat er den nicht mehr ungewönlichen Schritt, dass er one Dispens sich mit der Tochter eines Eisenacher Bürgers verehelichte, nachdem er zuvor eine Vachaer Nonne zur Ehe begehrt hatte, wogegen jedoch sein Vater zu heftigen Einspruch erhoben hatte. Später hat er sich wegen seiner Eheschließung hart getadelt: „Uxorem in primo statim fervore schismatis duxi, persuasus neminem posse neque pie vivere neque bene mori citra uxorem. O deliria excitati Joviniani iucundissima!“ (Confutatio calumniosissimae responsionis. Ausg. von 1549, pag. 60). In Eisenach schloss er sich an den eifrigen, aber auch eigne Wege liebenden Pfarrer Jakob Strauß an [vergl. Real-Enc. XIV, 781 f., wo zur Litteratur Strobel, Miscellaneen III, Nürnberg 1780, S. 1—44 nachzutragen ist]*); dieser hatte durch seinen Radikalismus in

*) Auch mit Franz Lambert von Avignon schloss W. hier Freundschaft. Epist. Fiij b.

Bezug auf die Frage des Zinsnehmens sich bemerkbar gemacht, und stand eben im Begriff, im Auftrage des Herzogs Johann Friedrich eine erste Visitation in der Umgegend Eisenachs vorzunehmen (vgl. Burkhardt, Sächs. Kirchenvisitationen S. 3 f.). Mit Strauß und dem weltlichen Beigeordneten Burkhard Hund zusammen fungirte auch der jugendliche Vikar W. im Kreise Eisenach als Visitator, setzte auf den Dörfern Pfarrer ein und hielt aufregende Predigten gegen Fürsten und Bischöfe, gegen römische Missbräuche wie gegen die Belastung des gemeinen Mannes. Strauß übergab ihm die Pfarre Wenigen-Lupnitz. Mit großem Eifer begann er hier sein Amt zu einer Zeit, in welcher die Gärung unter den Bauern schon einen sehr hohen Grad erreicht hatte. So sehr er selbst von Strauß gewisse socialistische Ideen aufgenommen hatte, so suchte er doch in seiner Gemeinde dem Einfluss Münzers nach Kräften entgegenzuwirken, „contra concitatorem Munzerum semper et diligenter detonui". Am 11. März 1525 schrieb er sogar an Münzer einen „sehr harten" Brief (abgedruckt in „Von der Christl. Kyrchen" Bl. Riij), den ihm dieser sehr übel nahm. Als dann der Aufstand auch den Eisenacher Kreis ergriff, erbot er sich, den Bauern beschwichtigend und mit Friedensvorschlägen entgegenzutreten, unterließ es aber, da sich kein Begleiter finden wollte. Als seine Pfarrkinder auch zu den Aufständischen zogen, versuchte er vergebens sie zurückzuhalten. Bauernhaufen wollten ihn zum Feldprediger pressen, aber er widersetzte sich. Auf die Bitte der verlassenen Weiber zog er dann seinen aufständischen Lupnitzern nach und hatte den Erfolg, dass sie zurückkehrten. Auch gelang es ihm, die Kirche von Groß-Lupnitz vor Plünderung zu bewaren; das Ausfischen der Teiche konnte er nicht verhüten. So berichtet er selber über sein Verhalten im Bauernkriege in seiner Schrift „Confutatio calumn. responsionis". Dagegen stellt ihn die von Jonas im Anhang zu seiner Schrift „Wilch die rechte Kirch", Wittenberg 1534, mitgeteilte „Görg Witzels Historia" einfach als Gesinnungsgenossen Münzers dar: er habe den 12 Artikeln der Bauern zugestimmt und seine Pfarrkinder gegen den Gutsherrn aufgehetzt, so dass dieser zu Landgraf Philipp habe flüchten und dessen Schutz suchen müssen. Daran ist das jedenfalls richtig, dass ihn jener Edelmann nach Beendigung des Aufstandes als einen Verdächtigen von seiner Pfarre verdrängt hat. Auch wird W. für die Sache der Bauern im weitem Umfange Sympathie gehabt haben: doch trägt sein eigner Bericht durchaus das Gepräge der Warheit an sich, wogegen der von Jonas veröffentlichte als ein trauriges Dokument jener Verdächtigungskunst erscheint, wie sie je und je erbitterter Parteikampf zu erzeugen pflegt. Witzel wandte sich in seiner Bedrängnis nach Wittenberg *), und Luther selbst emfahl ihn dem Kurfürsten als einen „fast [sehr] gelehrten und geschickten Mann" für die Pfarre in Niemegk (11. November 1525, de Wette III, 49). Aus diesem ersten Abschnitt seines Amtslebens sind zwei Dokumente seiner Lehrweise aufbewart geblieben: eine Rede „Querela Evangelii" von 1524 und eine „Oratio in veterem Adam" 1525 (beide gedruckt in seiner Schrift „Retectio Lutherismi" 1538). Sie enthalten einerseits starke Ausfälle auf das regnum Romani Pontificis, andererseits aber auch bereits die lebhaftesten Klagen über den schlechten Lebenswandel „nostrorum Evangelistarum". „Carnem in multis principatum tenere eximie Evangelistis apud vulgus, indicant fructus eius". Dagegen bekennt er aber auch seine Zufriedenheit mit den „vere pureque Evangelistis meis, qui vita et doctrina evangelica praestant". Es erklingt hier bereits, wenn auch zunächst nur in schwachen Tönen, die Melodie, die seitdem immer stärker in seinen Schriften variirt wird; hier ist der Punkt, der ihn der Sache der Reformation innerlich immer mehr entfremdet: die Klage über den Mangel an guten Werken unter den Evangelischen.

---

*) Melanchthon erzälte später: Vicelius erat exul seu profugus: est amantissime a nobis tractatus. Vixit hic alieno beneficio: postea ei data est bona parochia (ut vocant), ibi diu vixit, collegit aliquid viatici, tandem discedens bellum his ipsis ecclesiis intulit, das ist ein cuculus devorans matrem. Hoc non debebat fieri. Postille Corp. Ref. XXIV, 710.

Seinen Aufenthalt in Niemegk (1525—1531) benutzte er zu umfassenden Studien, namentlich der Kirchenväter, von denen er dort in einer Privatbibliothek eine reiche Sammlung vorfand; daneben waren es die Schriften des Erasmus*), die besonders auf seine Weiterentwicklung Einfluss übten. Was ihn zur Partei der Evangelischen gefürt hatte, das war nicht die Zustimmung zu Luthers Rechtfertigungslehre oder ein persönliches Bedürfnis nach dem Versönungsbewusstsein, welches die Glaubensgerechtigkeit bietet, sondern das Verlangen nach einer Reinigung der Kirche von den notorischen Entstellungen und Missbräuchen in Kultus und Disziplin, teilweise auch auf dem Gebiete der Lehre, vor allem aber auf dem des Lebens. Dieses Verlangen nach besseren Zuständen läst ihn eine kurze Zeit für Strauß'sche Reformpläne schwärmen, dasselbe erweckt in ihm auch gewisse Sympathieen für die Anabaptisten, deren Tauflehre er zwar entschieden verwirft und mit deren Sektenbildung er nichts zu tun haben will, deren starkes Betonen einer äußerlichen Heiligung des Lebens ihm jedoch sehr imponirt. Noch nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche schreibt er: betreffs des Lebenswandels lehrten die Lutheraner am laxesten, die Zwinglianer schon besser, am besten die Anabaptisten, hac una dumtaxat parte sapiunt, tenentes doctrinam Ecclesiae catholicae (Methodus concordiae 1537). Für Luthers Lehre vom Glauben und den guten Werken geht ihm jedes Verständnis ab. Zwar erkennt er willig an, dass Paulus die justitia imputativa lehrt, welche dem Glaubenden one Werke aus reiner Gnade zu teil werde; aber diese ist ihm nur der Anfang eines Entwicklungsprozesses, bei welchem alsbald als notwendige Ergänzung und Seligkeitsbedingung die guten Werke hinzutreten. Sein Glaubensbegriff erhebt sich nicht über den gemeinkatholischen: „fides est artissima persuasio . . sic esse sicque fore, quemadmodum electis nobis promisit Deus. Fide accedimus, spe perficimus, charitate complemus legem Christi". „Durch den Glauben werden wir Glieder der Kirche, durch Liebe und Gehorsam Glieder des Himmelreichs". Dass die Lutheraner gegen die Hineinziehung der guten Werke in die Rechtfertigungslehre eifern und dass tatsächlich die Reformation eine augenfällige Hebung der sittlichen Volkszustände nicht erreicht, das wird ihm zum Zeugnis dafür, dass jene von guten Werken nichts wissen wollen. Er vermag sich von seinem trügerischen Argument: „populi evangelici religio et conversatio plus satis declarant, doctane sint opera in suis ecclesiis an dedocta", nicht mehr loszumachen. Die „Feindschaft der Lutheraner gegen alle guten Werke" wird bei ihm vollständig zur fixen Idee und verstimmt ihn immermehr gegen die Sache, der er zur Zeit noch dient. Auch eine Schrift, wie Luthers Buch von den guten Werken vermag ihn nicht zu beruhigen, denn L. „dedocet bona opera ecclesiae et docet esse opera bona, quaecunque domi rurique quocunque modo fidelis geras, contra consuetudinem apostolicae doctrinae, quae distinguit inter opera bona et facta negotiave vitae communis . . . voluit [L.] vitam communem, si consistat in officio, interpretari bona opera . ., ut ea arte sub decalogi quippe specie nos ab ecclesiasticis sevocaret" (Confutatio calum. resp.). Er hat also an den entscheidenden Stellen Luther niemals zugestimmt. Je weniger ihn nun die Reformation Luthers befriedigt, umsomehr sieht er sich nach einem andern Kirchenideal um: er findet es zunächst bei der Christengemeinde der Apostelgeschichte. Die Gedanken, die ihm beim Vergleich der apostolischen Zeit mit der Gegenwart sich aufdrängen, schreibt er in zwei Aufsätzen nieder, die er 1529 an Melanchthon und Jonas zur Prüfung sendet (Epist. Bl. B. und J 4 und dazu Corp. Ref. II, 678). Er fordert darin Verordnungen der Fürsten gegen Tänze und Gelage bei Hochzeiten, Vereinfachung des Gerichtsverfarens, Abänderungen in dem Geschäftsgange der fürstlichen Kanzleien zum Besten des gemeinen Mannes, kurz er mischt die religiöse Frage mannigfach mit der socialen. Melanchthon

---

*) Zwei Briefe Witzels an Erasmus (1532 u. 1533) s. in epistolae Bl. Ee[b] f. ein Brief des Erasmus an ihn von 1533 in opera Erasmi ed. Clericus IV, 1755. Ferner vergl. Erasmus an Georg Agricola 1534 in Zeitschr. f. kirchliche Wissensch. 1884, S. 56.

antwortet ihm freundlich, Jonas, der später in offener Feindschaft gegen ihn auftritt, läsſt seine Sendung unbeantwortet. Mit großen Plänen erfüllt, von denen, an die er sich zunächst wendet, seines Erachtens nicht verstanden und nicht genug gewürdigt, unbefriedigt von der kirchlichen Lage im allgemeinen und der ihm nicht genügenden Verwertung seiner Gaben im besonderen (vgl. z. B. Epist. Bl. H), sucht er Ersatz in einer ausgedehnten Korrespondenz mit bedeutenden Männern der Mitte, denen er in Erasmischem Latein seine Verstimmung, wie seine kirchlichen Wünsche vorträgt. Seine Kirchenväterstudien lassen ihn dann unbemerkt die jerusalemische Gemeinde, der er anfangs seine Maßstäbe entnommen, mit der Kirche der ersten Jarhunderte vertauschen.

Nachdem er diese Herabstimmung seines Ideals vollzogen, kostete es nicht mehr große Mühe, die römische Kirche der Gegenwart — vorbehältlich gewisser Reformen — in jener una catholica der Kirchenväter widerzufinden. Über die Schäden der Gegenwart sucht er sich mit dem Glauben zu trösten, dasſ die Kirche noch immer dieselbe ist, die sie einst war, nur eben nicht mehr so jung und schön an Geistesgaben und an Heiligkeit. Es ist aber Hoffnung vorhanden, dasſ ihr diese Gaben widergegeben werden: man halte nur fest an der Einheit der Kirche! (Verklärung des 9. Artikels 1533). Natürlich kann das Urteil über das Luthertum nur noch dahin lauten, dasſ es kirchenfeindlich, weil sektirerisch sei. Bei diesem Standpunkte finden wir Witzel angelangt, als er Niemegk 1531 verläſst; und bei seinem mangelhaften Verständnis des Mittelpunktes evangelischer Lehre darf uns diese seine Entwicklung nicht wundern. Gleichwol wäre dieselbe wol langsamer vor sich gegangen, wenn nicht Ungerechtigkeiten ihn gereizt und gegen die Wittenberger Theologen persönlich verbittert hätten. Als das Marburger Kolloquium im September 1529 stattfand, war auch er dort als Zuhörer erschienen und hatte sich durch Übersendung eines Dialogs ἐκκλησία bemerklich gemacht, der natürlich seine Desiderien aussprach; da man ihn seitens der Lutheraner wenig dort beachtet hatte, so hatte er hier Fülung mit den oberdeutschen Theologen gesucht, dadurch sich aber noch mehr verdächtig gemacht, so dasſ z. B. Melanchthon ihn hinfort als Zwinglianer in der Abendmalslehre betrachtete. Auch mit Joh. Campanus sah man ihn dort freundschaftlich verkehren; dieser sollte sein Verhängnis werden. Er war nämlich im Juli 1529 von Wittenberg aus, wo er als Hofmeister gelebt hatte, nach Niemegk gekommen, um jene dort befindliche Bibliothek zu benutzen. Beide hatten dort einen Monat zusammen gelebt und nach der Arbeit gegenseitigen freundschaftlichen Verkehr und Austausch gesucht. Als nun Campanus ein halbes Jar später sich als Antitrinitarier enthüllte, wollte man in seiner Schrift gewisse Anklänge an Witzels Verbesserungspläne finden, und ein übereifriges kurfürstliches Gericht behandelte in unverantwortlicher Weise Witzel als seinen Gesinnungsgenossen. Dieser wurde im März 1530 plötzlich verhaftet, seine Papiere wurden mit Beschlag belegt, er selbst wurde nach Belzig ins Gefängnis abgefürt. Seine Unschuld stellte sich bald heraus, krank kehrte er aus dem Gefängnis nach Niemegk zurück (vgl. Epist. Biij. G 4, K^b, ein Verfaren „sine indicio, sine accusatione, sine satisfactione, sine sententia“). Seine Stellung in Niemegk war damit ruinirt, er sehnte sich nach anderen Verhältnissen; und so unschuldig die Reformatoren persönlich an diesem Handel gewesen waren*), so war doch in seinem Herzen ein bitterer Argwon gegen sie zurückgeblieben. Um seine Entlassung zu erhalten, zeigte er einen Brief seines Vaters vor, der seine Rückkehr nach Vacha wünsche; er wolle sein Predigtamt ganz aufgeben und dort als Laie leben (de Wette IV, 311). So verließ er im Herbst 1531 Niemegk „und habe mich in diesem Jare von lutherischen Pfarren und Sekten gänzlich gewendet“. Es beginnt die Zeit seines offenen Kampfes wider die „lutherische Sekte“.

---

*) Der Jesuit Browerus will freilich wissen, dasſ Luther in eigner Person, gereizt durch die Vorwürfe, welche Witzel gegen den Lebenswandel der Wittenberger erhoben habe, „furens iratusque“ nach Niemegk gekommen sei und das kurfürstliche Gericht gegen ihn gehetzt habe. Antiq. Fuldens. 340.

In Vacha bringt er zwei Jare zu, bemüht, eine neue Stellung zu finden: vergeblich bewirbt er sich um einen Lehrstul an der Erfurter Universität; wie schon Luther, so warnt besonders Jonas nachdrücklich und nicht one persönliche Gehässigkeit vor Aufnahme des wetterwendischen Menschen. In Arnstadt und Markfuhl zerschlagen sich gleichfalls Verhandlungen um eine Predigerstelle. Um so eifriger ist er jetzt schriftstellerisch tätig. Es entstehen seine Streitschriften: Pro defensione bonorum operum adversus novos Evangelistas, auctore Agricola Phago, Lips. 1532 (mit Vorrede an Crotus Rubeanus), gegen deren Missdeutung der evangel. Rechtfertigungslehre Jonas alsbald abwehrend auftrat, „Contra tres pagellas Agri. Phagi Georgii Witzel, quibus pene Lutheranismus, prostratus, et uoratus esset, J. Jonae Responsio“, Wittenb. 1532 *); „Ein unüberwindlicher, gründlicher Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo sei“, Leipzig 1533; ferner seine „Verklerung des 9. Artikels unsers hl. Glaubens“ 1533, in welcher er die Lehre von der Kirche vorträgt; sodann seine Anklageschriften gegen die Reformatoren „Retectio Lutherismi“ (gedruckt erst 1538) und „Evangelion M. Luthers, Welchs da lange Zeit unterm Bank gelegen, Sampt seyner kyrchen Historia“, Leipz. 1533 (auch Freiburg 1536 nachgedruckt). Was sich diesen und änlichen Streitschriften sowie den gleichzeitigen Briefen Witzels zur Kritik und auch zur Verunglimpfung der Reformation entnehmen ließ, das findet man gesammelt bei Döllinger (s. u.). Viel bedeutsamer ist seine 1532 in Vacha verfasste, 1537 in Leipzig gedruckte Schrift „Methodus concordiae ecclesiasticae“. Sie enthält das positive Programm des Reformkatholizismus, für dessen Herbeifürung er fortan ebenso rastlos wie vergeblich sich abgemüht hat. Gewidmet ist sie allen Gewalthabern, Papst, Kaiser, Bischöfen, Fürsten. Witzel fordert vor allem, damit der blutigen Entscheidung durch Waffengewalt vorgebeugt werde, die Berufung eines Konzils, auf welchem beide Parteien zur Aussprache kommen. Grundlage der Vereinbarung muss die Lehre der Apostel bilden, wie sie der hl. Schrift und den älteren Kirchenvätern zu entnehmen ist; auf die scholastischen Dogmen muss Verzicht geleistet werden. In allen Fragen des Seelenheiles ist die hl. Schrift suffizient, aber daneben muss das Recht der Kirche anerkannt werden, in allen anderen Fragen ihrerseits giltige Anordnungen zu treffen. Die Zeitläufte fordern gebieterisch eine deutsche Bibelübersetzung, aber nicht als Werk eines Privaten, sondern als Erzeugnis einer Kommission der Gelehrtesten, denen die Kirche dazu Vollmacht erteilt. Das Predigtwesen bedarf dringend einer Hebung; die Lutheraner mögen auf Luthers Postille verzichten, die Katholiken auf ihre lügenhaften Legendenpredigten. Man veröffentliche Musterpredigen one Schmähungen und Aufhetzungen, Heiligengeschichten one Lügen! Ein Katechismus tut dringend not, non Luthericus, sed Apostolicus; ferner nach beendigtem Katechismusunterricht eine Konfirmationshandlung, in welcher „professio baptizatorum infantium per susceptores facta in puberibus una congregatis solenni ritu renovetur **). Das Messwesen bedarf gleichfalls der Reform. Messen für Geld sind abzuschaffen; man lese weniger Messen, aber diese ernst und andächtig; „sacra concubinariorum non admittantur“. Der Canon missae ist erträglich, wenn man ihn recht interpretirt, doch beseitige man das abscheuliche „murmurari celeriter sine mente sineque fructu“. Das Konzil muss die communio sub utraque widerherstellen, aber die Evangelischen mögen auch bekennen, dass es von ihnen nicht recht war, um dieser Frage willen die Einheit der Kirche zu brechen. Es ist angemessen, dass die Gemeinde kommunizirend an der Messe teilnimmt. In der Beichte beseitige man die anxietas circumstantiarum und

*) Darauf antwortet Witzel 1533 mit seiner Confutatio calumniosissimae responsionis Justi Jonae; und der Streit setzt sich weiter fort in „Wilch die rechte Kirche und wilch die falsche Kirche ist“, Wittenberg 1533, sowie in der Replik: „Von der christlichen Kirchen wider Jodocum Koch“, Leipzig 1534. Vergleiche Briefwechsel des Justus Jonas Band II, Einleitnng.

**) Die Bedeutung der Schriften Witzels für das Aufkommen der Konfirmation ist von Bachmann in seiner grundlegenden Monographie, Geschichte der Einfürung der Konfirmation, Berlin 1852, ganz übersehen worden.

die tortura conscientiarum. Sie hat ihren Wert, ut disquirat pastor, quales oves habeat, und als Examen, quid quisque credat, quomodo vivat etc. Es muſs aber auch bekannt werden, daſs der schändliche Miſsbrauch des Beichtstules durch die Ablaſskrämer am Entstehen des Luthertums schuld geworden ist. Der Bann bleibe bestehen als Ausschluſs Lasterhafter vom Abendmal. Die Auflage gewisser satisfactiones im Beichtstul hat einen guten praktischen Wert. Betreffs der Ehe müssen die Katholiken in der Lehre von den Ehehindernissen, die Evangelischen in der Lehre von der Ehescheidung nachgeben. Das Konzil möge als das geringere Übel einmalige Ehe der Geistlichen mit einer Jungfrau gestatten; das ist besser, als die clandestini concubinatus, welche jetzt von den Bischöfen gelitten werden. Der Cölibat erzeugt notorisch scelestissima cleri stupra. (In einer Schrift von 1538 fordert er gleichfalls Zulassung der Priesterehe von Seiten des Papstes, „da alles in der Unzucht versoffen“, damit die Kirche wider unsträfliche und geschickte Priester erhalte). Die letzte Ölung ist durch ihr Alter geheiligt, sie muſs nur würdiger gehandhabt werden. Die Ordination bedarf der Reinigung von Miſsbräuchen schlimmster Art; nur wenn dies geschieht, wird man die Lutheraner wider für diese segensreiche Institution gewinnen können. Fastenordnungen sind heilsam, nur ist dabei dem sich anhängenden Aberglauben zu wehren; wol denen, die über das kirchliche Gebot hinaus freiwillig fasten. Aus der Anrufung der Heiligen sollen die Katholiken keinen Glaubensartikel machen, widerum sollen die Lutheraner sie nicht für gottlos ausrufen. „Damnetur barbara superstitio magicarum precum atque consecrationum profanarum“; auch die Gebete mit darangeknüpften groſsen Verheiſsungen sind zu beseitigen. Betreffs der Versorgung der Armen empfiehlt er das direkte Almosengeben Einzelner, im Gegensatz gegen die Armenkasten der Lutheraner. Die Armenhäuser bedürfen der Reform, damit sie wirklich den Armen und Reisenden zugute kommen. Als gottesdienstliche Sprache mag das Lateinische bestehen bleiben, wenn nur dem Volke die lateinischen Texte häufig erklärt werden; ebenso ist seinem Verlangen nach deutschen Gesängen Rechnung zu tragen: „tale multum frugis religioni nostrae attulerit“. Visitationen sind dringend nötig zur Besserung der Geistlichkeit. Die Zal der Klöster ist erheblich zu reduziren, und die, welche man fortbestehen läſst, bedürfen gründlicher Reformation. Mit dem Appell an Kardinal Albrecht, ut vocetur concilium, schlieſst Witzel diese wichtige Schrift. — Seine gesamte nachfolgende Wirksamkeit kann als Einzelausfürung dieses seines Programmes gelten.

Im Sommer 1533 beruft ihn Graf Hoyer von Mansfeld als katholischen Parochus an die St. Andreaskirche in Eisleben, wo er als Verwalter einer winzig kleinen katholischen Gemeinde fünf Jare bittersten Kampfes mit Agricola, Güttel, Cölius, Cordatus, Kymäus, Balthasar Raida, Jonas und anderen Theologen der Gegenpartei verlebt. Für diese Streitgeschichte sei auf meine Arbeiten über Agricola S. 152—164 und Güttel S. 64—66 verwiesen. Mehr als jene aufreibende und recht erregt gefürte Polemik interessiren seine positiven Arbeiten für die Verwirklichung seines Programms. Dahin gehört vor allem sein 1535 in Leipzig gedruckter „Catechismus Ecclesiae, Lere und Handelunge des heiligen Christenthums“. Die Form, die er hier wält, ist im Gegensatz zu der evangelischen Katechismuspraxis die mittelalterliche, nach welcher der „Jünger“ fragt, und der „Lehrer“ antwortet. Anordnung: Glaube, V.-U., Dekalog, Sakramente. Das Bedeutsamste daran ist der vorangeschickte „kurze Begriff“ des Alten und Neuen Testaments, ein erster Versuch, die biblische Geschichte im Jugendunterricht zu verwerten. [Lateinische Übersetzungen des Katechismus seit 1554. Eine niederdeutsche Ausgabe veranstaltete — one Witzels Namen zu nennen — Abt Lambert von Balven von Riddagshausen 1550. Witzel konnte 1560 bereits acht Auflagen dieses Buches zälen. Vgl. Unsch. Nachrichten 1715, S. 963. Mousang, Die Mainzer Catechismen, 1877, S. 51—54.] Wie er hiemit Luthers Katechismus aus dem Felde zu schlagen sucht, so unterzieht er dessen Bibelübersetzung der eingehendsten Kritik in seinen zwei Bänden „Annotationes“ 1536; diese Arbeit nahm er 1555 wider auf in seinen „Annotaten in

Martin Luthers deutschen Psalter" (geschrieben 1551 in Fulda). Seine Kritik ist in den meisten Fällen völlig schulmeisterlich und verkehrt, da ihm als oberstes Gesetz gilt, dass „die Worte der Bibel ganz und unverrückt behalten werden". Die von ihm angestrebte Wörtlichkeit fürt daher zu Übersetzungen, wie z. B. in Ps. 23: „Er läſst mich ruhen an grasigen Orten, er treibet mich an dem stillfließenden Wasser..., mein Becher geht über. Gutes und Barmherzigkeit werden mir nachlaufen mein Lebenlang und werde sitzen im Hause des Herrn eine lange Zeit". Übrigens hat er sich tüchtige Kenntnisse des Hebräischen erworben und kennt die christlichen und die jüdischen Kommentatoren, wie denn überhaupt der Ernst seiner Studien auf den verschiedensten Gebieten hoch anzuerkennen ist. Ebenso sorgt Witzel für deutsche Kirchenlieder; er ist einer der wenigen Mitarbeiter gewesen an Michael Vehes Gesangbüchlein 1537. (Sein schönes Lied „Jerusalem du selig Stadt" erschien zuerst in dem zweiten Teil seiner „Annotationes".) Nebenbei schreibt er erbauliche Erklärungen einzelner Psalmen („Sieben psalmen kurtz vnd gewis ausgelegt" 1534, „der Hundert vnd zwentzigest Psalm" 1535.)

Aus den drückenden Eislebener Verhältnissen ruft ihn Herzog Georg 1538 zu sich nach Dresden. Es handelt sich dort um Widervereinigungspläne, die zu dem am 1. Januar 1539 im Paulinum zu Leipzig eröffneten Religionsgespräch füren. Hier stand W. neben Carlowitz und Fachs den kursächsischen Kolloquenten Brück und Melanchthon und den hessischen Feig und Butzer gegenüber. Näheres darüber s. in Butzers Schrift „Ein Christlich ongefärlich bedencken, Wie ein leidlicher annfang Christlicher vergleichung in der Religion zu machen sein möchte", 1545, sowie in Witzels „Wahrer Bericht von den Akten der Leipsischen und Speierischen Collocution zwischen M. Bucern vnd Wizeln", Cöln 1562. Vgl. ferner die Biographen Melanchthons und Butzers; ferner Döllinger, Reformation, II, 47 f. Pastor, Reunionsbestrebungen, Freiburg 1879, S. 146 f. Ebendaselbst ist S. 151—157 ein Auszug aus Witzels „Drey Gesprechbüchlein von der Religion sachen" Leipz. 1539 gegeben; hier sucht W. als „Orthodoxus" zwischen dem „Papisten Ausonius" und dem „evang. Prediger Core" zu vermitteln. — Ein Vierteljar darnach (16. April 1539) starb Herzog Georg, und Witzels Wirksamkeit im meißnischen Lande nahm ein jähes Ende. Auf Veranlassung des Kurfürsten Joh. Friedrich wurde W. alsbald in Leipzig verstrickt, entwich aber bei Nacht und Nebel nach Stolpe zum Bischof Joh. v. Maltitz von Meißen; diesem diente er wol auch mit seiner Feder bei den Reformvorschlägen, zu welchen derselbe jetzt, von den Zeitverhältnissen gedrängt, sich noch in letzter Stunde entschloſs, in der Schrift „Christliche Lere zu gründlichem Unterricht", vollendet Juni 1539, gedruckt Mainz 1541, neugedruckt bei Moufang, Kathol. Katechismen des 16. Jahrhunderts, S. 135—242. Vergl. darüber die Akten Corp. Ref. III, 728 f.; de Wette V, 191 f. (Auch in dieser Schrift wie in den Katechismen Witzels ein merkwürdiges Schweigen vom Papsttum. Die Einheit der Kirche wird erhalten durch „Gemeinschaft der Sakramente, des Glaubens und anderer Dinge, so zu christlicher Ordnung dienen".) Da er auch in Stolpe nicht mehr sicher war, „verschob" man ihn weiter nach Böhmen. Die Visitatoren muſsten sich damit begnügen, seine eben in der Wolrabschen Offizin in Leipzig gedruckte Postille konfiszieren und verbrennen zu lassen. Auch seinen übrigen Schriften wurde eifrig nachgespürt. (Vgl. Briefwechsel des J. Jonas I, 359; II, 367 und Einleitung.) Von Böhmen begab er sich zu Joachim II. Schon 1536 hatte er geschrieben: „Utinam Joachimus Marchio Brandenburgensis neutro flectat! Insidiatur illi hinc nova ista libertas, illic impetit vetus molestia. Ni fuerit prudentissimus, altero inclinabitur, contempta via regia". Epist. Bl. lij^{b}, vgl. pij^{b}. Aber der Kurfürst, dessen Kirchenpläne in Bezug auf eine weder wittenbergische noch römische Kirche mannigfach denen Witzels verwandt waren, sah sich durch seine Untertanen gedrängt, bereits im November 1539 die Reformation anzunehmen, sodaſs W. auch hier bald überflüssig und unbequem wurde. In Kursachsen wenigstens vermerkte man es sehr übel, daſs er überhaupt in Berlin Aufnahme gefunden, vgl. Corp. Ref. III, 803. 838. 846. Warscheinlich ist, daſs die katholisirenden Bestimmungen der Bran-

denb. K.-O. von 1540 seinem Einfluss und seiner direkten Mitarbeit entstammen; auch der Abschnitt über Konfirmation dürfte auf ihn zurückzufüren sein: vergl. de Wette V, 233. Richter, Evang. K.-OO. I, 325. Als Frucht seines noch nicht ein Jar andauernden Aufenthaltes in Berlin nennen wir seine zweite katechetische Arbeit „Quaestiones catechisticae", datirt Berlin 1539, gedruckt Mainz 1541 (vgl. Moufang, Mainzer Katech. S. 48. 49). — Nun beginnt ein Wanderleben, indem W. überall anklopft, wo er für seinen Reformkatholizismus Boden zu finden hofft. Nach mancher Reise (Lausitz, Schlesien, Bamberg) findet er ein Unterkommen beim Abt Johann von Fulda, der durch Konzessionen dem Vordringen evangelischer Ideen Einhalt zu tun versuchte. Unter seinem Nachfolger, dem Abt Philipp Schenk v. Schweinsberg (seit 1541) setzte W. die Einfürung einer K.-O. durch, welche den Laienkelch gestattete, deutsche Sprache bei der Taufe u. drgl. anordnete — unter Vorbehalt späterer Genehmigung durch ein Konzil. Durch Bischof Nausea von Wien wurde er an König Ferdinand empfohlen, mit dem er in mannigfacher Verbindung blieb. Die Interimsverhandlungen in Regensburg und später in Augsburg erfüllen ihn mit neuen Hoffnungen. In Regensburg ist er anwesend, one jedoch, — wie wol gemeint worden ist — Verfasser der dortigen Vergleichsformeln gewesen zu sein. Inzwischen edirt er u. a. (1541) ein Taufnamenbüchlein „Onomasticon Esclesiae", seinen dritten Katechismus (Catechisticum examen christiani pueri 1541), in welchem der Konfirmand sich von seinem Paten über den empfangenen Religionsunterricht verhören läßt (Moufang, Mainzer Katech. S. 49—51), auf welchen bereits 1542 der vierte („Catechismus. Instructio puerorum") folgt — dieser ist deutsch in Moufangs Sammelwerk S. 107—134 abgedruckt. Auch hier ist ein Abriss der biblischen Geschichte vorangestellt. Sodann veröffentlicht er eine Art Examen ordinandorum: „Quid ad interrogata censurae Moguntinensis de re Ecclesiastica a candidatis sacri ordinis quam brevissime responderi possit" (Mainz 1546; Moufang nennt einen Druck von 1544). So arbeitet er unermüdlich, evangelische Vorarbeiten auf katholischen Boden zu verpflanzen. 1544 kann er sich auf dem Reichstag zu Speyer dem Kaiser nähern und überreicht diesem seine Querela Ecclesiae. Im schmalkaldischen Kriege flüchtet er von Fulda nach Würzburg. Die protestantischen Soldaten durchsuchen seine Wonung und hängen dem Apostaten zum Hone eine Fane mit der Losung V.D.M.J.AE. zum Fenster hinaus. Der Augsburger Reichstag 1547/48 setzt ihn aufs neue in Bewegung. Er wird vom Kaiser nach Augsburg berufen, wo er 3 Monate verweilt, one jedoch auch hier zu direkter Mitarbeit am Interim zu gelangen. Dafür legt er jetzt den aufs Haupt geschlagenen Protestanten das jus circa sacra des Kaisers aus: „Epistel vnd Euangelium, von der Römischen Kayserlichen Oberkait", Ingolstadt 1543. Hat schon Paulus gelehrt, der heidnischen Obrigkeit Gehorsam zu leisten, wie viel mehr jetzt „römisch-kaiserlicher Obrigkeit, sintemal sie zu Gott gezogen, gläubig, gottesfürchtig, gnädig und mit allen Tugenden gezieret ist?" So lieb dem Kaiser Gottes Huld ist, so emsig soll er die Religion gegen Ungläubige und Falschgläubige schützen, soll „die Ketzerei ausreuten, Sekten wegräumen, Sektenbücher verbrennen, Sektenschulen verbieten, Sektenmeister nach Pontus schicken". Die Sachsen, so lehrt er bedenken, sind schon seit den Tagen Karls des Großen ein rebellisches Volk. Grundsatz der Evangelischen ist: „Nehmet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist". Der Umschwung der Dinge war auch ihm zu Kopfe gestiegen!

Im März 1549 veröffentlicht er eine umfängliche theologische Verteidigung des Interims (gegen die Schrift der sächs. Theologen vom 16. Juli 1548). Darin ruft er den Evangelischen zu: „Solltet darin Gott vom Himmel danken, dass es nicht schärfer vorgenommen ist, auch dass sie also mit Ehren von der Sekte können . . . . Hattet ihr Macht, den Katholischen eure Sekterei zu gebieten und aufzudrängen, warum sollte dann die kaiserliche Majestät nicht Macht haben, euch Sektische die katholische Religion widerum anzunehmen ernstlich zu ersuchen?" Sein Urteil über den inneren Gehalt des Luthertums fasst er in die Worte zusammen: „Es lehret in Saus leben, tun und lassen nach menschlicher Begierde,

und doch gleichwol gerecht und selig werden durch den Glauben allein". In den Streit Heldings mit Flacius (s. Herzog, Real=Encykl.[2] XIV, 215) mischt er sich auch ein mit seiner Schrift „Publicum Ecclesiae sacrum", Köln 1551, in welcher er gleichfalls aus Dionysius Areopagita zu beweisen unternimmt, daſs das Meſsopfer bei den Aposteln in öffentlichem Brauch gewesen sei*). Auch aus Ignatius getraut er sich das Meſsopfer zu beweisen. Vgl. auch v. Druffel, Briefe und Akten, I, 160 f. 228 f. Doch können wir auch verdienstlicherer Arbeiten Witzels hier gedenken, als diese Streitschriften es waren. Er edirt die liturgia Basilii lateinisch, die des Chrysostomus deutsch; er vollendet sein gelehrtes Werk Typus ecclesiasticus (5 Teile, Mainz 1540—1558), in welchem er seine große Kenntnis der Kirchenväter zur Verteidigung des hohen Alters der Institutionen und des Kultus der katholischen Kirche aufbietet. Er edirt 1549 die „Vespertina Psalmodia, die 50 Vesperpsalmen, so die heilige Kirche Gottes zu singen pflegt", um den Laien die lateinischen Texte verständlich zu machen; sodann 1550 den „Psaltes ecclesiasticus. Chorbuch der heiligen Catholischen Kirchen, deudsch", in welchem er Taufliturgie, Litaneien, Messen, Prozessionsgebete u. dgl. dem katholischen Volke verdeutscht und erklärt. 1552 muſs er noch einmal vor den Truppen des Kurfürsten Moritz aus Fulda entfliehen; 1554 siedelt er nach Mainz über. „Adegere nos, ut mutaremus sedem, Centaurorum et civium odia, minae atque insidiae". Von hier aus erschien er 1557 bei den Religionsverhandlungen in Worms, one jedoch irgendwie zu den Disputationen direkt herangezogen zu werden; doch machte er hier persönliche Bekanntschaft mit G. Cassander und erneuerte die alte mit J. Pflug. In Mainz bleibt er bis zu seinem am 16. Februar 1573 erfolgten Tode. (Über seiu Wonhaus in Mainz vgl. Guden, Cod. dipl. V, 1098. Sein Grab fand er in der St. Ignatiuskirche.)

Seine Schriftstellerei läſst mit zunehmendem Alter ein wenig nach. Wir nennen noch seinen letzten Katechismus (Cöln 1560, Moufang S. 467—538) und vor allem die Reformschrift, die er 1564 auf Kaiser Ferdinands Verlangen (Epist. Ferdinandi ad Wicelium 28. Mai 1564 in den Ausgaben der Via regia) angefertigt und nach dessen inzwischen erfolgtem Tode an Maximilian II. eingesendet hatte, die berühmte „Via regia". Gedruckt erschien sie zuerst in Wolffii Praelectiones memorab. (1600, II, 353 sqq.). Dann veranstaltete der Helmstädter Mediziner Conring zweimal Ausgaben der merkwürdigen Schrift: Georgii Wicelii Via Regia, Helmestadii 1650, pag. 2—133, und besser in: Cassandri et Wicelii de sacris nostri temporis controversiis . . ., Helmst. 1659, p. 257—378. Auch in des Braunschweiger Kanonikus Joach. Läger Schrift de pace et concordia ecclesiae restituenda opuscula aliquot clarissimorum virorum, Brunsvici 1650, Bl. A—O ist sie vollständig abgedruckt. Einen Auszug aus ihr gibt Schmidt, Witzel S. 104—135. Ihr kirchliches Programm stimmt noch immer wesentlich mit dem des Methodus von 1532 zusammen; nur, wie er bei seinem Wonen unter den Evangelischen diese mit viel schärferem Maße miſst, als die Katholiken, so jetzt umgekehrt. Es ist die protestantenfreundlichste Schrift, die er verfaſst hat. Er geht die Artikel der Conf. Aug. durch, die er teils völlig anerkennt, teils durch Interpretation oder Zusatzbestimmungen annehmbar zu machen sucht. Für Meſsopfer, Priesterweihe, hierarchische Gliederung des Klerus, Klostergelübde tritt er ein, aber indem er noch schärfer als sonst die Reformationsbedürftigkeit dieses Besitzstandes der katholischen Kirche hervorhebt. Anstatt, wie sonst, die Evangelischen wegen ihrer „Sekte" zu schelten, bedauert er hier ihre Trennung von der una sancta catholica und plädirt für die außerordentlichsten Zugeständnisse, um sie widergewinnen zu können. Er fült sich im schärfsten Gegensatz gegen die Richtung, welche in Trient den Sieg behalten hat. Widervereinigung der Protestanten ist nicht möglich one gründliche Reform der katholischen

*) Vergleiche auch die Naivität, mit welcher er auch sonst aus dem Areopagiten Zeugnisse für die kirchliche Praxis der apostolischen Zeit entnimmt (bei Moufang S. 523. 535).

Kirche: das ist jetzt sein ceterum censeo, das er so scharf betont, wie nie zuvor. Die Incriminationen, die er gegen Rom richtet, sind so bitter, daſs man mehrfach seine Autorschaft hat bestreiten wollen — gegen dieselbe läſst sich eigentlich nur die Unterschrift anfüren, welche das Datum „Vesperi die festo Laurentii Anno 1575" trägt; dieses kann nur der von Wolff benutzten Abschrift, nicht dem Original angehören; im übrigen zeugt der Inhalt durchaus für die Echtheit, z. B. auch die besondere Hervorhebung Melchior Rinks unter den Parteihäuptern der Reformationszeit —; und doch ist diese Wandlung in Witzels Position psychologisch vollständig verständlich. Die Theologie, welche er zur Herrschaft kommen sah, das System, durch welches Rom das verlorene Terrain Schritt für Schritt zurückzuerobern bemüht war: es bedeutete die Vernichtung seiner Hoffnungen, seiner erasmischen Kirchenbaupläne. Er fülte sich je länger je mehr als beiseite geschobener Reformkatholik, der in der römischen Kirche eben so wenig volles Heimatsgefül finden konnte, als einst in der evangelischen. Er wirbt für eine Vergleichung beider Konfessionen, in welche keine von beiden willigen kann, one sich selbst aufzugeben. Seine Forderung: „dedat cognoscendum atque iudicandum sese tam Papa quam Lutherus communioni patrum, qui ante mille annos ecclesiam Christi rexerunt, et ad horum arbitrium reformetur uterque" (Via pacis 1540), ist damals ebenso undurchfürbar gewesen, als hernach in den Tagen Calixts. Der Partei der „Expectanten", welche wir in den dreißiger Jaren des 16. Jarhunderts noch so zalreich vertreten finden, mit ihrer Hoffnung auf ein großes, Reform und Widervereinigung schaffendes Konzil war durch den Gang der Ereignisse — und durch die Konsequenz der beiderseitigen Prinzipien der Boden entzogen. So steht W. wie ein vereinsamter Idealist mit der schmerzlichen Empfindung da, vergebens gearbeitet und gestritten zu haben. — Ferdinand hatte ihn zum kaiserlichen Rate gemacht. Die Nachricht jesuitischer Biographen, daſs er in bitterer Ironie auf seine öffentlichen Erklärungen in späteren Jaren noch eine zweite Ehe (mit seiner Magd) und gar noch eine dritte geschlossen habe, ist von diesen Berichterstattern als Schlüssel zum Verständnis seines nicht zweifellosen Katholizismus gebraucht worden: „Mulieres perdiderunt Wicelium".

Seine Schriften sind fast unübersehbar; Räß, Die Konvertiten seit der Reformation, Freiburg 1866, I, zält S. 146 f. deren 93 auf; Witzel selbst hatte schon 1553 einen Catalogus seiner Bücher veröffentlicht; eine Sammelausgabe begann 1559 in Cöln in Folio, kam aber nicht weiter. Oft hat er über die Schwierigkeit klagen müssen, für seine Arbeiten katholische Drucker zu finden, vgl. z. B. Epist. Ll und Lliij. Für seinen Briefwechsel (mit Erasmus, Jul. Pflug, Cochleus, Scheurl, Faber, Nausea und andern Notabilitäten) ist Hauptquelle seine Sammlung Epistolarum libri IV, Lips. 1537, sodann gewären Ausbeute die Epistolae miscellan. ad F. Nauseam Basil. 1550; einzelnes in Scheurls Briefbuch in den Opp. G. Cassandri, in Illustr. et clar. virorum epistolae selectiores, Lugduni Bat. 1617, in den Sammlungen von Döllinger, Druffel u. a. Eine vollständige Sammlung und Bearbeitung seiner Korrespondenz würde einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Reformkatholizismus geben. Von Spott- und Streitschriften gegen ihn seien noch besonders hervorgehoben „Ludus Sylvani Hessi in defectionem Georgii Vicelii", Vittenb. 1534 (vgl. Briefwechsel des J. Jonas I, 214 f.; II, Einl.). Erasm. Alberus „Eilend aber doch wol getroffen Contrafactur, da Jörg Witzel abgemalet ist", und „Das der Glaub an Jesum Christ alleyn gerecht vnd selig mach widder Jörg Witzeln" 1539; endlich die Schrift „Impressura auscultationis etc.", angeblich Romae 1543, mit einem im Stil der Epist. vir. obs. abgefaſsten fingirten Briefe des Cochleus an Witzel.

Litteratur: Ältere Biographieen siehe verzeichnet in der trefflichen Studie von W. Kampschulte, de Georgio Wicelio eiusque studiis et scriptis irenicis, Bonnae 1856. Beachtung verdienen: Christoph Browerus, S. J., Antiquitates Fuldens., Antwerpiae 1612, pag. 337—360 (mit Benutzung von Briefen und Tagebüchern Witzels). Strobel in Beiträge zur Literatur, besonders des 16. Jahr-

hunderts, II, 2, Nürnberg und Altdorf 1787. Neander, de G. W. eiusque in eccl. evang. animo, Berol. 1839 (auch deutsch in „Das Eine und Mannigfaltige"). Döllinger, Die Reformation, 2. Aufl., Regensb. 1848, I, S. 21—130. Räß, Die Convertiten, Freiburg 1866, I, S. 122—185. G. Schmidt, G. W. ein Altkatholik des 16. Jahrhunderts, Wien 1876 (mit guten Quellenstudien, aber leider ganz one Quellennachweis). A. Jansen, Julius Pflug in Neue Mittheilungen des Thüring. Sächs. Vereins, X, Halle-Nordhausen 1863, S. 78—87. A. Ritschl in Zeitschrift für K.-Gesch., II, 386—417. Schlottmann, Erasm. redivivus, Halis 1883, pag. 342—347. Fritzen, de Cassandri eiusque sociorum studiis irenicis, Monasterii 1865, pag. 7 f. u. ö. **G. Kawerau.**

Woche. Dass die Reihe der Tage vielfach in Wochen, d. i. in Abschnitte von je sieben Tagen eingeteilt worden ist und wird, beruht auf anderen Gründen als die Jares- und Monats-Rechnungen. Das Jar, einen Kreislauf der Natur bedeutend, erzwingt überall sein Ansehen als oberster Maßstab der Zeit, und der Mondwechsel bietet sich wenigstens so dringend dem der Natur noch nicht entfremdeten Menschen als Mittel zur Abmessung kürzerer Zeiträume an, dass auch er nur ausnahmsweise hat verschmäht werden können. Die Woche ist nicht in gleicher Weise in der Natur begründet, und wenn auch gewisse natürliche Verhältnisse zu den Bedingungen gehört haben, welche die Wochenrechnung entstehen ließen, so sind doch andere, verschiedenen Seiten der menschlichen Kultur geschichtlich entsprungene von größerer Bedeutung dabei gewesen. Deshalb findet sich die Woche auch nicht bei allen Völkern, sondern nur bei einer geringen Anzal.

Allerdings leitete die Natur dadurch, dass der Mond in vier Gestalten wechselt, den Menschen zur Einteilung des Monats in vier Teile an. Und gewiss ist die zuerst in Gebrauch gekommene Woche nichts anderes gewesen als das Viertel des (synodischen)*) Mondmonats, wie denn das deutsche Wort „Woche" dem Etymon zufolge eigentlich „Wechsel", nämlich des Mondes, bedeutet. Der Beginn einer jeden der vier Phasen war bequem zu beiläufiger Zeitbestimmung zu benutzen, indem man etwa sagte: „beim Vollmond", „beim zweiten Halbschein des Mondes", oder auch: „in der ersten, zweiten u. s. f. Woche des Monats". Aber die auf die Mondphasen gegründeten Wochen, welche wir „Mondwochen" nennen können, sind doch ein sehr unvollkommenes Mittel der Zeitbestimmung. Da nämlich der synodische Monat im Durchschnitt 29 Tage 12 Stunden 44 Minuten hält, so müssen die Mondwochen zwischen 7 und 8 Tagen, also um ein volles Siebentel ihrer Länge schwanken. Noch viel unregelmäßiger aber werden sie, wenn sie sich mit den Phasen decken sollen, denn zwischen dem Neumond (nämlich dem natürlichen, d. i. dem Tage, an welchem Abends zuerst die Sichel des neuen Mondes sichtbar wird) und dem Vollmond liegen gewönlich 13—14, zwischen diesem und dem nächsten Neumond aber 15—16 Tage, und besonders die Phase des letzten Viertels, welcher die Tage, an denen der Mond nicht sichtbar ist (das interlunium), zufallen müssen, ist durchschnittlich etwa 2 Tage länger als die anderen. Deshalb mussten die Mondwochen notwendig wider außer Gebrauch kommen, als beim Fortschritt der Kultur nur fest geregelte Zeitmaße von ziemlich gleichbleibender Länge dem Bedürfnisse der Gesellschaft noch entsprachen, und so ist denn noch bei keinem der historischen Völker der Gebrauch von Mondwochen nachgewiesen.

Der vierte Teil des Monats beträgt etwas häufiger 7 Tage als 8, und die Dauer der drei ersten Mondphasen wird ein nur mit ganzen Zalen zu rechnen geübter Beobachter auf 7 Tage veranschlagen. Daher wird es gekommen sein, dass die Summe von sieben Tagen vielen Völkern als eine runde, in sich ab-

---

*) Synodischer Monat = Zeit zwischen zwei Neu- oder auch Vollmonden, periodischer Monat (welcher 2 Tage und 5 Stunden kürzer ist) = Zeit zwischen zwei Durchgängen des Mondes durch denselben Längengrad des Himmels.

geschlossene erschienen ist, auch solchen, in deren Zeitrechnung der Zeitraum von sieben Tagen gar keine Rolle (mehr) spielt; wie z. B. den Griechen, vgl. Hom. Od. 12, 399; 14, 252; 15, 477. Man würde sich denken können, dass die weitverbreitete Meinung von der Heiligkeit der Siebenzal hierin ihren Grund hätte, wenn es nicht warscheinlicher wäre, dass dieselbe, aus gewissen one Zweifel frühzeitig betrachteten mathematischen u. dergl. Eigenschaften der Zal sieben als solcher entsprungen*), vielmehr umgekehrt zu jener Schätzung des Tagsiebents beigetragen hat. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass weder aus der siebentägigen Dauer von Festen u. dgl. noch aus dem Besitz eines Wortes für den Zeitraum von sieben Tagen geschlossen werden darf, dass ein Volk irgendwelche wirkliche Wochenrechnung gehabt habe. Eigentliche Wochenrechnung nämlich ist nur da vorhanden, wo alle Volksgenossen übereinstimmend eine siebentägige Woche nach der andern zälen, sodass jeder Tag eine bestimmte Stelle in einer der Allen gemeinsamen aufeinander folgenden Wochen einnimmt.

Eine solche Wochenzälung kann nicht leicht anders entstehn und aufrecht erhalten werden als dadurch, dass der je siebente Tag durch eine ihm ständig zukommende sachliche Bedeutung vor den zwischenliegenden sechs anderen ausgezeichnet ist. So beruhte die Wochenzälung der Israeliten allein auf der Heiligkeit des letzten Tages der Woche, des Sabbats oder Ruhetages, und ist unsere Woche ebensowenig denkbar one die besondere Würde ihres ersten Tages, des Sonntags. Daher ist die Frage nach dem Ursprung der Siebentagewoche erst zur Hälfte beantwortet, wenn man darin, dass das Mondmonatviertel und die Mondphasen am häufigsten siebentägig sind, die Ursache der vielfach sich zeigenden Auffassung des Tagsiebents als eines sich abrundenden Zeitabschnittes gefunden hat.

Die Siebentagewoche ist jetzt bei allen christlichen Völkern in Gebrauch. Die meisten derselben haben sie aber erst im Zusammenhang mit ihrer Bekehrung zum Christentum erhalten. Wenn die alten Deutschen**) sie schon früher gehabt haben, so ist sie vermutlich doch nicht allzulange vorher von den Römern zu ihnen gekommen, wie namentlich daraus zu schließen ist, dass sie die Wochentage offenbar nach griechisch-römischem Vorbild gewissen Göttern zugeteilt haben, wovon nachher noch die Rede sein wird. Die Griechen***) teilten den Monat in drei Teile, ebenso die Ägypter†), die Inder††) aber in zwei, desgleichen die Perser†††), welche jede Monatshälfte dann wider in drei Teile zu je fünf Tagen zerlegten. Die Chinesen*†) haben sich seit Alters dekadischer Tagezälung bedient, die alten Mexikaner**†) teilten das Jahr in 18 Monate zu je 20 Tagen. Weder eine siebentägige Woche, noch eine Einteilung des Monats in vier der Siebentagewoche nahekommende Teile kennen diese Völker***†), ein deutlicher

---

*) Auch aus der Siebenzal der Planeten ist die Heiligachtung der Zal nicht zu erklären, sondern umgekehrt, vgl. S. 253, Zeile 15 ff.

**) Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie (1854), I, S. 111—116.

***) S. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, I, S. 279 ff.

†) S. Lepsius, Chronologie der Ägypter, I, S. 132. Brugsch, ZDMG. III (1849) S. 271, Note.

††) S. Lassen, Indische Alterthumskunde, I, S. 985.

†††) S. Spiegel, Eränische Alterthumskunde, III, S. 667.

*†) S. Chalmers in Legge's Chin. Classics, III, 1, Proleg. pag. 96.

**†) S. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, S. 465.

***†) Freilich gibt Ideler (Handbuch der Chronol. I, S. 88) an, dass sich die siebentägige Woche bei den alten Mexikanern und Chinesen finde, indem er sich in Betreff jener auf Garcilaso de la Vega, Comentarios reales de los Incas, Tom. I, l. 2, c. 23, in Betreff dieser auf Du Halde, Description de l'empire de la Chine (Paris, Le Mercier 1735), tom. III, pag. 345 beruft. Allein aus dieser Stelle (aber Seite 278!) vermag ich nur zu entnehmen, dass in neuerer Zeit die Siebentagewoche samt eben der auch uns geläufigen Benennung ihrer Tage nach den Planeten in China gebraucht wird. Dass die alten Chinesen solche Wochen gehabt hätten, bezweifelt auch Herr Professor v. der Gabelentz in Leipzig, den ich darüber befragt, ganz entschieden. Was die Mexikaner betrifft, so ist mir Idelers Quelle

Beweis, daſs die Woche keine aus der Urzeit des Menschengeschlechts ererbte Einrichtung ist, vielmehr besonderen geschichtlichen Verhältnissen ihre Entstehung verdankt. Die Römer haben in älterer Zeit eine Art achttägiger Wochen gehabt, insofern jeder achte Tag (nundinae) den Vorzug hatte, Markttag zu sein *) (wie bei den Mexikanern jeder fünfte**). Erst gegen die Zeit der Geburt Jesu Christi ist die siebentägige Woche bei ihnen bekannt geworden und seit Constantin***) in allgemeinen und öffentlichen Gebrauch gekommen. Zwischen diesen beiden Zeitpunkten hatte sich die christliche Woche, wie sie noch jetzt in allen Weltteilen herrscht, durch Verschmelzung zweier uralter Wochenrechnungen gebildet, nämlich der astrologischen Planetenwoche und der israelitischen Sabbatwoche, welche im römischen Reiche damals zusammengeraten waren. Jene, welche sich zu der Zeit mit der morgenländischen Astrologie zugleich im Abendlande verbreitete †), beruht darauf, daſs die sieben Planeten in der Reihenfolge: Saturn (♄), Sonne (☉), Mond (☾), Mars (♂), Merkur (☿), Jupiter (♃), Venus (♀) als Beherrscher je eines Tages angesehen wurden. Diese Vorstellung ist, abgesehen von jener Reihenfolge, sehr leicht erklärbar. Die alte Vorliebe für die Periode von sieben Tagen und die leichte Möglichkeit, die Zal der Planeten durch Hinzuziehung von Mond und Sonne auf die merkwürdige Siebenzal zu bringen, muſsten einander anziehen. Die Reihenfolge der Planeten aber, an sich sinnlos, ist sicher aus derjenigen, worin die Planeten nach ihrer aus der verschiedenen Geschwindigkeit ihrer Bewegung erschlossenen Entfernung von der Erde geordnet sind, nämlich entweder ☾ ☿ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄ (diese von dem der Erde nächsten zum fernsten Planeten fortschreitende Folge wollen wir die „Mondordnung“ nennen) oder umgekehrt ♄ ♃ ♂ ☉ ♀ ☿ ☾ („Saturnordnung“), abgeleitet und zwar gewiß auf folgende Art. Man glaubte auch jede Stunde in besonderer Weise durch einen der sieben Planeten beherrscht. Da es aber keine Stundenzälung gab, nach welcher die Zal der Stunden Eines Tages durch sieben teilbar gewesen wäre, und doch jeder Planet gleich viel Stunden beherrschen sollte, so verteilte man die Stunden von sieben Tagen, und zwar so, daſs die Planeten in jener (für die damalige Kenntnis) natürlichen Reihenfolge je eine Stunde erhielten, und dann die Reihe immer wider von vorn anfing. Dann fielen natürlich den einzelnen Planeten an den verschiedenen Tagen verschiedene Stunden zu. Wenn z. B. der Saturn am ersten Tage die erste, achte, fünfzehnte, zweiundzwanzigste Stunde gehabt hatte, so kamen dieselben an jedem der übrigen sechs Tage des nämlichen Tagsiebents an einen der anderen Planeten, und erst am achten Tage wider an den Saturn. Am zweiten fielen jene Stunden, wenn man den Tag zu 24 Stunden rechnet und die Saturnordnung der Planeten zugrunde legt, an die Sonne (22. Stunde: Saturn, 23.: Jupiter, 24.: Mars, 25. = 1. Stunde des nächsten Tages: Sonne), am dritten an den Mond, am vierten an den Mars, am fünften an den Merkur, am sechsten an den Jupiter, am siebenten an die Venus. Man sieht, daſs so eine neue Aufeinanderfolge der Planeten, und zwar eben die, um die es sich für uns handelt, entsteht, und daſs die Planetenwoche fertig ist, wenn man den Regenten der ersten Stunde des Tages zum obersten Herrn desselben macht. Dio Cassius be-

---

nicht zugänglich, von dem ausgezeichneten Kenner der mexikanischen Altertümer, Herrn Siméon in Paris aber habe ich auf meine Anfrage die Antwort erhalten, daſs es nicht gelungen sei, für die Behauptung eines Gebrauchs der siebentägigen Woche bei den alten Mexikanern irgend einen sichern Beweis beizubringen.

*) Vgl. Huschke, Das alte römische Jahr und seine Tage, Breslau 1869, S. 288 ff.

**) S. J. G. Müller, Gesch. der amerik. Urreligionen, S. 541.

***) Vgl. Constantini M. rescriptum de die solis: L. 1 Cod. Theod. lib. II. tit. 8.

†) Vgl. das aus der ersten Kaiserzeit stammende Calendarium Sabinicum (und dazu Mommsen, Römische Chronologie, S. 314. Huschke, Das alte römische Jahr, S. 294). Tibull. eleg. I, 3, 15—18. Frontin. strat. II, 1, 17. Just. Mart. apol. I, 67. Tertull. ad. nat. I, 13, apol. adv. gent. 16. Philostr. vita Apollonii III, 41. Auson. eclogar. ed. Bip. pag. 227.

hauptet*), daſs die Ägypter auf dieſe Weiſe die Ordnung der Wochentagsplaneten feſtgeſetzt hätten, und es mag auch zu ſeiner Zeit bei den alexandriniſchen Aſtrologen dieſe Ableitung bekannt geweſen ſein, aber die alten Ägypter ſind ihre Erfinder nicht, denn nirgends auf ihren Denkmälern kommen die Planeten in jener Reihenfolge vor, ja es finden ſich da ihrer immer nur fünf, indem Sonne und Mond gar nicht als Planeten aufgefaſst wurden**), und auch von dem Glauben an eine Beherrſchung der Tage durch je einen Planeten iſt bei den alten Ägyptern keine Spur vorhanden.

Es ſind vielmehr die Babylonier für die Urheber der Planetenwoche zu halten. Unter ihren großen Göttern bilden ſieben als Planetengötter eine beſondere Gruppe: Sin = ☾, Šamaš = ☉, Marduk = ♃, Jštar = ♀, Adar = ♄, Nergal = ♂, Nusku bez. Nabu = ☿ ***), und zalreiche Keilſchrifttafeln aſtrologiſches Inhalts zeigen, daſs die Planetenbeobachtung bei den babyloniſchen Sterndeutern eine überaus große Rolle geſpielt hat. Daſs dieſelben aber jeden Tag einem der Planetengötter zugeteilt haben und zwar in der gewönlichen oben erklärten Reihenfolge der Wochentagsplaneten, iſt zwar nicht überliefert, jedoch mit hinlänglicher Sicherheit zu erſchließen. Zunächſt die Möglichkeit iſt damit gegeben, daſs die Babylonier die Ordnung der Planeten nach den Umlaufszeiten gekannt haben, wie die Farben der Stockwerke des Turmtempels von Borſippa †) zeigen, und den Tag in 24 Stunden geteilt haben. Daſs aber das Mögliche auch wirklich geweſen iſt, ſchließen wir daraus, daſs die Reihenfolge, in welcher ſoeben die babyloniſchen Planetengötter der Hauptſtelle ††) in den Inſchriften gemäß aufgefürt worden ſind, der der Wochentagsplaneten gleich wird, wenn man die beiden letzten, den Nergal und den Nusku, hinter den Sin und dafür den Šamaš ans Ende ſetzt. Denn dies kann ſchwerlich für Zufall gelten, vielmehr wird die ſeltſame Reihenfolge ☾ ☉ ♃ ♀ ♄ ♂ ☿ durch Umſtellun aus der in obiger Weiſe erklärbaren Ordnung ☾ ♂ ☿ ♃ ♀ ♄ ☉ hervorgegangen ſein†††), welche letztere demnach ſamt ihrer Entſtehung durch Verteilung der Stunden der Woche auf die Planeten in alter Zeit in Babylonien bekannt geweſen, alſo dort wol auch erfunden worden zu ſein ſcheint. Nur das iſt zunächſt auffallend, daſs wir hier an der Spitze einer Reihe der Planetengötter, in welcher wir die wenig veränderte Ordnung unſerer Wochentagsplaneten widererkennen, den Mond finden, nicht den Saturn, welchen jene Entſtehungsweiſe dieſer Reihe an die erſte Stelle bringen muſs. Man kann das entweder daraus erklären, daſs die babyloniſchen Aſtrologen von der Mondordnung der Planeten ausgingen, was ihnen bei dem beſonders hohen Anſehen des Mondgottes nahe liegen konnte, und doch zur gleichen, nicht zur umgekehrten Folge des Tagesplaneten *†) gekommen ſind, indem ſie die Einteilung des Tages in 60 Stunden **†) zugrunde legten (erſte Stunde und alſo auch die 57.: Mond, 58.: ☿, 59.: ♀, 60.: ☉, 61. = 1.

---

*) Rer. Rom. XXXVII, 18. 19.

**) Vgl. Lepſius, Ägypt. Chronologie, S. 90 ff.

***) Beweis und nähere Angaben bei Lotz, Quaestiones de historia sabbati (1883) pag. 25 sqq. Vgl. Schrader in Studd. u. Kritt. 1874, S. 344 ff.

†) Das unterſte Stockwerk desſelben iſt mit ſchwarzen (♄), das 2. mit gelben (♃), das 3. mit roten (♂), das 4. mit goldenen (☉), das 5. mit weißen (♀), das 6. mit blauen (☿), das oberſte mit filbernen (☾) Platten überzogen geweſen (Henry Rawlinson in G. Rawlinson, The five great monarchies, II, p. 546).

††) K 170, ſ. Friedr. Delitzſchs aſſyr. Leſeſtücke, 1. Aufl., S. 39 f. Dieſelbe Ordnung der Planeten findet ſich, wenn anders meine Erklärung der Jdeogramme richtig iſt, auch in den Liſten II R 48, 48—54 a. b. III R 57, 65—67 a.

†††) Eine Vermutung über die Urſache davon ſiehe in meiner eben citirten Schrift pag. 34 sq.

*†) Dieſelbe würde ſich bei Anwendung der Mondordnung der Planeten und zugleich der Einteilung des Tages in 24 Stunden ergeben haben.

**†) S. Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtsſyſtem in Vorderaſien, S. 19.

des nächsten Tages: ♂ u. s. f.); oder daraus, dass sie zwar die Reihenfolge der Tagesregenten von der Saturnordnung aus bestimmt hatten, dass aber später, als dieselbe längst feststand, gewissermaßen fälschlich der Tag des Mondes als Anfang der einzelnen astrologischen Wochen angesehen ward, so wie bei uns der Tag der Sonne der erste Wochentag geworden ist, one dass die Ordnung im übrigen irgend gestört wäre.

Dass die Planetenwoche babylonischer oder mindestens altsemitischer Erfindung ist, wird dadurch bestätigt, dass von den sieben Toren der Stadt Theben in Böotien das südliche der Sonne, das westliche dem Monde, das folgende dem Mars u. s. f. heilig war, welche Reihenfolge die phönikischen Gründer der Stadt aus dem Orient mitgebracht haben müssen *). Ganz vollständige Sicherheit wird man freilich erst dann haben, wenn eine Keilschrifttafel aufgefunden sein wird, auf der die Planeten in der Reihenfolge der Wochentage verzeichnet sind und vielleicht gar bemerkt ist, dass dies die Regenten der Wochentage seien **). Doch darf es auch jetzt schon für gewiss gelten, dass die Planetenwoche altbabylonisches Ursprungs ist, zumal da gar keine andere Möglichkeit zur Wal steht.

Dass aber die Planetenwoche in Babylonien und Assyrien in den Gebrauch des gemeinen Lebens gekommen sei, dafür spricht gar nichts: sie ist in den Kreisen der Sterndeuter geblieben. Und auch im Abendlande würde sie sicher nur so weit und so lange, als astrologische Bestrebungen sich geltend machten, beobachtet worden sein, wenn nicht zu ungefär derselben Zeit die jüdische Sabbatwoche weit und breit bekannt geworden wäre und durch die aus dieser hervorgegangene christliche Sonntagsordnung die Wochenrechnung festen Halt im Leben aller zum Christentum bekehrten Völker bekommen hätte. Die Planetenwoche lieferte bequeme Namen für die einzelnen Tage ***) der Woche, ihr feststehender Anfangspunkt, worauf allein ihre Bedeutung beruht, ist der kirchliche Gottesdienst- und Ruhe-Tag.

Dass dieser Tag gerade mit dem Sonntag der Planetenwoche, und der jüdische Sabbat mit dem Saturnstag derselben zusammengefallen ist, kann nur Zufall sein. Beide Wochenzälungen, die der Astrologie sowol als die der Israeliten, waren längst unabhängig von einander im Gang, ehe sie aufeinander bezogen wurden. So wenig es zu verwundern ist, dass römische Schriftsteller die jüdische Sabbatfeier, die eben zufällig auf den Saturnstag der Astologen traf, auf einen Saturnusdienst haben zurückfüren wollen †), so unbegründet ist doch diese Meinung, welche bis in die neuere Zeit eifrige und scharfsinnige Verfechter gefunden hat ††).

Der Ursprung der israelitischen Woche ist teilweise dunkel. Entschieden festzuhalten ist daran, dass bereits von Moses Zeit an, wo die Sabbatfeier wol nicht zuerst begründet, aber auf eine höhere Stufe erhoben worden ist (vgl. oben Band XIII, S, 157 ff.), stets siebentägige Wochen fortgezält worden sind, nicht

---

*) S. Brandis im „Hermes“ II, 259 ff. Allerdings sind auch Zweifel gegen Brandis Beweisfürung laut geworden, vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, II, 263, Anm.

**) Trotz den Gegenbemerkungen Hommels (Die semitischen Völker und Sprachen, I, S. 512) muss ich noch fortfaren es sehr zu bezweifeln, dass das Täfelchen III Rawl. 57, 57—61a die Wochentagsplaneten aufzäle, vgl. Quaest. de hist. sabb. p. 33 sqq. 53.

***) 1) Sonntag, engl. Sunday. 2) Montag, franz. Lundi, engl. Monday. 3) Dinstag (auch Ertag, althochd. ziestag, mittelhochd. zistac, d. i. Tag des Kriegsgottes Zio, bez. Er), franz. Mardi (d. i. Martis dies), engl. Tuesday (d. i. Zio-Tag). 4) Mittwoch, franz. Mercredi, engl. Wednesday (d. i. Wodanstag, vgl. Tac. Germ. 9). 5) Donnerstag (d. i. Tag des Donar), franz. Jeudi (d. i. Jovis dies), engl. Thursday (d. i. Donar-Tag). 6) Freitag (d. i. Tag der Freia), franz. Vendredi (d. i. Veneris dies), engl. Friday. 7) Samstag, franz. Samedi (d. i. Saturni dies), engl. Saturday.

†) Frontin. strat. II, 1, 17. Dio Cass. rer. Rom. XXXVII, 17. Tac. hist. V, 4.

††) Vgl. meine Quaest. de hist. sabb. p. 19—23.

etwa, wie Wellhausen meint*), erst in späterer Zeit solche an die Stelle bis dahin gebräuchlicher Mondwochen getreten sind**). Als möglich aber kann man es bezeichnen, dass Abraham eine etwas andere Wochenzälung aus Babylonien mitgebracht, und dass diese dann in der mosaischen Zeit die den Israeliten nachher eigentümliche Ausbildung erhalten hätte.

Die Planetenwoche war bei den Bewonern von Babylonien und Assyrien, wie oben bemerkt worden ist, jedenfalls nicht im gewönlichen Leben gebräuchlich, vielleicht aber eine andere siebentägige Woche, welche die babylonische Woche genannt werden mag. Wir kennen dieselbe aus Bruchstücken eines babylonischen Kalenders***), wo der siebente, vierzehnte, einundzwanzigste, achtundzwanzigste†) Tag des Monats durch eine Reihe von Verboten ausgezeichnet sind, welche dem König untersagen, auf Feuer gebratenes Fleisch zu essen, die Kleidung zu wechseln, weiße Gewänder anzulegen, Trankopfer darzubringen††), einen Wagen zu besteigen, dem Priester verbieten, am geheimen Ort (?) seinen Mund aufzutun, und dem Zauberer, seine Hand auf einen Kranken zu legen. Durch solche Auszeichnung jener Tage werden die ersten 28 Tage jedes Monats in siebentägige Wochen zerfällt, wärend die (1—2) übrigen Tage des Mondmonats außerhalb der Wochenrechnung bleiben und eine Art Schalttage bilden, durch welche die Wochen mit den Monaten ausgeglichen werden. Es ist als möglich zu bezeichnen, dass aus diesen babylonischen Wochen die israelitischen Sabbatwochen hervorgegangen sind, obgleich uns unbekannt ist, ob jene allgemeine Geltung im babylonischen Volke gehabt haben†††). Ganz dunkel aber ist die eigene Entstehung derselben. Ist doch bis jetzt nicht einmal darüber, ob jene Tage als gottgeweihte Ruhetage oder als Unglückstage aufzufassen sind, Gewissheit zu erlangen. Für dieses spricht eine ideographische Bezeichnung derselben, für welche die Deutung „böser Tag“ außerordentlich nahe liegt, und ein Teil jener Verbote; für jenes dagegen, wie mir scheint, mit etwas größerem Gewicht, dass auf unserer Kalendertafel wie alle Tage dieses Monats auch die in Rede stehenden als günstige ausdrücklich bezeichnet sind, ferner die Tatsache, dass die Babylonier sicher überhaupt glückliche Ruhetage gehabt haben, welche den Namen Sabbat hatten. Dies wird nämlich durch jene Stelle eines Synonymenverzeichnisses verbürgt: šabbatum = ûm nûḫ libbi, denn einen Unglückstag wird man nicht einen „Tag der Ruhe des Herzens“ genannt haben. Dafür spricht auch die Erzälung des Izdubar-Epos, wonach Izdubar (Nimrod), um ins Paradies zu gelangen, sechs mühevolle Tagereisen zu machen hat, sodass er am siebenten Tage am Ort der Seligen weilt. Welches aber auch die Bedeutung der Auszeichnung jener Tage im babylonischen Kalender sein mag, der Ursprung derselben ist in jedem Fall undurchsichtig. Gewiss ist jedoch dies, dass der Befund der assyrisch-babylonischen Denkmäler jene Meinung nicht unterstützt, dass die Wochen der Israeliten unmittelbar aus Mondwochen entstanden seien, indem ihre Sabbate ursprünglich Mondfeste gewesen wären. Denn jene vier Monatstage im babylonischen Kalender stellen keineswegs die ausgezeichneten Punkte des Mondlaufes dar (besonders weil unter ihnen der Neumondstag nicht ist, dagegen der 28. Tag, an welchem der Mond gewönlich nicht mehr sichtbar ist), und der Kalender deutet auch durch gar nichts an, dass sie dem Mondgotte besonders angehörten. Mir drängt sich immer wider die Vermutung auf, dass die Arbeitsunterlassung am siebenten Tage (wenn sie wirklich bei

---

*) S. Prolegomena zur Geschichte Israels, S. 117.

**) Quaest. d. h. s. p. 71 sqq.

***) IV Rawl. 32. 33. Aus den vorhandenen Bruchstücken hat nur Eine, den Kalender des zweiten Elul, eines Schaltmonats, enthaltende Tafel ziemlich lückenlos hergestellt werden können. Auch dieß ist ein Grund, weshalb mancherlei Unsicherheit über die zu besprechenden Sachen bleiben muss.

†) Und außerdem der neunzehnte.

††) NB! Das tägliche Tieropfer wird an diesen Tagen wie an den anderen gefordert.

†††) In einem anderen kürzeren Kalender, V Rawl. 48. 49, sind sie nicht berücksichtigt.

den Babyloniern stattgefunden hat) wenigstens mit dadurch veranlaſst sei, daſs die Zal 6 in den babylonischen Zal- und Maßsystemen eine überaus bedeutende Rolle gespielt hat, wonach es leicht denkbar ist, daſs die Arbeit von sechs Tagen als ein volles Maß von Arbeitsleistung galt, worauf billig ein Ruhetag zu folgen habe*). Für diese Ansicht kann man wider die vorher angefürte Stelle des Izdubar-Epos geltend machen, eigentlich beweisbar ist sie nicht, ja bei weiterem Verfolgen des Gedankens ergeben sich mancherlei Schwierigkeiten. Aber eine andere, minder zweifelhafte hat noch niemand gefunden**).

So ist denn der Ursprung der israelitischen Sabbatwoche in Dunkel gehüllt, mag sie von jener babylonischen Woche abgeleitet sein oder nicht. In früherer Zeit hat man wol glauben dürfen in der Erzälung der Genesis von der Weltschöpfung in sechs Tagen und dem Ruhen Gottes danach am siebenten die vollständigste Auskunft über den Ursprung der Woche zu haben, indem man annahm, daſs Gott in der Urzeit den Menschen den Schöpfungshergang offenbart und ihnen die Nachamung seiner Ruhe am je siebenten Tage geboten habe. In dieser Form ist jedoch die Ansicht, daſs die israelitische Woche von Anfang an das Abbild der Schöpfungswoche gewesen sei, gewiſs nicht aufrecht zu erhalten, schon deshalb nicht, weil die siebentägige Woche viel weiter unter den Völkern verbreitet sein müſste, wenn sie aus der Urzeit her überliefert wäre. Aber kein durchschlagender Grund hindert uns anzunehmen, daſs in der Urzeit Israels, d. i. in der mosaischen Zeit, eine neue feste Ordnung der bereits damals altüberlieferten***) Wochen- oder Sabbatzälung stattgefunden hat unter Bezugnahme auf die Schöpfungswoche. Die weitere Frage, woher der Glaube Israels rüren möge, daſs das Schöpfungswerk in sieben Tagen vollendet worden sei†), haben wir hier nicht zu erörtern, wir begnügen uns deshalb mit der Bemerkung, daſs es uns warscheinlich dünkt, daſs bereits in älterer Zeit zwischen den Vorstellungen über den Hergang der Schöpfung und dem Gebrauch der Woche irgendwelche Wechselwirkung stattgefunden habe. An welchen Punkten dabei göttliche Offenbarungstätigkeit in der einen oder anderen Weise eingegriffen habe, ist nicht zu ergründen. Vgl. im übrigen den Art. „Sabbat“ Bd. XIII, 157.

Die wichtigere neuere Litteratur ist bereits gelegentlich angegeben worden.

Wilhelm Lotz.

Woche, große (ἑβδομὰς μεγάλη, hebdomas magna, septimana major) heißt die Woche vor dem Osterfeste, oder die letzte Woche der Fastenzeit, weil sie, wie Chrysostomus hom. 30 in Genes. ausfürt, an das Größeste erinnert, was je auf Erden geschehen, an die Uberwindung des Todes und Teufels, die Versönung der Menschen mit Gott. Sie heißt aus demselben Grunde ἑβδομὰς ἁγία oder τῶν ἁγίων, hebdomas sancta (Constit. apost. VIII, 33), auch h. authentica, nach Du Cange = canonizata), und in Gegenden, wo das Jar mit Ostern anfing, hebdomas ultima. Da sie (wie in dem Artikel „Christliches Passah“ R.-E. Bd. XI, 270 ff. nachgewiesen ist) aus der altchristlichen Feier des Todestages Christi sich

---

*) Vgl. Quaest. de b. s. pag. 62—64. Auch eine Betrachtung des siebenten Tages als ungünstig für die Arbeit und dann als Unglückstag überhaupt würde sich hieraus erklären lassen.

**) Die Heiligkeit der Siebenzal enthält gewiſs keinen genügenden Grund für die Arbeitseinstellung am siebenten Tage. Noch weniger ist daran zu denken, daſs der je siebente Tag um dieser Zal willen für unglücklich gegolten hätte, wobei man an „die böse Sieben“ denken will. Denn die Siebenzal ist eben eine heilige, keine Unglückszal, und nur weil sie jenes ist, gar nicht weil sie dieses wäre, reden die Babylonier wie von sieben Sphären, sieben Zauberknoten, sieben Opferschalen beim Opfer Chasisadras nach der Sintflut u. s. f. auch von sieben bösen Geistern.

***) Daran würde festzuhalten sein, auch wenn eine Entlehnung von den Babyloniern unwarscheinlich werden sollte.

†) Viele nehmen bekanntlich an, daſs derselbe eine Folge des Gebrauchs der Siebentagewoche sei.

herausgebildet hat, so ist sie im Grunde eine erweiterte Passionsfeier (daher hebdomas crucis, passionis, *ἡμέραι παθημάτων, σταυρώσιμαι*) und als solche eine spezifische Trauerzeit (hebdomas luctuosa, nigra, lamentationum, Marterwoche, Leidenswoche oder Charwoche, s. u.). Strenges Fasten vom Montag bis zum Morgen des Auferstehungstages (*ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέραι* Dionys. Alex., vgl. Const. Ap. V, 18; Epiphan. Exposit. fidei 22), das Ruhen aller öffentlichen Lustbarkeiten und störenden Geschäfte, insbesondere aller Statsgeschäfte und gerichtlichen Verhandlungen (daher *ἑβδομὰς ἄπρακτος*, hebdomas muta oder inofficiosa, stille Woche), strenge Eingezogenheit, tägliche Morgen- und Abendgottesdienste, Werke der Liebe und Barmherzigkeit, insbesondere auch Begnadigung von Verurteilten und Gefangenen, Freilassung von Sklaven (Cod. Theodos. IX, 38; Cod. Justin. III, 12, 8) sicherten ihr einen ernst festlichen Charakter und brachten ihre heilsgeschichtliche Bedeutung zum Ausdruck.

Unter den einzelnen Tagen dieser Woche, welche in der griechischen Kirche wie die Woche selbst als „große“ oder „heilige“ bezeichnet (*ἡ ἁγία καὶ μεγάλη δευτέρα, τρίτη, τετάρτη κτλ.*, Charmontag, Chardienstag 2c.) und mit den Tagen der Schöpfungswoche parallelisirt werden, sind es viele, welche wider besonders hervorragen und durch besondere Benennungen und Kultusgebräuche ausgezeichnet werden, nämlich der erste, fünfte, sechste und siebente.

1) Eröffnet wird die große oder stille Woche durch den Palmsonntag (*κυριακὴ, ἡμέρα, ἑορτὴ τῶν βαΐων*, dies, dominica, festum palmarum s. in palmis s. in ramis palmarum) zum Andenken an Jesu letzten Einzug in Jerusalem. Die griech. Kirche kennt ihn unter diesem Namen schon im 4. Jarh. (Epiph. homiliae II, *περὶ βαΐων*, Chrysost. homil. *εἰς ἑβδ. μεγάλην*); im Abendlande wird die entsprechende latein. Benennung zuerst durch Beda bezeugt; doch hatte der Tag selbst schon früher eine höhere Bedeutung im kirchlichen Leben. Das Konzilium von Agde 506 ordnete an ihm die traditio symboli an die Kompetenten an (daher dominica competentium). Er ist in der katholischen Kirche ausgezeichnet durch die Palmenweihe und Palmenprozession (*βαϊοφορία*, vgl. 1 Makk. 13, 51; 2 Makk. 10, 6. 7; Joseph. Ant. XIII, 13, 6); letztere wurde im späteren Mittelalter durch den Aufzug mit einem (lebendigen oder künstlichen) Palmesel erweitert. Statt der Palmen dienen andere Baumzweige, wo jene nicht vorhanden sind. In der alten Kirche wurde an diesem Tag den Pönitenten die bevorstehende Absolution und Rekonziliation angekündigt (*εὐαγγελισμός*, dominica indulgentiae), in der fränkischen Kirche den zu taufenden Kindern die Köpfe gewaschen (dom. capitilavii). Weil Tags zuvor die griechische Kirche (wie auch die mailändische) die Auferweckung des Lazarus feierte, hieß er auch Sonntag des Lazarus. Andere abendländische Bezeichnungen waren pascha floridum, dom. florum et ramorum, les pâques fleuries, dom. Olivarum, dom. Osanna etc.

2) Der fünfte Tag wird in der alten Kirche *ἡ μεγάλη πέμπτη, ἡ ἁγία πεμπτάς*, feria quinta Paschae, dies Jovis sancta, im Mittelalter der gute, hohe, weiße, gewönlich aber (zuerst um 1200) der grüne Donnerstag (dies viridium) genannt, entweder weil man durch den Genuss grüner Kräuter oder Gemüse den Eintritt des Frühlings symbolisch andeutete, oder wegen des angeblichen, aber nicht nachzuweisenden alten Introitus Ps. 23, 2 (Er weidet mich auf grüner Aue 2c.), oder, wie Augusti meint, im Hinblick auf das Wort Christi Luk. 23, 31 (So man das tut am grünen Holz 2c.), oder weil Christus nach dem Abendmal in den grünen Garten Gethsemane trat, um zu beten und zu kämpfen, oder endlich als Tag der Grünen, d. h. der von ihren Sünden losgesprochenen, in die Kirchengemeinschaft wider aufgenommenen Pönitenten (s. unten). Als Stiftungstag des hl. Abendmals empfahl er sich vorzugsweise zur Feier der Kommunion (daher dies Coenae Domini, Coena D., feria quinta in C. D., dies natalis eucharistiae, natalis calicis, dies panis, lucis, mysteriorum, auch dies mandati genannt, weil Christus sprach: Solches tut 2c., oder nach Joh. 13, 34: Ein neu Gebot gebe ich euch 2c.). Der ältesten heidenchristlichen Observanz lag zwar die Beziehung auf das Abendmal ferner, weil ihr der ästhetische Charakter der vorösterlichen Fasten- und Passionszeit eine eucharistische Feier auszuschließen schien.

Doch war dieser Tag z. B. in der afrikanischen Kirche bereits zu Augustins Zeit allgemeiner Abendmalstag, ja es fand an demselben ausnahmsweise neben der Morgen- noch Abendkommunion statt, am Morgen für die, welche das Abendmal nüchtern genießen wollten und nicht bis zum Abend fasten konnten, am Abend für die, welche das Fasten bis dahin aushielten (vgl. Concil. Hippon. a. 393. Can. 41; August. ep. ad Januar. 118). Aus der Homilie des Chrysostomus auf diesen Tag, die sich in zwei ziemlich übereinstimmenden Rezensionen erhalten hat, sehen wir, dass er auch in der griechischen Kirche solenner Kommuniontag war. Von der in manchen Gemeinden üblichen Handlung der Fußwaschung (s. d. Art. R.-E. IV, 719) hieß der Tag auch dies pedilavii, von der gewönlich an demselben stattfindenden Katechumenenprüfung oder redditio symboli von Seiten der Kompetenten dies competentium oder dies lucis, von der an demselben als dem Stiftungstag des hl. Abendmals vorzugsweise stattfindenden Rekonziliation der Pönitenten dies absolutionis s. indulgentiae, Antlass- oder Erlasstag. Römische Bräuche jüngeren Datums sind: 1) die Konsekration der hl. Öle, d. h. des Krankenöls, des Chrisma und des Tauföls (oleum infirmorum, oleum ad sanctum chrisma und oleum catechumenorum s. salutis) für das ganze Jar in den Kathedralkirchen durch den Bischof unter Assistenz von 12 Priestern, 7 Diakonen und 7 Subdiakonen (vgl. R.-E. XIII, S. 300, und Alt II, 354 ff.); 2) die praesanctificatio, d. h. die Konsekration der Hostien für die Charfreitagskommunion und die nach Beendigung der Messe stattfindende Verbergung des Sakraments, d. h. der für den Charfreitag konsekrirten Hostie in einer Seitenkapelle oder im Schrank eines Seitenaltars (Alt a. a. O. S. 354. 356); 3) die Entblößung der Altäre und das Auslöschen der Lichter unter dem Gesang von Bußpsalmen und Klageliedern nebst anderen Ceremonieen, die teils an die Bestürzung und Flucht der Jünger, teils an die Gefangennahme des Herrn erinnern sollen (die sog. lamentationes, tenebrae, fragor et strepitus, Polter-, Rumpel-, Pumpermetten s. Alt S. 356 ff.); sowie endlich 4) die in Rom an diesem Tage stattfindende feierliche Exkommunikation aller Häretiker, Apostaten und Schismatiker durch Verlesung der sog. Nachtmals- oder Gründonnerstagsbulle (s. d. Art. Bulla in coena Domini R.-Enc. II, 778).

3) Der sechste Tag der stillen Woche (*παρασκευὴ* im eminenten Sinne, feria VI in Parasceve, *ἡμέρα τοῦ σταυροῦ*, dies crucis, *πάσχα*, was die älteren Väter mit *πάσχειν* zusammenstellen = *ἡμέρα τοῦ πάσχειν*, später *πάσχα σταυρώσιμον* im Unterschied von *ἀναστάσιμον*, dies dominicae passionis, dies lugubris et dolorosus, aber auch *σωτηρία*, dies absolutionis, d. h. der Versönung und Sündenvergebung genannt) ist der Todestag des Herrn. Der deutsche Name Charfreitag bedeutet nicht, wie man den Namen früher erklären wollte (vergl. Guerike, Christl. Archäologie, 2. Aufl., S. 169): „Tag der Huld (*χάρις*), oder: den teuren, guten Tag (von carus), nach Anderen einen strengen Fasttag (von carena, carere) oder Tag der Strafe, nach Anderen den von Gott erkorenen Tag des Heils (von küren), nach Anderen soviel als parasceve, Rüsttag, von einem alten deutschen Worte caro, garo = parare“. Alle diese Ableitungen sind falsch. Vielmehr stammt das Wort von Karen, wehklagen, trauern, und heißt: Klagefreitag, dies lamentationum (s. Grimm, Deutsches Wörterbuch s. v.). In der alten Kirche wurde er sehr ernst, one alle Solemnitäten, als strenger Fasttag begangen, one Eucharistie, weil diese das Fasten aufhob (vgl. Const. Ap. V, 18 und auch noch Conc. IV Tolet. von 633, canon. 7, wonach Alle, mit Ausnahme der Kranken, Kinder und Greise bis 3 Uhr Nachmittags sich aller Speise enthalten, wer sein Fasten bräche, von der Festfreude und der Abendmalsfeier des Osterfestes ausgeschlossen bleiben sollte). In Syrien dagegen wurden an diesem Tage Abendkommunionen in den Märtyrerkirchen oder Coemeterien außerhalb der Stadt gehalten zur Erinnerung daran, dass Jesus an diesem Tag zu den Toten hinabgestiegen (Chrys. Opp. II, 397). Die mittelalterliche Kirche hat jenen Ernst in der Unterlassung der sonstgewonten Solemnitäten noch weiter ausgebildet: die Glocken werden nicht geläutet, sondern höchstens angeschlagen; der Priester mit seinen Ministranten erscheint, wie sonst bei Totenmessen, in schwarzer Kleidung

an dem ganz kalen Altar, über den nur notdürftig ein Tuch ausgebreitet wird; Introitus, Intonationen, Acclamationen, Doxologieen fallen aus; Orgel und Musik schweigen; Kniebeugung und Bruderkuss werden unterlassen, weil unter diesen Zeichen der Verehrung und Liebe Judas seinen Meister verraten, die Juden den Herrn verspottet haben; die Abendmalselemente werden nicht konsekrirt, sondern nur die am vorhergehenden Tag geweihten Hostien ausgespendet (sog. Präsanktifikatenmesse; den Laien ist das Kommunizieren am Charfreitag, Notfälle ausgenommen, geradezu verboten, s. Alt S. 360); die Passionsgeschichte wird nach Johannes als dem Augenzeugen verlesen oder von Sängern in dramatischer Weise vorgetragen. Hinsichtlich der Predigt hatte noch das Konzil zu Toledo 633 verordnet, dass sie an diesem Tage keinenfalls wegfallen dürfe (can. 7: oportet eodem die mysterium crucis praedicari); aber schon Amalar (c. 830) meinte, dass an den drei letzten Passionstagen die Predigt unterbleiben dürfe (Dicendum est, quod omnis doctrina pastoris *taceatur* in ecclesia his diebus: Amalar, De div. off. IV, 31), und das ist in neuerer Zeit in der römischen Kirche allgemeine Praxis. Dagegen findet nach dem allgemeinen Kirchengebet die *Adoration des Kreuzes* statt. Der celebrirende Priester nimmt von dem bisher verhüllten Kruzifix die Decke ab und zeigt es der Gemeinde mit den Worten: Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit, darauf legt er es vor dem Altar nieder, zieht die Schuhe aus und küsst den crucifixus mit dreimaliger Kniebeugung. Ihm folgen die übrigen Kleriker, zuletzt die Gemeinde parweise, um gleichfalls durch Kniebeugung und Kuss ihre Andacht zu beweisen, wobei es als Regel gilt: non faciem crucifixi, non manus, non latus, sed ex humilitate solos pedes osculari, obwol Andere auch das Küssen der hl. fünf Wunden Christi nicht gerade missbilligen (nur: ab oris osculo ob reverentiam abstinendum est). Wärend der Adoration werden die namentlich in Rom durch die Sänger der sixtinischen Kapelle hochberühmten, aus Micha 6, 3 ff. entnommenen sog. „Improperia" nebst dem Trishagion und dem Kreuzeshymnus Pange lingua gloriosi etc. angestimmt (worüber Näheres bei Alt S. 358 ff.).

4) Über den *siebenten Tag*, den sogen. *großen Sabbath* (Sabbatum sanctum s. magnum, Charsamstag oder Ostersonnabend) ist das Nötige bereits in dem Artikel Passah zusammengestellt (Bd. XI, S. 281 ff.).

In der *evangelischen Kirche* ging, wie bei der Neugestaltung des Gottesdienstes überhaupt, so auch bei der Feier der heil. Passion das Streben der Reformatoren und reformatorischen Kirchenordnungen dahin, *einerseits* die unevangelischen oder gar anstößigen und abergläubischen Auswüchse der katholischen Feier (wie z. B. die Palmeselprozession, die sog. Rumpel- oder Pumpermetten, die Adoration des Kruzifixes u. dgl.) zu beseitigen, *andererseits* die Haupttatsachen der Leidensgeschichte Jesu und deren Heilsbedeutung für die christliche Gemeinde zu lebendigem Ausdruck zu bringen durch Schriftvorlesung und Predigt, durch Beichte und Abendmalsfeier, durch Passionslieder und Passionsgebete, zum Teil auch durch besondere Passionsandachten, Passionscantaten und liturgische Passionsgottesdienste, damit die Christen nicht bloß einmal im Jar „Jesu Passion fruchtbarlich bedenken", sondern alle ihre Wochen werden mögen zu „stillen Wochen", das ganze Christenleben zu einer „recordatio sanctae crucis". — Von den einzelnen Wochentagen werden außer dem *Palmsonntag*, „der Pforte zum Heiligtum der Passionswoche", wie Palmer ihn nennt, nur noch Gründonnerstag und Charfreitag besonders ausgezeichnet, jener als Abendmalstag (in manchen Landeskirchen neuerdings insbesondere als Tag der ersten Kommunion für die am Palmsonntag Konfirmirten), dieser als Todestag des Herrn, in einzelnen Landeskirchen zugleich Bußtag und beliebtester Kommunionstag. Vielfach trat die Feier des Gründonnerstags hinter der des Charfreitags allmählich zurück; in anderen Landeskirchen dagegen (z. B. in der reformirten Schweiz) dominirte der erstere als Tag der Abendmalsstiftung anfangs so sehr, dass die Feier des Charfreitags nicht zu ihrem Rechte kam; erst in neuester Zeit haben die Kirchenbehörden die letztere allgemein eingefürt (so zuletzt im Kanton Glarus erst 1862, vgl. den Artikel Schweiz Bd. XIII, 763.

Zur Litteratur vergleiche die Artikel Feste, kirchliche Bd. IV, S. 547 ff.; Kirchenjar VII, 749 ff.; Passah, christliches XI, 270 ff.; die archäologischen Werke von Bingham, Augusti, Guerike, Rheinwald, Alt (christl. Cultus 2. Abth., 2. Ausg., S. 22 ff.) u. a., auch Moroni, Dizionario Vol. 63, 302 ff.; Smith, Dictionary of chr. Antiq., Kathol. Kirchenlexikon in den betr. Artikeln; endlich die Monographieen von G. Ludovici, De Septimana sancta, von der Marterwoche, Leipzig 1692; Jo. Faes, De hebdomade magna libri III, Bremen 1695; J. M. Fischer, Solemnia veteris ecclesiae antepaschalia, Leipzig 1704; J. Fr. Mayer, De hebdomade magna, von der Marterwoche, Greifswald 1706; J. C. Eisfeld, De hebdomade magna, Nordhausen 1761; Die heil. Charwoche in Rom nach dem Ritus der römisch-katholischen Kirche, München 1817; J. Fr. Mayer, Ecloga hist. theol. de dominica palmarum, Greifswald 1706; J. C. Zeumer, Dies viridium, vulgo der grüne Donnerstag, Jena 1700; Chr. Clajus, Diss. hist. de die Parasceues, vulgo Karfreytag, Leipzig 1697 (siehe Volbeding, Thesaurus diss. I).

Über die Feier der hl. Woche in der griechischen Kirche ist zu vergleichen Nilles Kalendarium II, 208; über die Feier in der päpstlichen Kapelle zu Rom s. Wisemann, Die in der päpstlichen Kapelle übliche Liturgie der stillen Woche. Deutsche Übers. Augsburg 1840; Vilsecker, Officium hebdomadis sanctae, Landshut 1836; Officium majoris hebd., Regensburg 1882. Über Passionsgottesdienste in der ev. Kirche: Bunsen, Die hl. Leidensgeschichte und die stille Woche, 1841; Fr. Strauß, Liturgische Andachten, 1833, 1861; Schöberlein, Die heil. Passion, sieben liturgische Andachten, 1871; Herold, Andachten für die hl. Charwoche, 1874. (Dr. **Streitz**) **Wagenmann.**

Wöllner und das Wöllnersche Religionsedikt vom Jare 1788. — Johann Christoph Wöllner, geb. den 13. Mai 1732 zu Döberitz bei Spandau als Son eines lutherischen Predigers, hatte 1749 ff. in Halle bei Chr. Wolf Philosophie, bei S. J. Baumgarten Theologie studirt und dort den theologischen Standpunkt dieses seines Lehrers, eine Mischung von Pietismus und Wolfianismus, sich angeeignet, wie dieser auch noch in seinen 1761 zu Hamburg, 1789 in neuer Auflage zu Berlin erschienenen Predigten zu Tage tritt. Er war sodann Hauslehrer in der Familie des Generals von Itzenplitz, 1755 Patronatspfarrer zu Groß-Behnitz in der Mark geworden. Aus diesem Amt schied er 1760 aus, angeblich aus Gesundheitsrücksichten, in der Tat aber, um Gesellschafter und Reisebegleiter, später durch seine Verheiratung mit einem Fräulein von Itzenplitz Schwager seines früheren Zöglings, Mitpächter der Behnitzschen Güter und Kanonikus des Liebfrauenstiftes zu Halberstadt zu werden. Er widmete sich jetzt landwirtschaftlichen Beschäftigungen und nationalökonomischen Studien, übersetzte eine englische Schrift über Ackerbau und Pflanzenwachstum, schrieb ein Buch über Aufhebung der Gemeinheiten in der Mark Brandenburg, das er dem König Friedrich II. widmete und das auch den Beifall des Königs fand. Doch scheint die Heirat des gewesenen Pastors mit dem adeligen Fräulein von Itzenplitz das Missfallen Friedrichs II. erregt zu haben, und ein im J. 1768 von einem Verwandten der Familie eingereichtes Gesuch um Nobilitirung des Kanonikus W. wurde von dem König mit der höchst ungnädigen Randbemerkung zurückgewiesen: „Das geht nicht an; der Wöllner ist ein betrügerischer Pfaffe, weiter Nichts". Dagegen wurde er vom preußischen Ministerium zu verschiedenen kameralistischen Geschäften verwendet und 1770 von dem Bruder des Königs, dem Prinzen Heinrich, als Kammerrat bei seiner Domänenverwaltung angestellt und nahm von da an seinen Wonsitz in Berlin. Hier wurde W. ein hervorragendes Mitglied des Freimaurerordens, stand in Verbindung mit dem damaligen Haupt der Berliner Aufklärungsgenossenschaft Fr. Nicolai und war dessen Mitarbeiter an der Allgemeinen Deutschen Bibliothek, für welche er 15 Jare lang, 1765—1780, Rezensionen aus dem Gebiete der Landwirtschaft, Haushaltung und Gartenkunst lieferte. Der Theologie stand er in dieser Zeit, wie es scheint, ganz ferne: „Ob wir gleich sehr vertraut waren", sagt Nicolai in der Neuen Allg. Bibl. Bd. 68,

Vorrede S. II, „und ob er gleich in seiner Theologie eigentlich bei S. J. Baumgarten stehengeblieben war, so ließ er doch wider die freimütigen theologischen Urteile der A.D.B., welche damals großes Aufsehen machten und viele Widersacher fanden, nicht das geringste Missvergnügen merken, um so weniger, da er eben bis 1775 wol überhaupt wenig an Theologie dachte". Unterdessen aber war er, wie es scheint durch R. von Bischofswerder, mit den Dresdener Rosenkreuzern bekannt und in deren Orden aufgenommen worden, eine jener in der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts, teils im Anschluss an — teils im Gegensatz gegen den Freimaurerorden sich ausbreitenden mystisch-theosophischen Gesellschaften, welche durch allerlei geheime Künste und durch angeblichen Verkehr mit himmlischen Geistern den Weg zu den tiefsten Geheimnissen der Natur und des Geisterreichs zu eröffnen und ihren Mitgliedern die durch den Sündenfall verlorene Herrschaft über die Natur widerzugeben versprachen (vgl. hierüber Steitz in der theol. R.-E. 1. Aufl. Bd. VI, S. 554 f.; Frank, Geschichte der prot. Theol. III, 30 ff.; Philippson, Geschichte des preuß. Staats, I, 58 f. und die dort citirte weitere Litteratur). Von den Berliner Freimaurern und Aufklärern zog sich W. seit dieser Zeit mehr und mehr zurück und gründete dafür in Berlin eine sog. Rosenkreuzerloge, deren „Meister und Zirkeldirektor" er wurde. In dieser Eigenschaft wonte er auch dem 1776 von einem Baron Gugomos (Theophilus a Cygno triumphante) veranstalteten Wiesbadener Kongress bei und ließ sich von demselben in seinen sog. „neuen geheimsten Tempelorden" unter dem Namen Chrysophiron aufnehmen. Fortan suchte er für diese Bestrebungen in weiteren Kreisen Propaganda zu machen und wagte es sogar 1777, in das Hauptorgan der Aufklärung, in die Allg. D. Bibl., unter dem Deckmantel der Rezension einer Schrift über Weiden und Nelken eine Weissagung über den nahebevorstehenden Untergang der Verstandesaufklärung einzuschmuggeln: „Wer das lieset, der merke darauf! Wenige Jare werden uns in der Philosophie überhaupt und besonders in der Geisterlehre vielleicht ein weit helleres Licht aufstecken, und alsdann erinnere sich der Leser, dass er hievon in der Allg. D. Bibl. schon jetzt Spuren gefunden hat, und zwar durch einen Rezensenten, der nur vom Pflug und von der Egge zu reden weiß" (A.D. Bibl. Anhang zum 25. bis 36. Bd. S. 22 f.).

Durch seinen Freund und Bundesbruder Rudolf von Bischofswerder (geb. 1741, gest. 1803, s. Allg. D. Biographie II, 675), den einflussreichen Günstling und Ratgeber des damaligen Kronprinzen, nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm II., wurde Wöllner etwa seit 1780 auch mit letzterem bekannt. Schon im November 1780 äußert der Prinz für Wöllner „viel Liebe und Zutrauen"; ja bald gelang es den beiden Freunden W. und Bischofswerder, den wolmeinenden, aber beschränkten und charakterschwachen Prinzen selbst zum Eintritt in den Rosenkreuzerorden unter dem Ordensnamen Ormesus zu gewinnen (1781), — ein Ereignis, das von dem geheimen Ordensobern mit um so größerer Freude begrüßt wurde, „da die alte Schlange in unseren Tagen mehr als jemals raset, durch die schrecklichen Greuel des blinden Unglaubens dem Reich Gottes Abbruch zu tun", und da man von dem neuen Bruder Ormesus hoffte, „dass er dereinst zur Verbreitung des Reiches Christi und des Ordens ein Vieles beitragen werde". Durch seinen Eifer für Ordenszwecke der „christlichen Fratres roseae et aureae crucis", den er auch durch ein 1782 herausgegebenes Buch „über die Pflichten der Gold- und Rosenkreuzer" betätigte, insbesondere aber durch sein schlaues und gewandtes, den Neigungen und Wünschen des Prinzen klug sich anschmiegendes Wesen wusste W. einen immer größeren Einfluss auf diesen zu gewinnen, ja dieser betrachtete ihn als sein Orakel in allen Fragen der Statsverwaltung und ließ sich von ihm in den folgenden Jaren (1784 ff.) regelmäßige Vorträge über verschiedene Zweige der Regierungskunst halten; eigenhändige Reinschriften dieser Vorträge wurden von Wöllner dem Prinzen überreicht; aus den in Wöllners Nachlass vorgefundenen, jetzt im Besitz der Familie von Itzenplitz befindlichen Brouillons hat Preuß a. a. O. (II, 593 ff.) einige freilich unvollständige Mitteilungen gemacht (vergl. Philippson I, 84). Als die wichtigste aller dieser für den Kronprinzen ausgearbeiteten Denkschriften bezeichnet Wöllner selbst eine 17 Bogen

starke „Abhandlung von der Religion", enthalten in einem „violettsamtenen Bande", den W. dem Prinzen überreicht hatte zu dem Zweck, um ihn über die traurige Lage der christlichen Religion in den preußischen Staten zu informiren und ihm zum Voraus die Maßregeln zu bezeichnen für den Fall, dass man für gut finden möchte, den „Krieg gegen die Aufklärer" zu beginnen und Wöllner „das Generalkommando" in demselben anzuvertrauen. Jene Abhandlung, die also das ganze Programm der späteren Wöllnerschen Kirchenpolitik und die wichtigste Vorarbeit für das spätere Religionsedikt enthält, zerfällt in sieben Kapitel: 1) allgemeine Reflexions über diesen Gegenstand; 2) Toleranz; 3) Verfall der Religion in den preußischen Staten; 4) Verfall der Geistlichkeit; 5) K. Ober-Konsistorium in Berlin, Kontrast dieses Collegii gegen die Pflichten, die es zu erfüllen hat; 6) Mittel, der Religion in den preuß. Staten ihren vorigen Glanz wiederzugeben; 7) glückliche Folgen von der Aufnahme der Religion für die Aufnahme des Stats. Als Mittel, die Religion in den preußischen Staten wider in Ansehen zu bringen (nachdem bisher König Friedrich II. „den Hauptgrund zur Freidenkerei und Verachtung der christlichen Religion gelegt" habe) werden genannt: 1) das Exempel des Königs, 2) ein Edikt zur Heiligung des Sabbaths, 3) ein redlicher Minister bei dem geistlichen Departement, 4) eine Instruktion für diesen Minister, worin zu sagen: der König habe längst das Umsichgreifen des Naturalismus etc. in seinem Lande mit Missfallen bemerkt, der Minister soll darüber wachen, dass hinfort weder öffentlich noch heimlich solche abscheuliche Irrtümer gelehrt werden, Kandidaten und Prediger sollen genau überwacht, ein Sabbathedikt und Censuredikt erlassen werden etc.

So war alles vorbereitet. Der Kampf wider die Aufklärer unter Wöllners „Generalkommando" konnte beginnen, sobald König Friedrich der Große am 17. August 1786 die Augen geschlossen, der Ormesus Magnus des christlichen Gold- und Rosenkreuzordens, d. h. König Friedrich Wilhelm II., den Thron der Hohenzollern bestiegen hatte. Ihm lag es gleich von seinem Regierungsantritt an ernstlich am Herzen, der in seinem Lande herrschend gewordenen Aufklärung einen Damm zu setzen und „seine Untertanen in dem Glauben ihrer Väter zu schützen". War er doch selbst in seiner Jugend von einem ehrwürdigen, aufrichtig orthodoxen Geistlichen der reformirten Kirche, dem Hofprediger August Fr. W. Sack (R.-E. XIII, 203) mit großer Gewissenhaftigkeit in der christlichen Religion unterrichtet und zur Konfirmation vorbereitet worden. Der theologischen Richtung des Jarhunderts gemäß trug dieser Unterricht zwar nicht das Gepräge konfessioneller Kirchlichkeit, aber er war biblisch praktisch und sittlich ernst; auch war dieser biblische Glaube in das Herz des Prinzen aufgenommen worden, ja die Lektüre religiöser Schriften, heterodoxer wie orthodoxer, gehörte auch später zu dessen Liebhabereien. Freilich war dieser Glaube nicht im Stande gewesen, den sittlichen Charakter des gutmütigen, aber schwachen Prinzen zu festigen und seinen starken sinnlichen Neigungen Widerstand zu leisten (näheres hierüber siehe bei Philippson a. a. O. und in dem betr. Artikel der Allg. Deutschen Biographie Bd. VII). Nur um so abhängiger war er dann aber später von dem Einfluss seiner Umgebungen, nur um so zugänglicher für schwärmerische Gefülserregungen und falsch-religiöse Gewissensbetäubungen, wie sie ihm jene mystisch-theosophischen Logen und aufklärungsfeindlichen Geheimbünde zu bieten versprachen, in welche er durch seine beiden nächsten Vertrauten, Bischoffswerder und Wöllner, sich hineinziehen ließ. Letzterer wurde bald nach der Thronbesteigung des neuen Königs in den Adelstand erhoben, zum Geh. Oberfinanzrat und Chef des Baudepartements ernannt und mit der Aufsicht über die königl. Dispositionskasse betraut. War schon dies ein hoher Vertrauensposten, so waren es doch bald noch viel wichtigere und tiefer eingreifende Maßregeln, mit denen er betraut wurde oder zu denen er vielmehr selbst seinen königlichen Herrn und Ordensbruder zu bestimmen wusste. Wöllners anfänglicher Wunsch, Finanzminister zu werden, war von dem König unberücksichtigt geblieben (1786): sein eigentliches Ziel aber ging von jeher auf das geistliche Departement, da er sich selbst für den geeignetsten Mann hielt, „in dem Krieg gegen die Aufklärer das Generalkommando zu

übernehmen und der Religion im Lande wider emporzuhelfen". Zu diesem Zweck galt es aber zunächst, den Minister Zedlitz, der unter Friedrich II. seit 1771 Chef des geistlichen Departements und Hauptförderer der Aufklärung gewesen, der aber nach Wöllners Ansicht ein ausgesprochener „Naturalist und Christusleugner" war, von der Leitung der Kirchen- und Schulangelegenheiten zu verdrängen. Anlaſs dazu bot 1787 die Errichtung eines neuen Schullehrerseminars in Breslan durch den dortigen Regierungspräsidenten von Seidlitz, einen Vorkämpfer der orthodox-pietistischen Partei in Schlesien. In einer an diesen gerichteten, von Wöllner redigirten, in den Zeitungen veröffentlichten königl. Kabinetsordre vom 29. Juli 1787 (abgedruckt in der Spenerschen Zeitung vom 22. September 1787; Annalen des preuß. Kirchen- und Schulwesens 1796, Bd. II, 82; Acta hist. eccles. 99, S. 108) erklärt der König: „die Grundsätze des Christentums müssen vor allem jungen Gemütern eingeprägt werden, damit sie bei reiferen Jaren einen festen Grund ihres Glaubens haben und nicht durch die anjetzt leider sosehr überhandnehmenden sog. Aufklärer irregefürt werden. Ich hasse zwar allen Gewissenszwang und lasse einen Jeden bei seiner Überzeugung; das aber werde ich nie leiden, daſs man in meinen Landen die Religion Jesu untergrabe, dem Volk die Bibel verächtlich mache und das Panier des Unglanbens, des Deismus und Naturalismus öffentlich aufpflanze".

Zugleich wurde die Aufsicht über das Schulwesen der Provinz Schlesien dem Minister Zedlitz und der von ihm eingesetzten General-Schulkommission entzogen und auch sonst die Wirksamkeit des Ministers auf dem Gebiete der Schule gehemmt. Zedlitz bat um seine Entlassung, blieb zwar im Ministerium, wurde aber von der Leitung des geistlichen Departements entbunden und ausschließlich mit Justizsachen beschäftigt. Dagegen wurde am 3. Juli 1788 Wöllner zum wirklichen Geheimen Stats- und dirigirenden Minister ernannt und demselben „aus besonderem Vertrauen das geistliche Departement konferirt".

Wenige Tage, nachdem der neue Minister sein Amt angetreten, erschien d.d. Potsdam 9. Juli 1788 ein königliches „*Edikt, die Religionsverfassung in den preußischen Staten betreffend*" (gedruckt zu Berlin in der Deckerschen Oberhofbuchdruckerei, abgedruckt in der Berliner Voss. Zeitung Nr. 87; in dem N. Corpus Const. VIII, 2175—84; in den Weimarschen Akten, Urkunden und Nachrichten zur n. Kirchengeschichte I, 461; Neueste Religionsbegebenheiten XI, 9, S. 625 ff.; Haupt, Handbuch über die Religion im Königreich Preußen, III, 1823 ff.; auszugsweise bei Mühler, Geschichte der ev. Kirchenverf. in Brandenburg S. 263 ff.).

Daſs dieses Edikt, obwol im Namen des Königs ergangen und von den drei Ministern der Justiz und des geistlichen Departements, von Carmer, von Dörnberg und von Wöllner kontrasignirt, den letzteren zum Konzipienten hat, war schon damals die allgemeine Annahme, wurde später von Wöllner selbst ausdrücklich zugegeben (in einem erstmals von Sack mitgeteilten Aktenstück Zeitschr. f. h. Theol. S. 36), und ergibt sich nun auch aufs klarste aus einer Vergleichung seines Wortlautes mit jener handschriftlich noch vorhandenen Denkschrift Wöllners „von der Religion", die er noch zu Friedrichs II. Lebzeiten dem Kronprinzen überreicht und woraus Preuß a. a. O. S. 602 Einiges mitgeteilt hat.

Das Edikt beginnt mit der Erklärung des Königs: Schon lange vor seiner Thronbesteigung habe er eingesehen und bemerkt, wie nötig es sein dürfte, nach dem Exempel seiner Vorfaren, besonders seines Großvaters, des Königs Friedrich Wilhelm I., darauf bedacht zu sein, daſs in den preuß. Landen die christliche Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit und Echtheit erhalten und widerhergestellt werde, auch dem *Unglauben* wie dem *Aberglauben* und der daraus entstehenden *Zügellosigkeit der Sitten* Einhalt geschehe. Demnach sollen (§ 1) alle *drei Hauptkonfessionen*, die reformirte, lutherische und römisch-katholische, in ihrer bisherigen Verfassung verbleiben, erhalten und geschützt werden. Daneben aber soll (§ 2) die den preußischen Staten von jeher eigentümlich gewesene *Toleranz* aufrecht erhalten und niemand der mindeste Gewissenszwang zu keiner Zeit angetan werden, solange ein Jeder ruhig als guter Bürger des

Stats seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche nicht auszubreiten oder Andere in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen. Als „öffentlich geduldete Sekten", welche unter landesherrlichem Schutz ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte halten dürfen, werden insbesondere genannt: „außer der jüdischen Nation die Herrnhuter, Mennoniten und Böhmischen Brüder". Dagegen werden andere, der christlichen Religion und dem State schädliche Conventicula und insbesondere die Proselytenmacherei, auch seitens der katholischen Geistlichkeit, verboten und ein gutes Vernehmen zwischen den verschiedenen Religionsparteien empfohlen (§ 3. 4. 5). Bei der reformirten sowol als lutherischen Kirche sollen die alten Kirchenagenden und Liturgieen ferner beibehalten, jedoch sprachliche Änderungen gestattet werden, aber so, dass im Wesentlichen des alten Lehrbegriffes keine Abänderung geschehe (§ 6). Diese Anordnung erscheint um so nötiger, da „Wir bereits einige Jare vor Unserer Thronbesteigung mit Leidwesen bemerkt haben, dass manche Geistliche der protestantischen Kirche sich ganz zügellose Freiheiten in Absicht des Lehrbegriffs ihrer Confession erlauben, wesentliche Stücke und Grundwahrheiten der protestantischen Kirche und der christlichen Religion überhaupt wegleugnen und in ihrer Lehrart einen Modeton annehmen, der dem Geist des waren Christentums völlig zuwider ist. Man entblödet sich nicht, die elenden, längst widerlegten Irrtümer der Socinianer, Deisten, Naturalisten und anderer Sekten mehr widerum aufzuwärmen und solche mit vieler Dreistigkeit und Unverschämtheit durch den äußerst gemissbrauchten Namen „der Aufklärung" unter das Volk auszubreiten, das Ansehen der Bibel als des geoffenbarten Wortes Gottes herabzuwürdigen, diese göttliche Urkunde zu verfälschen, zu verdrehen oder wegzuwerfen, den Glauben an die Geheimnisse der geoffenbarten Religion überhaupt, namentlich das Geheimnis des Versönungswerks und der Genugtuung des Welterlösers den Leuten verdächtig zu machen und auf diese Weise dem Christentum Hohn zu bieten". Diesem Unwesen wolle der König in seinen Landen schlechterdings gesteuert wissen, da er es für eine der ersten Pflichten eines christlichen Regenten halte, die christliche Religion bei ihrer hohen Würde und ursprünglichen Reinheit zu schützen und aufrecht zu erhalten, damit die arme Volksmenge nicht den Vorspiegelungen der Modelehrer preisgegeben und dadurch den Millionen guter Untertanen die Ruhe ihres Lebens und ihr Trost auf dem Sterbebette nicht geraubt und sie dadurch unglücklich gemacht werden (§ 7). „Als Landesherr und als alleiniger Gesetzgeber in unseren Staten befehlen und ordnen wir also, dass hinfüro kein Geistlicher, Prediger oder Schullehrer, bei unausbleiblicher Kassation und nach Befinden noch härterer Strafe und Ahndung, sich der angezeigten oder noch mehrerer Irrtümer insofern schuldig machen soll, dass er solche bei Fürung seines Amts oder auf andere Weise öffentlich oder heimlich auszubreiten sich unterfange. Es muss vielmehr eine allgemeine Richtschnur, Norm und Regel der kirchlichen Lehre unwandelbar feststehen — und auf die Festhaltung dieser unabänderlichen Ordnung ist Unser ernster Wille gerichtet, — ob wir schon den Geistlichen gleiche Gewissensfreiheit mit unseren übrigen Untertanen gern zugestehen und weit entfernt sind, ihnen bei ihrer inneren Überzeugung den mindesten Zwang anzutun. Welcher Lehrer der christlichen Religion eine andere Überzeugung hat, der kann diese auf seine Gefar sicher behalten, denn wir wollen uns keine Herrschaft über sein Gewissen anmaßen. Allein selbst nach seinem Gewissen müsste er aufhören ein Lehrer der Kirche zu sein, müsste ein Amt niederlegen, wozu er sich selbst untüchtig fült. — Indessen wollen wir aus Liebe zur Gewissensfreiheit anjetzt insofern nachgeben, dass die bereits im Amt stehenden Geistlichen, von denen es bekannt sein möchte, dass sie leider von den gemeldten Irrtümern mehr oder weniger angesteckt sind, in ihrem Amt ruhig gelassen werden. Nur muss die Vorschrift des Lehrbegriffs ihnen bei dem Unterricht ihrer Gemeinden stets heilig und unverletzbar bleiben; wenn sie dem zuwiderhandeln und den Lehrbegriff ihrer Konfession nicht treu und gründlich, sondern wol gar das Gegenteil vortragen, so soll solcher vorsätzlicher Ungehorsam mit Kassation oder noch härter bestraft werden (§ 8). Endlich werden die Chefs der beiden geistlichen

Departements ernstlich angewiesen, ihre vornehmste Sorge dahin zu richten, daſs die Besetzung der Pfarren sowol als der theologischen Lehrstüle und Schulämter durch solche Subjekte geschehe, an deren innerer Überzeugung von dem, was sie öffentlich lehren sollen, man nicht zu zweifeln Ursache habe, alle übrigen Kandidaten und Aspiranten sollen zurückgewiesen werden (§ 10).

Kein Wunder, daſs dieses „Preußische Religionsedikt“ (wie man es gleich anfangs vielfach nannte, und wie es später auch in offiziellen Aktenstücken genannt wurde) durch seinen Inhalt, seine Form und seine Motivirung das allgemeinste und fast überall innerhalb und außerhalb Preußens das peinlichste Aufsehen erregte. Nicht als ob eine Reaktion gegen die Aufklärungstheologie oder ein obrigkeitl. Einschreiten gegen die Willkür und Roheit einzelner neologischer Prediger, die durch Lehre und Leben bei ihrer Gemeinde Anstoß gegeben hatten, als etwas Unstatthaftes oder Unzeitgemäßes erschienen wäre. Vielmehr stand in dieser Beziehung das preußische Edikt keineswegs als etwas Neues oder Vereinzeltes da: mehrere andere Regierungen hatten ja teils um dieselbe Zeit, teils schon früher das Bedürfnis änlicher Verordnungen empfunden. So war die kursächsische Regierung unter dem Ministerium Burgsdorf widerholt durch Verordnungen, Censur und Konfiskation gegen die Neuerer (speziell gegen die Verbreitung „irriger, besonders socinianischer Lehrsätze“ u. d. 2. Oktober 1776) eingeschritten. Ein hessicher Theolog, J. R. A. Piderit, Professor am Kollegium Karolinum in Cassel, hatte 1776 das Corpus evang. in Regensburg aufgefordert, Vorkehrungen zu treffen gegen die jetzigen Neuerungen und den zu befürchtenden gänzlichen Umsturz der protestantischen Religion (vgl. Frank III, 172). In Württemberg war unter dem katholischen Herzog Karl Eugen den 12. Februar 1780 ein General-Reskript ergangen betr. die Ausbreitung pelagianischer und socinianischer Grundsätze, welches dem Wöllnerschen Edikt offenbar als Vorlage gedient hat (s. dasselbe in Kösters Neuesten Religionsbegebenheiten, Gießen 1780, S. 659 ff.; Würtemb. K.-Gesetze, herausg. von Eisenlohr I, 640 ff.). „Euch kann — heißt es darin — durch Lesung neuer theologischer Schriften — — nicht unbekannt sein, wie einige theologi und ministri ecclesiae von dem bisherigen aus dem Wort Gottes gezogenen und in den libris symbol. eccl. ev. formirten typo doctrinae salutaris abzuweichen, die Fundamentalartikel der christl. Lehre, z. B. von der Göttlichkeit der hl. Schrift, Gottheit Christi, von der Genugtuung desselben, der Rechtfertigung eines armen Sünders, von den Gnadenwirkungen des hl. Geistes auf das spitzfindigste und vermessenste zu bezweifeln, ja sogar bei dem öffentlichen Vortrag solche pelagianische und socinianische Meinungen unter das Volk auszustreuen und durch den Druck bekannt zu machen sich nicht scheuen . . . Da wir nun unsere landesherrliche Vorsicht dahin zu richten bedacht sind, daſs die Lehrer in Kirchen und Schulen an denjenigen typum doctrinae, welchen sie bei ihrem Dienstantritt solenniter subscribirt und an Eidesstatt öffentlich und privatim danach zu lehren sich verpflichtet haben, als an ein Landesgesetz schlechterdings gebunden, die Zuhörer aber in gewissenhafter Besorgung ihres ewigen Heils nicht irre gemacht haben wollen, so wird verlangt, daſs „der typus doctrinae nach der F. C. und den übrigen libris Symbolicis im Gang erhalten werde“. Änliche Verordnungen ergingen damals in der Markgrafschaft Brandenburg-Bayreuth (19. Juli 1780), in der Reichsstadt Ulm (14. November 1787) und anderwärts (vgl. Frank 173). In Mecklenburg fand gegen den Propst zu Waren, J. A. Hermes, den Bruder des nachmaligen Mitglieds der Immediat-Kommission, eine Inquisition wegen dogmatischer Irrlehren statt, deren Folgen er nur durch eine Berufung ins Preußische entging (vgl. über ihn Allg. D. Biogr. XII, 198; Döring, Deutsche Kanzelredner S. 124 ff.) Eines Eingriffes in die Rechte der Kirchen glaubten nach der damaligen kirchenrechtlichen Doktrin weder die Fürsten noch ihre Ratgeber durch solche Vorschriften über die Ausübung des kirchlichen Lehramts sich schuldig zu machen; war es doch nur das Recht circa sacra, welches sie übten; denn nicht auf Einfürung eines neuen Bekenntnisses, sondern nur auf Schutz des kirchlichen Bekenntnisstandes war es dabei abgesehen (vgl. das damals erschienene „Natürliche Kirchenrecht“ von Schmalz

1795, § 51). Und über die Auktorität der kirchlichen Symbole hatte auch Mosheim in seinem Kirchenrecht (herausgegeben von Windheim, Helmstädt 1760) ganz in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Religionsediktes dahin sich ausgesprochen: „Ein symbolisches Buch ist eine Vorschrift, wonach alle Lehrer einer ganzen Kirche ihren öffentlichen Unterricht einzurichten verbunden sind; der Lehrer aber soll dadurch nicht verbunden werden, alles zu glauben, was darin steht; es ist „keine Glaubens-, sondern nur eine Lehrvorschrift". Auch der Kritiker des Edikts und der darüber erschienenen Litteratur, Henke, gesteht zu, daſs „nach den bisher geltenden Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts" ein protestantischer Regent vollkommen im Recht sei, wenn er, wie das der Hauptzweck des Religionsedikts, die Aufrechthaltung des eigentümlich Christlichen, in der Bibel geoffenbarten, in den symbolischen Büchern festgesetzten Lehrbegriffs sich zur Aufgabe mache (Henke, Beurteilung &c. S. 16 f.; Henke und Vater, Allg. K-G IX, 520).

Daſs aber im Lande Friedrichs des Großen, in der Metropole der Aufklärung, daſs nach einer fast fünfzigjärigen Herrschaft der gerade entgegengesetzten Anschauungen und Regierungsmaximen, one Beachtung des kirchlichen Gewonheitsrechtes und des Rechtes der geschichtlichen Entwickelung, one Anhörung der kirchlichen Behörden und der Verwalter des kirchlichen und theologischen Lehramts, durch königliche Kabinetsordre, durch ein „kirchliches Polizeigesetz", und zwar gleich unter Androhung von „Kassation und noch stärkeren Strafen" nicht bloß den Predigern und Lehrern für ihre amtlichen und außeramtlichen Meinungsäußerungen eine bestimmte Norm vorgeschrieben, sondern sogar von jedem „guten Bürger" verlangt wurde, daſs er seine besonderen Meinungen für sich behalte und sich sorgfältig hüte, dieselben auszubreiten oder Andere dazu zu überreden (§ 2), — diese durch und durch ungeistliche und geistlose, formell juristische oder polizeilich-diktatorische Behandlung religiöser und kirchlicher Fragen, und dazu noch der schreiende Kontrast, welchen die Strenge dieses kirchlichen Lehrgesetzes wie sein bald schulmeisterlicher, bald pastoral-salbungsvoller Ton bildete zu dem sittlichen Leben des Fürsten, dessen Namen dieses Religionsedikt an der Stirne trug: das Alles konnte nicht verfehlen, das allgemeinste Aufsehen zu erregen, die vielfachsten Bedenken und, neben einzelnen beifälligen Stimmen, an denen es nicht fehlte, doch im Ganzen und Großen den vielseitigsten Widerspruch hervorzurufen. Es erschien nicht bloß als eine Kurzsichtigkeit, sondern auch als Versündigung am Geiste des Christentums und des Protestantismus wie an den elementarsten Grundsätzen einer gesunden Kirchenpolitik, zu meinen, daſs es möglich sei, durch ein „kirchliches Polizeigesetz", wie der König selbst in einem späteren Kabinetsschreiben es nennt, durch papierne Verordnungen oder Zwangmaßregeln und Strafandrohungen eine seit einem halben Jarhundert zur allgemeinen Verbreitung gelangte, von den höchsten Stats- und Kirchenbehörden selbst gepflegte und begünstigte theologische Denkweise unterdrücken, eine geschichtliche Entwicklung abschneiden oder zurückdämmen, eine, wenn auch noch so wolgemeinte Reform des kirchlichen Lehrstandes oder gar eine religiös-sittliche Erneuerung des Volkes herbeiführen zu können. Wenn es aber einer unter der Herrschaft der Aufklärung herangewachsenen Generation nicht möglich war, auf ein bloßes Kommandowort hin ihre Überzeugungen plötzlich zu ändern, so erschien es geradezu als eine empörende Zumutung, als eine offizielle Prämiirung der Heuchelei, wenn die bereits im Amte stehenden Geistlichen aufgefordert wurden, entweder ihr Amt aufzugeben oder das Gegenteil ihrer eigenen Überzeugung wenigstens zu lehren.

Mehr als hundert Flugschriften erschienen über das Religionsedikt und die daran sich anschließenden weiteren Verordnungen des Wöllnerschen Kirchenregiments. Sie wurden von dem Helmstädter Theologen H. Ph. C. Henke im 114. und 115. Band der Allg. D. Bibl., welche sich damals infolge des am 19. Dez. 1788 erlassenen Zensur-Edikts nach Kiel hatte flüchten müssen, rezensirt; ein besonderer Abdruck dieser Rezensionen mit Nennung des Namens des Verfassers erschien später als Buch u. d. T. Beurteilung aller Schriften, welche

durch das kgl. preußische Religionsedikt und durch andere damit zusammenhängende Religionsverfügungen veranlasst sind, Kiel 1793, 8⁰. Nicht alle die hier verzeichneten Schriften sind dem Edikt entgegengesetzt, vielmehr etwa ein Drittel derselben ihm günstig, und ausdrücklich hebt Henke hervor, dass die zur Verteidigung des Edikts geschriebenen Schriften im Ganzen fleißiger, gründlicher und verständiger abgefasst seien, als die von der entgegengesetzten Gattung. Besonderen Wert legte, wie es scheint, Wöllner selbst auf eine statsrechtliche Schrift des Rostocker Professors J. Fr. Rönnberg „Über symbolische Bücher in Bezug aufs Statsrecht, Rostock 1789“, welche binnen 2 Jaren 3 Auflagen erlebte, von dem Verfasser dem Corpus ev. in Regensburg überreicht, von Wöllner zur Zirkulation unter sämtlichen Predigern an die geistlichen Inspektoren versandt wurde, von Henke aber „als eines der armseligsten und seichtesten aller Produkte des k. preußischen Religionsedikts“ bezeichnet wird. Nicht geringe Sensation erregte es, unter den Verteidigern des Religionsedikts auch den Vater des Rationalismus, den alten Semler in Halle, in einer eigenen Schrift auftreten zu sehen (Vertheidigung des K.-Edikts wider die freimüthigen Betrachtungen eines Ungenannten, Halle 1788, vgl. Henke S. 131 ff.). Für ihn lag hierin keine Inkonsequenz; denn nur für die Privatforschung des Theologen hatte Semler Freiheit in Anspruch genommen, wärend er stets auf Einheit des kirchlichen Bekenntnisses und Aufrechterhaltung desselben durch den Landesherrn drang (vgl. Henke a. a. O. S. 131 ff., und Real-Enc. XIV, 116 f.). Das Edikt ist nach Semler „nur gegen unbesonnene Prediger gerichtet, welche bisher die Freiheit missbrauchten und wirklich schädliche Lehren auf ihren Kanzeln vortrugen, sowie gegen ebenso unbesonnene Schriftsteller, welche der christlichen Religion selbst öffentlich Hohn sprachen. Es verbietet mit Recht Abweichungen von der gesellschaftlich sanctionirten Lehre; denn ein öffentlicher Lehrer bleibt seinem ausdrücklichen öffentlichen Berufe unterworfen und darf nicht seine Privatgedanken zur öffentlichen Lehre seiner Religionspartei erheben ꝛc. In ganz änlichem Sinne hatte wenige Jare zuvor auch Kant sich ausgesprochen in seinem Aufsatz in der Berliner Monatsschrift IV, 486: „Ein Geistlicher ist verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu halten; denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol und Vorschläge zur besseren Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen. Glaubt aber der Geistliche, in den Satzungen seiner Kirche der inneren Religion Widersprechendes zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können: er müsste es niederlegen“. — Auch einige Zeitschriften ergriffen für das Religionsedikt und die weiteren preußischen Maßregeln das Wort, so das „Journal von und für Deutschland“ und die von Professor Köster in Gießen herausgegebenen Neuesten Religionsbegebenheiten, Jahrgang 1788, S. 628; 1791, S. 11 ff.

Unter sämtlichen gegen das Religionsedikt gerichteten Erklärungen und Bedenken sind die ihrem Inhalt nach wichtigsten, der Form nach gemäßigtsten und nach der amtlichen wie persönlichen Stellung ihrer Verfasser gewichtigsten diejenigen Gegenvorstellungen, welche gleich nach der Publikation des Edikts (im Juli bis September 1788) von den Mitgliedern der Oberkirchenbehörde in Berlin, den fünf Oberkonsistorialräten J. J. Spalding, A. F. Büsching, W. A. Teller, J. S. Diterich, F. S. G. Sack (der sechste, Silberschlag, hatte sich ausgeschlossen), teils einzeln, teils in corpore an Minister und König gerichtet wurden, um eine Zurücknahme oder wenigstens eine „Erläuterung“ des Edikts zu bewirken. Ihre Ausstellungen und Wünsche blieben nicht bloß unberücksichtigt, sondern erfuren durch eine vom König ernannte, aus dem Großkanzler von Carmer und den beiden Ministern für ref. und luth. Kirchensachen, Dörnberg und Wöllner, zusammengesetzte Kommission unter dem 24. November eine scharfe Zurückweisung, die insbesondere dem Vorwurf entgegentritt, als ob in dem Edikt die symbolischen Bücher der hl. Schrift gleichgestellt und als ob darin Etwas enthalten sei, was dem

waren Geist des Protestantismus entgegen wäre. Die auf diese Verhandlungen bezüglichen authentischen Aktenstücke sind aus dem Nachlass des am 2. Oktober 1817 verstorbenen Hofpredigers und Bischofs Sack erstmals publizirt von dessen Son K. H. Sack in Niedners Zeitschrift für hist. Theologie 1859, S. 59 ff., womit zu vergleichen die von Spalding selbst in seiner Selbstbiographie gemachten Mitteilungen (vgl. R.-E. XIV, 459; XV, 276 f.).

Die fünf Räte hatten „getan, was sie für rätlich und pflichtmäßig hielten". Nun „konnten und mussten sie schweigen". Das Edikt blieb in Kraft. Jeder Geistliche mochte sich mit demselben abfinden, wie sein Gewissen es ihm erlaubte. Ja es erfolgte nun erst eine ganze Reihe von neuen Verordnungen und Veranstaltungen, die zur Durchfürung desselben bestimmt waren. Zunächst kam es zum gerichtlichen Einschreiten gegen einige wider das Edikt erschienene „aufrürerische Scharteken"; so gegen die im August 1788 zu Berlin erschienenen „Fragmente über Aufklärung", deren Verfasser A. Riem, reformirter Prediger am Waisenhaus, mit einem Verweise davonkam, aber sein geistliches Amt bald darauf freiwillig niederlegte; dann gegen einen in Berlin sich aufhaltenden Hamburger, Dr. Wützer, der wegen seiner zu Leipzig gedruckten „Bemerkungen über das Religionsedikt" zu sechswöchentlicher Gefängnisstrafe verurteilt wurde; endlich gegen den berüchtigten Hallenser K. Fr. Bahrdt, der wegen seines, den König wie den Minister Wöllner in schamlosester Weise infamirenden Lustspiels (das Religionsedikt. Lustspiel in fünf Aufzügen. Eine Skizze von Nicolai dem Jüngeren, Thenakel 1789, vgl. Henke S. 80 ff.) zu zweijärigem Gefängnis verurteilt, von dem persönlich noblen und mitleidigen Wöllner aber im Gefängnis widerholt mit Geldgeschenken bedacht und dem König zum teilweisen Strafnachlass empfohlen wurde (s. R.-Enc. II, 65). Ja auch außerhalb Preußens kam es zu Pressprozessen: so wurde ein Leipziger Skribent M. Degenhard Pott, der einen „Kommentar über das kgl. preuß. Rel.-Edikt" mit dem angeblichen Druckort Amsterdam herausgegeben hatte, von der Leipziger Juristenfakultät wegen frecher Verspottung christlicher Lehren und wegen Verletzung „der Achtung, die man einem benachbarten Landesgesetz schuldig sei", zur Zuchthausstrafe verurteilt.

Um der „Zügellosigkeit der jetzigen sog. Aufklärer" und der „in Pressfrechheit ausartenden Pressfreiheit" die nötigen Schranken zu setzen, erging den 19. Dezember 1788 ein „Erneuertes Censur-Edikt für die preußischen Staten", das zwar nicht strenger als frühere Edikte gehalten, aber vorzugsweise darauf berechnet war, die Gegner Wöllners einzuschüchtern. Wichtiger aber als diese Repressivmaßregeln waren die positiven Versuche, welche von Wöllner gemacht wurden zur Ausfürung des im Religionsedikt aufgestellten Programms: so die Verhandlungen wegen Einfürung eines neuen Katechismus, der sog. „Ersten Anfangsgründe der christlichen Lehre", wobei zufolge einer kgl. Kabinetsordre vom 19. Januar 1790 Prediger und Schullehrer streng angewiesen werden, „die Grundsätze ihrer Kirche bei ihrem Unterricht nicht nach Willkür abzuändern, sondern genau und vorschriftsmäßig zu befolgen; denn sie sind Diener der Religion und nicht Herren und Meister derselben" rc. (Weiteres hierüber s. in Spaldings Lebensbeschreibung 1804, S. 121 ff.; Sack, Zur Geschichte des geistl. Ministeriums Wöllner in Ztschr. f. hist. Theol., 1862, S. 412 ff.; Philippson I, 236 ff.); ferner das Reskript an die theologische Fakultät zu Halle betr. Ausarbeitung eines neuen theologischen Lehrbuchs über die Dogmatik der luth. Kirche für sämtliche preußische Universitäten, in welchem aber die Sätze der Neologen vermieden, die alte Orthodoxie streng beobachtet werden müsse (d. d. 21. März 1791); insbesondere aber der Entwurf einer neuen Prüfungsordnung für die Kandidaten des Predigtamts vom 9. Dezember 1790, und das für diesen Zweck aufgestellte Schema examinis candidatorum s. s. ministerii rite instituendi (abgedruckt in Zeitschrift für historische Theol. 1862, S. 430 ff.), und die zur Durchfürung dieser neuen Prüfungsordnung wie der übrigen beabsichtigten Reformen am 14. Mai 1791 ernannte „immediate Examinations-Kommission" bei dem Berliner Oberkonsistorium, eine mit dem letzteren verbundene, aber von demselben unabhängige, unmittelbar unter dem Departementschef stehende geistliche Prüfungs- und Aufsichtsbehörde. Ihre Mit-

glieder waren: 1) der Oberkonsistorialrath und Oberbaudirektor Johann Esaias Silberschlag (geb. 1721 zu Aschersleben, Zögling von Abt Steinmetz in Klosterbergen, Schüler von Halle, seit 1769 Oberkonsistorialrat und Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, † 1791); 2) der frühere Breslauer Prediger und Konsistorialrat Hermann Daniel Hermes (geb. 1734 in Pommern, seit 1775 Pastor in Breslau, seit 1787 Rat im dortigen Konsistorium, seit 1790 durch Bischofswerder mit dem König bekannt, 1791 nach Potsdam und Berlin berufen, der Verfasser des Examinationsschemas); 3) der Berliner Prediger an der Georgenkirche K. G. Woltersdorf und 4) der Geheimerat Gottlob Friedrich Hilmer (in der Brüdergemeinde zu Nisky gebildet, zu Paris in eine mystische Loge eingeweiht, 1782 eine zeitlang Gymnasiallehrer in Breslau). Nach dem Tode Silberschlags 1791 trat an dessen Stelle als Mitglied der Kommission Andreas Hecker, Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin († 1819). Was diesen Männern von Anfang an ihre Wirksamkeit erschwerte, war das doppelte: einerseits ihre Namenlosigkeit in der Gelehrtenwelt, und andererseits der Mangel eines Rückhaltes und tatkräftiger Unterstützung von Seiten der Gemeinden. Die wenigen Männer, welche Wöllner zur Durchfürung seiner Pläne geeignet oder bereit fand, „haben in der Theologie Nichts geleistet; und wenn es unter den Geistlichen ihnen Gleichgesinnte gab, so blieben sie in der Verborgenheit“ (Ritschl, Pietismus II, 572). Insbesondere aber scheint der Parvenu Wöllner in den höheren Beamten- und Juristenkreisen wie unter dem Adel wenig Freunde, aber viele offene und versteckte Gegner besessen zu haben. Seine Vertrauensmänner und Werkzeuge aber besaßen wenig Geschick und wenig Autorität. Der alte Silberschlag hatte sich mehr durch seine Wasser- und Deichbauten, als durch seine Predigten und theologischen Schriften einen Namen gemacht. Hermes und Woltersdorf, wie der später eingetretene Hecker, waren nur als Prediger bekannt, von Hilmer wußste man gar nichts, als dass er seine Bildung in der Brüdergemeinde erhalten. Das einzige theologische Spezimen, das von der Immediatkommission ausging, das von Hermes verfasste Schema Examinis trug zwar keineswegs den Typus streng lutherischer Orthodoxie, zeigte vielmehr eher, besonders in der Betonung der Lehren von der Sünde und Bekehrung, den Typus des späteren Halle'schen Pietismus, war aber im Ganzen nach Inhalt und Form ein sehr schwaches Produkt. Es behandelte die Lehren von der Gottheit Christi und der Versönung in der traditionellen kirchlichen Formulirung, hat andere wichtige Lehrstücke, wie die von der Kirche, der Sakramente, der Schrift, ja sogar die lutherische Rechtfertigungslehre zurückgestellt oder ganz übergangen, und überdies war die erste Redaktion des Schema ziemlich übereilt und daher nicht bloß durch grobe Druckfehler, sondern auch durch eine Anzal von grammatischen und lexikalischen Fehlern entstellt, welche die Henke'sche Rezension wie die öffentliche Kritik hervorzuheben nicht unterließ (Henke S. 434 ff.); eine zweite Auflage (Berlin 1791) hat diese Fehler nur teilweise verbessert (s. den Abdruck bei Sack in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1862, S. 430 ff.).

Der Wirkungskreis der „immediaten Examinations-Kommission“ wurde durch eine von dem König eigenhändig unterzeichnete „Instruktion“ vom 31. August 1791 (s. Henke S. 470 ff.) näher festgestellt: „Da das Religionsedikt die Basis aller ihrer Arbeiten sein müsse, so habe sie dahin zu sehen, dass selbiges nach allen seinen Punkten, die die Aufrechthaltung der reinen christlichen Lehre betreffen, allenthalben in Ausübung gebracht werde; sie hat daher eine Instruktion zu entwerfen für alle Consistoria in den preußischen Landen wegen Beobachtung des Religionsedikts; ferner habe sie teils selbst, teils durch Unter-Kommissionen in den Provinzen eine möglichst zuverlässige Kenntnis sich zu verschaffen von den guten und schlechten Predigern und Schullehrern im ganzen Lande. Zu diesem Zweck hat sie eine doppelte Liste zu entwerfen; in der einen werden alle guten Prediger und Schullehrer aufgefürt nach ihrer Rechtschaffenheit, Geschicklichkeit und namentlich ihrer Orthodoxie; in die andere kommen alle Neologen und die ganze Rotte der sog. Aufklärer, sowie die durch ihren Lebenswandel anrüchigen, um auf die ersteren ein wachsames Auge zu haben, an den letzteren, wenn die admonitiones

unwirksam bleiben, die Kassation zu vollziehen. Das zweite Hauptgeschäft der Kommission besteht in der Beteiligung an den Kandidatenprüfungen, wobei ihre Aufgabe die doppelte ist, fürs erste alle Kandidaten vor den gewönlichen tentaminibus über ihr Glaubenbekenntnis zu exploriren und ob sie auch nicht von den schädlichen Irrtümern der jetzigen Neologen und Aufklärer angesteckt seien, fürs andere aber den vom Oberconsistorio vollzogenen examinibus beizuwonen, um denselben durch ihre Gegenwart desto mehr Gewicht wie auch Regelmäßigkeit zu geben". Das Ziel dieser Instruktion wird schließlich dahin bestimmt, „daſs unter Gottes Beistand den Irrlehrern und Verfürern Einhalt getan und das Volk nicht mehr, wie bisher vielfältig geschehen, von der reinen alten wahren Religion Jesu abgefürt werde". Durch eine kgl. Instruktion für sämtliche lutherische Consistorien vom 10. Nov./9. Dez. 1791 wurden dann auch für die einzelnen Provinzen 12 der Berliner Immediat-Kommission untergeordnete Unterkommissionen eingesetzt, die unter dem Präsidium von orthodoxen Predigern die Konduitenlisten zu füren und das examen orthodoxiae mit den Kandidaten anzustellen hatten.

Noch weitere Anordnungen folgten: betr. Prüfung der Prediger bei Amtsascensionen; betr. die Predigten am Himmelfartsfest (12. Mai 1793); 1794 eine von der Immediat-Kommission erlassene „Umständliche Anweisung für die evangelisch-lutherischen Prediger in den preußischen Landen", worin die Prediger ebenso väterlich als ernstlich angewiesen werden, die Grundlehren des Christentums auf echt biblische Art den Zuhörern vorzutragen; ferner werden Reverse angeordnet für alle Geistlichen, Gymnasial- und Universitätslehrer, sich in allen Stücken genau nach dem Religionsedikt zu richten; ein weiteres Reskript befiehlt, die 1793 erschienene Schrift von G. A. Baumgarten-Crusius, Stiftssuperintendenten in Merseburg, „Schrift und Vernunft für denkende Leser" aus den Kirchenärarien anzuschaffen, damit die Geistlichen sich daraus belehren lassen „über die abscheuliche Accommodationshypothese und über die freche Behauptung der Neologen, es sei nicht Alles wahr, was die Schrift lehrt, sondern die Vernunft müsse die biblischen Aussagen erst sichten". Endlich ergehen zwei königliche Reskripte an den Großkanzler von Carmer (vom 12. April 1794), welche diesem in gemessenstem Tone anbefehlen, „die Fiskale anzuhalten, daſs sie bei den Untersuchungen gegen Neologen und Übertreter des Religionsedikts weder saumselig noch nachläſsig sein sollen, wofern sie nicht selbst kassirt sein wollen", zur Abkürzung des Verfarens aber wird angeordnet: jeder Prediger, der dem Religionsedikt zuwider handelt, soll vom Konsistorium sofort durch Dekret seines Amtes entsetzt werden; „ich befehle Euch demnach, unter Androhung meiner Ungnade, mehr Strenge anzuwenden, und strafende Exempel zu statuiren". Auch dies waren freilich mehr Schreckschüsse, als konsequent durchgefürte oder durchfürbare Anordnungen.

Bald zeigte sich, wie wenig Erfolg mit allen diesen Maßregeln zu erzielen war. „Man hält uns für mächtig", — äußert Hermes gegen Niemeyer in Halle — „aber nicht einen einzigen neologischen Prediger haben wir abzusetzen vermocht: so arbeitet uns Alles entgegen". Nicht wegen heterodoxer Lehre, sondern wegen grober Unsittlichkeit erfolgte 1792 die Amtsentsetzung eines Predigers Stork in Berlin; und nur durch Eingreifen der Kabinetsjustiz kam es nach langen Verhandlungen 1793 zur Absetzung des sogenannten „Zopfschultzen und Aufklärungsdragoners", des Predigers Johann Heinrich Schulz zu Gielsdorf bei Berlin, der mit unglaublicher Unvorsichtigkeit und Roheit gegen verschiedene kirchliche Dogmen gepredigt und überdies durch seine moderne Harfrisur Anstoß erregt hatte; troß des freisprechenden Urteils des Kammergerichts (vom 19. Mai 1792) wurde er schließlich durch eine das richterliche Urteil willkürlich abändernde königliche Kabinetsordre im Sept. 1793 abgesetzt, durch die Gnade des Königs aber mit einer Civilversorgung bedacht. (Weiteres über den mehr für die Geschichte der preußischen Justiz als für die Geschichte der Kirche und Theologie interessanten, berüchtigten Schulz'schen Religionsprozeſs s. bei Volmar, Religionsprozeß des Predigers Schulz, Leipzig 1846; G. Frank III, 146 ff.; Philippson I, 353 ff.; II, 61 ff.; Stölzel, C. G. Svarez S. 320 ff.). — Schulz starb

1823 in Berlin als pensionirter Geschirrschreiber bei der königlichen Porzellan-Manufaktur.

Noch weniger gelang es, bei den Universitäten Etwas durchzusetzen. Zwar fehlte es nicht an Versuchen, die Lehrfreiheit zu beschränken oder doch heterodoxe Dozenten unschädlich zu machen. Die theologische Fakultät in Halle (bestehend aus Nösselt, Schulz, Knapp, Niemeyer; Semler war 1791 gestorben) hatte Wöllner dadurch gereizt, dass sie die ihr aufgetragene Bearbeitung eines dogmatischen Lehrbuchs zuerst unter allerlei Vorwänden verzögert, zuletzt unter dem 11. August 1792 ganz abgelehnt hatte, weil, wie Nösselt ausfürte, es unmöglich sei, ein Lehrbuch herzustellen, das die nötige Gewissensfreiheit für die Universitätslehrer wahre und allen Einwendungen einer kritischen Zeit gewachsen sei. Wöllner zeigte sich unwillig über die hiebei bewiesene Geringschätzung eines ausdrücklichen königlichen Befehles, und ordnete durch Rundschreiben an alle theologischen Fakultäten an, dass sofort, in Ermangelung eines besseren, des kürzlich verstorbenen Leipziger Theologen S. F. N. Morus Epitome religionis christianae (vgl. R.-Enc. X, 295) die Grundlage der dogmatischen Vorlesungen bilden solle (11. Dez. 1792). Zugleich wurde verfügt, dass jeder Studiosus der Theologie, „wenn er um die licentia concionandi nachsucht, ein schriftliches Zeugnis seines Beichtvaters beibringen müsse, ob und wie er sich wärend seiner akademischen Zeit ad sacra gehalten habe“. Bald darauf zeigte die Immediat-Examinations-Kommission bei Wöllner an, dass des Hallenser Professors Niemeyer „populäre und praktische Theologie“ dem Religionsedikt zuwiderlaufe und beantragte, ihm den Gebrauch dieses Buchs bei seinen Vorlesungen zu untersagen (20. Juli 1792). Wöllner entsprach diesem Antrag. Niemeyer gab nun seine dogmatischen Vorlesungen ganz auf und trug Homiletik vor. Als Spion und Gegengewicht wurde ihm der Mecklenburger J. H. Tieftrunk zur Seite gesetzt (R.-E. XV, S. 658 ff.), der früher einem gemäßigten Rationalismus gehuldigt, neuerdings aber für das Religionsedikt geschrieben und soeben in seiner Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs mit besonderer Rücksicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, Berlin 1791 ff., den Versuch gemacht hatte, die Aufrechthaltung der zu Recht bestehenden kirchlichen Symbole mit der allgemeinen Denk- und Glaubensfreiheit zu vereinigen. Tieftrunk erhielt widerholt Vergünstigungen und Gehaltszulagen, wärend die theologischen Professoren, insbesondere Nösselt und Niemeyer, widerholten Anfechtungen und Bedrohungen ausgesetzt waren. Am 3. April 1794 erging an Beide auf Veranlassung der Immediat-Kommission ein gleichlautendes Reskript: Der König selbst habe mit Missfallen gehört, dass sie in ihren Vorlesungen noch immer „durch neologische Prinzipia ihre Zuhörer von der reinen christlichen Glaubenslehre abfüren und verirren; sie werden daher ermant, davon abzustehen und eine andere Lehrart anzunehmen, widrigenfalls Ihr es Euch selbst werdet zuzuschreiben haben, wenn bei nicht bald erfolgter Besserung mit unvermeidlicher Kassation gegen Euch verfaren werden wird“. Die Antwort der beiden Bedrohten lautete nach Niemeyers Angabe einstimmig in einem an den König unmittelbar gerichteten Schreiben (30. April 1794): „Die fernere Beurteilung unserer Lehrart müssten wir, da eine andere anzunehmen uns unmöglich, anheimstellen und die Folgen davon von der Gerechtigkeit Seiner Majestät erwarten“. Nösselt bekam keine Antwort, die an Niemeyer (vom 9. Mai 1794) kam fast einem Belobungsschreiben gleich: „S. Majestät sei mit seiner Verantwortung zufrieden, lasse aber den Niemeyer, den sie wegen seiner gelehrten Kenntnisse schätzen, ermanen, keinen neumodischen Ton in der Lehre anzunehmen, sondern dem rühmlichen Beispiel seines Vaters und Großvaters zu folgen, welche ganz orthodoxe Geistliche gewesen“. Bald darauf (Ende Mai 1794) trafen die beiden Oberkirchenräte Hilmer und Hermes in Halle ein mit dem Auftrag, den Religionsunterricht in den Schulen und Gymnasien des Herzogtums Magdeburg und Halberstadt, vornehmlich aber auf dem unter Niemeyers Inspektion stehenden Halleschen Pädagogio zu visitiren und dabei zugleich die theol. Fakultät in Halle scharf ins Auge zu fassen. Von einem aufgeregten Studentenhaufen mit unangenehmen Demonstrationen, mit Pereats und Fenstereinwerfen bedroht, verließen

sie schon am folgenden Morgen schleunig die Stadt, one den Professoren ihre Eröffnungen gemacht zu haben. Ein fulminantes Reskript aus Berlin bedrohte die Universität wegen dieser Verletzung der königlichen Autorität mit den „schrecklichsten Folgen" — doch erfolgte nichts weiteres. Die Tumultuanten in Halle gingen straflos aus, wärend Hermes und Hilmer wegen ihrer übereilten Flucht dem allgemeinen Spott anheimfielen.

Nach Rückkehr der Kommission erging eine Reihe von tadelnden Erlassen an verschiedene Schuldirektionen und Religionslehrer wegen Vernachlässigung des Religionsunterrichts, insbesondere aber eine kategorische Aufforderung an die einzelnen Mitglieder der theologischen Fakultat in Halle, zu erklären: ob sie eine andere Lehrart anzunehmen sich entschließen wollten oder nicht? Vergebens waren die Remonstrationen an den Minister der geistlichen Angelegenheiten; da wandte sich die Fakultät mit einer ausfürlichen, in würdigem Tone gehaltenen, von Nösselt verfassten Beschwerdeschrift an den Statsrat als die höchste Rekursinstanz. Sie forderte Beweise für die ihr zur Last gelegten Beschuldigungen, tat die Unwissenheit und Inkompetenz der Immediat-Kommission dar und entwickelte die Grundsätze, nach denen sie bisher die theol. Wissenschaften behandelt hätten. Die von allen Ministern, mit Ausnahme Wöllners, unterzeichnete Antwort des Statsrats enthielt die ehrenvollste Anerkennung des Verhaltens der Fakultät: „Diesen Erklärungen treu zu bleiben, werde die der Fakultät würdigste Widerlegung aller etwaigen verleumderischen Gerüchte sein, wodurch sie sich die anständigste Genugtuung verschaffen könne; es werde ihr übrigens anheimgestellt, statt der Lehrinstruktion der Herren Kommissarien sich eine eigene zu entwerfen". So scheiterten die Angriffe auf die akademische Lehrfreiheit an dem Freimute der Halleschen Fakultät, an der Charakterfestigkeit und dem Gerechtigkeitssinne des altpreußischen Beamtentums. Und auch änliche Versuche des Einschreitens gegen den Professor Steinbart in Frankf. a/O., wie gegen die Königsberger Hasse und Kant (wegen seiner 1793 erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", vergl. Schuberts Biographie in Kants Werken, herausg. von Rosenkranz und Schubert Bd. XI, 2, S. 138; Ueberweg, Gesch. der Philos. III, 131) wurden zwar weniger energisch zurückgewiesen, blieben aber schließlich ebenso erfolglos, und haben, wie insbesondere die Maßregelung Kants, fast mehr noch als das Religionsedikt dazu beigetragen, das Wöllnersche System in der ganzen gebildeten Welt verächtlich und für die Dauer unmöglich zu machen.

Gleich nach dem Regierungsantritt König Friedrich Wilhelms III. (16. November 1797) traten die bisherigen Maßregeln außer Kraft. Die Examinations-Kommissionen wurden (27. Dezember 1797) aufgehoben; das Ober-Konsistorium in seine früheren Rechte wider eingesetzt, die vorgeschriebenen Reverse erlassen, die Einsendung der Visitationspredigten abgestellt, das Examinationsschema abgeschafft und eine neue Instruktion für die theol. Prüfungen erlassen. Hilmer zog sich in die Brüdergemeinde Neusalz in Schlesien zurück, wo er eine erbauliche Zeitschrift herausgab († 1835). Hermes, der ebenfalls mit der Brüdergemeinde in Verbindung getreten war, privatisirte in Berlin, wurde dann noch in seinem 74. Lebensjare 1805 als Kirchenrat Professor der Theologie und Oberaufseher eines Schullehrerseminars nach Kiel berufen, starb aber schon am 12. Novbr. 1807 (über ihn und seine Schriften s. Meusels Gel. Deutschland III. IX. XI. XIV, und Döring, Deutsche Kanzelredner S. 121 ff.). Wöllner behauptete sich nur noch kurze Zeit in seinem Amt. Noch im Jare 1797 machte er einen Versuch, das zwar niemals förmlich aufgehobene, aber faktisch fast schon vergessene Religionsedikt in Erneuerung zu bringen. Eine kgl. Kabinetsordre vom 23. November 1797 an das Etatsministerium, welche diesem strenge Aufsicht über die ihm untergebenen Behörden und Beamten einschärft, gab Wöllner Anlass zu einem Reskript an das Ober-Konsistorium, worin dieses angewiesen wurde, darüber zu wachen, dass die Prediger, Schullehrer rc. nach Vorschrift des Religionsedikts lehren. Der Präsident des Konsistoriums in Bayreuth wandte sich deshalb in einer Immediateingabe an den König. Darauf empfing Wöllner am 12. Januar 1798 die höchst ungnädige Kabinetsordre (abgedruckt in Tellers Magazin für

Prediger VIII, 369; vergl. Minutoli, Beiträge zur Biographie Friedrich Wilhelms III. S. 51): „Diese Deutung der kgl. Ordre sei eine sehr willkürliche, indem darin auch nicht ein Wort vorkomme, das nach gesunder Logik zur Einschärfung des Religionsedikts hätte Anlaſs geben können. Zu des verewigten von Münchhausen Zeit war gar kein Religionsedikt im Lande, aber gewiſs mehr Religion und weniger Heuchelei, als jetzt, und das geistliche Departement stand bei In- und Ausländern in der gröſsten Achtung. Ich selbst ehre die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorschriften und möchte um Vieles nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte. Aber ich weiſs auch, daſs diese Sache des Herzens, des Gefüls und der eigenen Überzeugung sein und bleiben muſs und nicht durch methodischen Zwang zu einem mechanischen Plapperwerk herabgewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll. Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefärten sein. Darum wird sie durch sich selbst bestehen, one die Auktorität derer zu bedürfen, die sich anmaßen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jarhunderten aufzudrängen und den Nachkommen vorzuschreiben, was sie zu jeder Zeit über Gegenstände, die den wichtigsten Einfluſs auf ihre Wolfart haben, denken sollen. Wenn Ihr bei Leitung Eures Departements nach echt lutherischen Grundsätzen verfart, welche so ganz dem Geiste des Stifters unserer Religion angemessen sind, one Euch an dogmatische Subtilitäten zu hängen, so werdet ihr selbst bald einsehen lernen, daſs weder Zwangsgesetze noch deren Erneuerung not sind, um ware Religion im Lande aufrecht zu erhalten und ihren woltätigen Einfluſs auf das Glück und die Moralität in allen Klassen zu verbreiten".

Wenige Wochen darauf, am 11. März 1798, erhielt der Minister von Wöllner seine Entlassung one Pension und zog sich auf sein Gut Großriez bei Beeskow in der Mark Brandenburg zurück, um sich aufs neue den landwirtschaftlichen Interessen zu widmen. Widerholte Bitten um Rückgabe der dem vorigen Monarchen als Prinzen von Preußen übergebenen Handschriften seiner Vorlesungen und und ebenso ein Gesuch um einen Gnadengehalt in seiner bedrängten Lage blieben vergeblich. Er starb den 10. September 1800 — nicht one Achtung und Anerkennung seines Talents wie auch seines Charakters bei denen seiner Gegner, die ihm näher gestanden hatten. Er hat nie Kinder gehabt. Seine Gattin war von Jugend auf schwächlich. Die Ehe war jederzeit glücklich, die Behandlung liebreich und schonend. Die Verleumdung der Gegner hat auch seinen persönlichen Charakter nicht unangetastet gelassen. Über seine politische und kirchenpolitische Wirksamkeit hat die Nachwelt vielfach ungerecht geurteilt. Das Religionsedikt und die zur Durchfürung desselben ergriffenen Polizeimaßregeln sind nicht im Stande gewesen, den breiten Strom der Aufklärung zurückzudrängen. Was vermochte eine Kabinetsordre gegenüber der Geistermacht eines ganzen Zeitalters? Erst muſste das achtzehnte Jarhundert sich vollends ausgelebt und ausgetobt haben, erst muſsten die welterschütternden Gottesgerichte und Gottestaten der folgenden Jarzehnte vorübergegangen sein, — Preußens Fall und Deutschlands Erhebung, der Druck der Fremdherrschaft und der Jubel der Befreiung, bevor es zu einer Erneuerung des religiösen Geistes und Lebens, zu einer Erneuerung auch der evang. Kirche und ihrer reformatorischen Bekenntnisse kommen konnte. Insofern war Wöllners Religionsedikt nicht bloß eine Repristination der Vergangenheit, sondern auch eine Weissagung auf die Zukunft.

Quellen und Bearbeitungen: A. Teller, Denkschrift auf Herrn Statsminister von Wöllner, vorgelesen in der kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin den 28. Januar 1802 (eine mit persönlicher Achtung gegen den Verstorbenen geschriebene, jedoch fast nur die Externa berürende Denkschrift); Meusel, gel. Deutschland, VIII, 502; Meusel, Lexikon, XV, 266 f.; Hirsching, Handbuch, XVI, 217; Das preußische Religionsedikt, eine Geschichte des 18. Jarhunderts für das 19te, Leipzig 1842; Erinnerung an das Ministerium Wöllner, Leipzig 1846; K. H. Sack, Urkundliche Verhandlungen betr. das Preußische Religionsedikt in Zeitschrift für histor. Theologie, 1859, I, und Zur Geschichte des geistlichen Mi-

nisteriums Wöllner ebendas. 1862, III, S. 412 ff; Preuß, J. D. F., Zur Beurteilung des Statsministeriums von Wöllner in Zeitschrift für Preuß. Geschichte und Landeskunde, Jahrgang II und III, 1865 und 1866; M. Philippson, Geschichte des preußischen Staatswesens vom Tode Friedrichs des Gr. bis zu den Freiheitskriegen, Bd. I, 1880; Bd. II, 1882; Wilhelmi, Wöllner in Deutschev. Blättern 1880; XI; Stölzel, Karl Gottl. Svarez. Ein Zeitbild aus dem 18. Jahrhundert, Berlin 1885; S. 250 ff.; sowie die allgemeinen Werke über Geschichte und Kirchengeschichte des 18. Jarhunderts, z. B. Manso, Geschichte des preuß. Staats, I, 163 ff.; L. Häußer, Deutsche Geschichte ꝛc; G. Weber, Allgemeine W.-Gesch., XIII, 387; Gieseler, K.-Geschichte, IV, 235 f.; Baur, K.-Gesch. IV, 606 ff.; Nippold, Neue K.-Gesch. III, 426 ff.; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, III, 172 ff. Zur Beurteilung des Religionsedikts vgl. von Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverf. in der Mark Brandenburg, 1846, S. 262 ff. **(Tholuck) Wagenmann.**

Wolff, Christian, und die Wolff'sche Theologenschule. — Der Dualismus des Cartesius zwischen res cogitans und res extensa war überwunden worden durch den Monismus Spinozas, welcher die beiden Substanzen des Cartesius herabsetzte zu Attributen der Einen Substanz. Indem Spinoza alles versenkte in den Abgrund der Einen Substanz, blieb Eins ihm unerklärbar — die Individualität. Er kennt nur Modifikationen der Substanz, nichts warhaft Individuelles. An diesem Punkte greift Leibniz ein mit dem berühmten Worte: Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe. Er zersplittert die Eine Substanz Spinozas in eine Welt harmonischer Monaden (Individualismus). Statt der (einfachen) Substanz werden die Monaden (individuelle Substanz) sein metaphysisches Prinzip. Leibniz hat die neuere Philosophie auf deutschen Boden verpflanzt, aber in undeutschem Gewande und unsystematischer Form, im Fluge seiner Ideen dem gewönlichen Bewußtsein zu hoch. Er bedurfte eines Kommentators, welcher seine Philosophie, in die Fesseln des Systems geschlagen, dem Volksverstande anpaßte und ihre Gedanken in allgemeine Zirkulation setzte, womit zugleich eine Verblassung und Vernüchterung derselben gegeben war. Nach einem letzten Aufflammen des theologischen Zornes hat die protestantische Theologie diesem popularisirten Systeme sich mit Begeisterung in die Arme geworfen. Protestantismus und Philosophie erkannten ihre Walverwandtschaft. Die Ehe zur linken Hand, die Mesalliance, wie sie zwei Jarhunderte hindurch zwischen beiden bestanden, wurde jetzt förmlich und in allen Stücken als legitime Vermälung anerkannt. Der Philosoph, welcher in dieser Richtung und mit diesem Erfolge seine Tätigkeit entfaltete, war Christian Wolff, ein Breslauer Gerbers-Son, schon vor seiner Geburt den Musen verlobt *). Er studirte in Jena Theologie und Mathematik, diese um ihrer Methode willen, und wurde Magister legens in Leipzig. Als ihm ein doppelter Ruf vorlag nach Halle und Gießen, zog er Halle vor (1706). Es begann seine akademische Blütezeit. Unter ungeheuerem Zulauf las er über Mathematik und Philosophie. Die Theologen, deren Hörsäle sich leerten, sahen durch die neue Philosophie ihr principium revelationis bedroht. Ein Zusammenstoß war unvermeidlich. Eine die moralische Weisheit (philosophia practica) der Chinesen (für welche die Berichte jesuitischer Missionare damals das Interesse geweckt hatten) preisende akademische Rede Wolffs raubte den Halleschen Theologen den Schlaf. Auch Thomasius entsetzte sich über die Torheit dieses neuen Confucianers. Die Theologen reichten gegen Wolff, der den Leuten bloß Dubia in den Kopf setze, eine Klage bei Hofe ein, welche die prästabilirte Harmonie als ein neues Fatum hinstellte. Der König fragte im Tabakskollegium

*) Biographieen von Goetten im „Gelehrten Europa" II, 692; Baumeister [Leipzig 1739]; Gottsched [Halle 1755]; Büsching in Beiträgen zu der Lebensgeschichte gel. Männer, I, 1; F. W. Kluge [Breslau 1831]; H. Wuttke [Wolffs eigene Lebensbeschreibung, Leipzig 1841].

seinen Hofnarren Paul Gundling nach dem Sinne dieser Lehre. Der antwortete, von seinem Halleschen Bruder gestimmt: wenn einige große Grenadiere in Potsdam durchgingen, so könnten sie nach des Professor Wolffs Meinung nicht gestraft werden, weil das unvermeidliche Verhängnis es wollte, dass sie durchgingen. Das hieß den Soldatenkönig bei seiner schwachen Seite fassen. Eine Kabinetsordre vom 8. Nov. 1723 bedeutete Wolff, binnen 48 Stunden die Stadt Halle und alle königlichen Lande zu räumen bei Strafe des Stranges*). Zu gleicher Zeit wurde der Wolffianer Gabriel Fischer aus Königsberg verbannt. Eine zweite Kabinetsordre verpönte atheistische Bücher bei lebenslänglicher Karrenstrafe; wer über Wolffs philosophische Schriften lesen würde, sollte in eine Strafe von 100 Speziesdukaten genommen werden. Diese Gewaltmaßregel war selbst den Theologen zu stark, Einem von ihnen verging der Schlaf und aller Appetit zum Essen drei Tage lang. Wolffs Schicksal erweckte allgemeine Teilnahme, glänzende Anträge wurden ihm gemacht. Die hessische Regierung setzte gegen das Professorentum seine Anstellung in Marburg durch. In Berlin selbst fand er einen einflussreichen Gönner an Probst Reinbeck, welcher die Stimmung allmählich umwandelte. Eine königliche Kommission erklärte die Wolffsche Philosophie von den ihr zugemessenen Irrtümern frei, eine Kabinetsordre desselben Königs, der den Philosophen entsetzt hatte, befahl das Studium seiner Schriften den Kandidaten des Predigtamtes. Er hätte ihn selbst gern wider gehabt, am liebsten nach Frankfurt, denn das sei reich, da könne er an Besoldung kriegen, was er wolle. In Marburg fülte sich Wolff seit dem Tode des Landgrafen Karl nicht mehr heimisch, er werde sich hier, so klagt er, noch zu Tode arbeiten müssen**). Seine Zurückberufung nach Halle war die erste Großtat Friedrichs II. Wolffs Einzug in Halle (6. Dezember 1740) war glänzend wie die Huldigung eines Königs. Vor seiner vierspännigen Karosse ritten 50 Studenten und vor den Studenten 6 blasende Postillons. Alle Ehren, die nur einem Gelehrten zu teil werden können, sind auf sein Haupt gehäuft worden. Er wurde in den Reichsfreiherrenstand erhoben und mit der Kanzlerwürde betraut, 7 Universitäten hatten ihn begehrt, 4 ihn zu ihrem Mitglied ernannt. Er war der gefeiertste Universitätslehrer seiner Zeit. Dennoch erfüllte er die gespannten Erwartungen nicht, welche sich an seine Widerkehr knüpften. Es machte gleich einen widrigen Eindruck, dass er in seinem ersten Programm erklärte, er würde sich weniger den mündlichen Lehrvorträgen, sondern seinen Schriften widmen, um als professor generis humani mehr Nutzen zu stiften. Im Alter verstimmt, ist er im Jare 1754 gestorben, die Klage des Confucius auf den Lippen: doctrina mea contemnitur. Wolff war ein sehr prosaischer Philosoph, ganz one die Genialität und die polita humanitas eines Leibniz, eine phlegmatische Natur, der es gelang, viele und dicke Bücher in die Welt zu senden. Jedes Jar brachte von ihm etwas neues, nur das Jar 1714 macht eine Ausnahme, woraus sein alter Biograph den voreiligen Schluss zieht, es möge in selbiges Jar seine Verheiratung gefallen sein. Die Dickleibigkeit seiner Bücher entschuldigten begeisterte Anhänger damit: Werke, die der Dauer der Welt trotzen sollten, dürften nicht, wie Nürnbergerarbeit, unter einem Mückenflügel Raum haben.

Wolff war kein schaffender, sondern ein kommentirender, fleißig ordnender Geist. Materiell ist er abhängig von Leibniz, obwol seinem philosophischen Selbstgefül die Behauptung dieser Abhängigkeit ebenso zuwider war, als die von Bilfinger aufgebrachte Bezeichnung Philosophia Leibnitio-Wolffiana. Formell war sein Vorläufer der große Messkünstler Walther v. Tschirnhaus († 1708), der in seiner Medicina mentis, als einer Algebra der Philosophie, durch mathematische

---

*) Über Wolffs Vertreibung aus Halle berichten K. Erdmann, Die Aufklärung des 18. und 19. Jarhunderts (Leipzig 1849), S. 333, und E. Zeller in den preußischen Jahrbüchern 1862, S. 47.

**) J. Cäsar, Chr. Wolff in Marburg, Marb. 1879.

Prozedur die Auffindung der Warheit lehrte *). Wolff hatte Theologie und Mathematik studirt: er wollte gern jener die unwidersprechliche Gewissheit von dieser geben, die Theologie so zwingend machen wie die Mathematik, ut non haberent homines profani, quod contra religionem naturalem ac veram morum honestatem objicerent. Nachmals dehnte er die mathematische Methode auf die ganze Philosophie aus. Alles wird in die Form der Demonstration gelegt. Alles wird deutlich erklärt, gründlich erwiesen und eine Warheit mit der anderen beständig verknüpft. Treten wir nun ein in den prächtigen und regelmäßigen Palast, welchen Wolff zum Nutzen des menschlichen Geschlechts auferbaut hat. Weltweisheit ist ihm die Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind, oder die Wissenschaft vom Möglichen als solchem. Was ist möglich? Tschirnhaus hatte geantwortet: quod concipi potest. Wolff erklärte das concipere durch cogitationes se mutuo ponentes, d. h. möglich ist das Widerspruchslose. Also Gegenstand der Philosophie ist das Mögliche, d. h. das one Widerspruch Denkbare. Die logische Denkbarkeit wird nun von Wolff one weiteres mit der wirklichen Wesenheit der Dinge identisch genommen. Essentia entis possibilitate eius intrinseca absolvitur. Diese Philosophie meint die Wirklichkeit zu begreifen, wenn sie dieselbe zu einer vorgestellten Möglichkeit macht. Das eigentliche System Wolffs, dem die Logik als Propädeutik vorausgeht, umfasst nach seiner theoretischen oder metaphysischen Seite die Ontologie, d. h. die Lehre vom Wesen der Dinge im allgemeinen, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie. In der letzteren werden Welt und Seele als zufällig beschrieben, sie müssen sonach den zureichenden Grund ihrer Existenz außer sich haben in einem absoluten Wesen (Ens a se), welches den Grund seiner Existenz in sich hat. Das ist das argumentum venerabile a contingentia mundi, quod rigorem demonstrationis prae ceteris optime sustinet. Aus dem Begriffe Gottes als des selbständigen Wesens, darin der Grund von der Zufälligkeit der Welt zu finden, folgen seine Eigenschaften. Es müssen nämlich Gott alle diejenigen Eigenschaften beigelegt werden, welche erforderlich waren, dass die Welt, welche ist, wirklich wurde. Fasst man dies alles zusammen, so kann Gott bestimmt werden als das allervollkommenste Wesen, welches alle kompossiblen Realitäten im absolut höchsten Grade in sich vereinigt. Diese rationale Theologie will der offenbarten Warheit nicht widersprechen. „Daraus, dass man Etwas nicht aus der Vernunft demonstriren kann, folgt nicht, man müsse es leugnen". Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung wird zugegeben, aber sie darf nur offenbaren, was dem Menschen zu wissen höchst nötig ist, darf keine Widersprüche gegen Gottes Eigenschaften oder gegen notwendige Vernunftwarheiten enthalten, den Menschen nicht zu solchem Tun und Lassen verbinden, welches dem Gesetze der Natur zuwiderläuft, nicht das offenbaren, wozu man auf natürlichem Wege gelangen kann, nicht mehr Worte brauchen, als nötig sind, und diese Worte selbst müssen verständlich sein, die Art der Offenbarung muss die Kräfte der Natur so viel als möglich beibehalten haben, ihre ganze Einrichtung mit den Regeln der allgemeinen Sprach- und Redekunst übereinkommen **). Wer die Offenbarung unter solche Kontrole stellen kann, der ist ein verschämter Leugner derselben. Wolff gibt auch die innere Möglichkeit der Wunder zu. Aber eine Welt, wo Wunderwerke geschehen, ist bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes, daher ist eine Welt, wo die Wunder sehr sparsam sind, höher zu achten, als wo sie häufig sind. Die Frage nach der Wirklichkeit der Wunder zu beantworten, wäre ein Eingriff der Weltweisheit in die geoffenbarte Gottesgelahrtheit. So war ihm als Philosophen auch die Trinitätslehre ein unbekanntes Wild, von dem die Jäger reden. Sein Hauptverdienst liegt aber auf dem Gebiete der praktischen Philosophie. Nicht allein weil Leibniz hier seinem Nachfolger den freiesten Spielraum gelassen hatte,

*) A. Kunze, Lebensbeschr. des Ehrenfried Walther v. Tschirnhaus und Würdigung seiner Verdienste [Neues Lausitzer Magazin B. 43].

**) Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele, 3. Aufl., Halle 1725, S. 623.

sondern weil das praktische Moment am meisten dem Charakter dieser Philosophie der Nützlichkeit entspricht. Ihre Tendenz geht auf menschliche Glückseligkeit. Diese wird durch die praktische Philosophie, als eigentliche scientia felicitatis, mehr gefördert, als durch die theoretische, welche dem Menschen nur nützt, indem sie den Verstand aufklärt. Die praktische Philosophie mit dem Zwecke, den Willen zum Guten zu lenken, zerfällt in: Ethik, welche den Menschen als Menschen, wiefern er sui iuris ist, betrachtet und das Prinzip aufstellt, dass man tun soll, was die Vollkommenheit des Menschen befördert, hingegen unterlassen, was ihr entgegen ist; Politik, welche die Handlungen des Menschen als Glied eines States, Ökonomik als Mitglied einer kleineren Genossenschaft regelt. Das Naturrecht, worin er Pufendorfs Meinung, dass vor dem Gesetz keine Handlung gut oder böse sei, samt Pufendorfs Vermischung des Naturrechts mit der Ethik angenommen hat, hat bei ihm eine schwankende Stellung.

Wolffs Philosophie ist nachmals sehr herabgesetzt worden. Michelet redet von der Bornirtheit des Wolffschen Räsonnements. Seinem Zeitalter war er der Philosoph. Kant nannte ihn den größten unter den dogmatischen Philosophen. Allerdings, Wolff ist der Philosoph des gewönlichen Menschenverstandes. Indem er auch das Gewönlichste, wie das Pudern der Hare, in den Bereich seiner philosophischen Arbeit zieht, wird er trivial, und indem er auch das Bekannteste in die Form von Definitionen, Axiomen und Theoremen legt, wird er pedantisch und abgeschmackt. Aber er hat, zuerst deutsch philosophirend, Deutschland eine eigene Philosophie gegeben, er hat zuerst versucht, die gesamte Wirklichkeit in das denkende Bewusstsein aufzunehmen und, wie Hegel sagt, den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigentum zu machen; seine Philosophie hat für Deutschland den französischen Materialismus verhütet und der englischen Freidenkerei, so behauptet Wolff selbst, einen festen Damm entgegengestellt. Daher sahen Viele in der Verbreitung dieser Philosophie eine Gewissenspflicht. In allen Wissenschaften standen Wolffianer auf. Es ging eine Sucht durch jenes Zeitalter, alles nach scientifischer Methode zuzurichten und die klarsten Dinge noch klarer zu machen (pruritus definiendi). Man heilte, dichtete, predigte, katechisirte Wolffisch. Es erschienen hebräische Grammatiken und Accentlehren nach mathematischer Methode. Auf der Kanzel wurden Gebete an die allervollkommenste Monade gerichtet und der Satz vom zureichenden Grunde erläutert. Kaum kann eine andere Philosophie einer solchen Menge Anhänger sich rühmen. Nicht allein durch ganz Europa, bis nach Batavia und Neuholland hin, wie Gottsched rühmte, standen Wolffianer auf. Wolffs Metaphysik galt ihnen als das beste Buch nach der Bibel, die ganze Litteratur des Zeitalters wurde eingeteilt in Wolffsche und in Nichtwolffsche, ganze Vereine (die Alethophilen in Berlin) gaben sich das Wort darauf, nichts für war zu halten one hinreichenden Grund.

Der Beifall, den die Wolffsche Philosophie erhielt, hat auch eine weit verzweigte Opposition wach gerufen. Bis zum Jare 1740 waren über 70 litterarische Gegner aufgetreten. Noch 1739 wird in Wittenberg angefragt, ob ein Kandidat, der Wolffs Schriften studire, nicht vom Predigtamte auszuschließen sei. Der Gegensatz der protestantischen Theologie gegen Wolff war nicht bloß ein persönlich bedingter, sondern ein sachlich notwendiger. Der Pietismus in seiner Gefülsmäßigkeit und bei seinem ängstlich beschränkten Geiste musste seinen natürlichen Feind erkennen in der nüchternen Mathematik dieser Philosophie, wie A. H. Francke es aussprach: er könne keinen zu einem Christen machen, der den Euclidem studire. Darin sind beide verwandt, dass beide eine Befreiung der Subjektivität sind, aber der Pietismus hatte nur das religiöse, nicht das rationale Subjekt frei machen wollen und reagirte, darauf beschränkt, gegen einen weiteren Fortschritt, durch den er selbst bedroht war. „Das von Wolff angezündete philosophische Licht störte diese Männer in dem Schatten der mystischen Dunkelheit“. In Halle, dem Sitze des Pietismus und der Geburtsstätte der Wolffschen Philosophie, trafen beide am heftigsten aufeinander. Studiosi theologiae, klagten die Halleschen Theologen, vorher gottergebenen Gemüts, seien durch die lectiones Wolffianas ganz aus der Art geschlagen und Verächter aller guten Ordnung, auch

Gottes und seines Wortes geworden, hätten einen Ekel an Lesung geistreicher Bücher bezeuget, insonderheit gegen Arndts wares Christentum, dass einige davon auch wol in specie gesagt, das 4. Buch halte nur eine Bauernphilosophie in sich. Wolff sugillire bei aller Gelegenheit die theologos, insonderheit wenn er etwas recht verächtlich machen wolle, so nenne er's ein argumentum theologicum s. homileticum. Den Kampf gegen ihn fürte das Schwert der Pietisten Joachim Lange, ein grammatikalischer und armseliger Philosophus, vor dessen feindseliger Andacht Wolff aus Halle weichen musste. Wolff hat von ihm gesagt: auch Gott müsste seinen Prozess verlieren, wenn er Herrn D. Lange zum Advokaten hätte. Wolffs Rede über die Moral der Chinesen hatte Lange so verstanden, als ob Moralität mit Atheismus bestehen könne, wozu jener die Anmerkung macht: „Gewiss der famöse Atheist Spinoza ist ein viel ehrlicherer Mann gewesen, als Hr. D. Lange, und es fehlt demselben noch gar viel, ehe er sich mit dem Confucio vergleichen kann, ob der gleich nichts als die schlechten Funken eines natürlichen Lichts gehabt". Mit Lange stimmten seine Kollegen Breithaupt und Francke, der die Vertreibung des Philosophen als die Erhörung seines Gebetes pries. Der Eklektizismus des Thomasius konnte sich nicht in diesen Confucianer schicken, welcher die Philosophie nach mathematischen Grillen reformiren wolle, sie aber in der That rechtschaffen verhunze. Von Lange angestachelt und mit seinen Waffen klagte Buddeus gegen die neue Philosophie auf Atheismus, auf Umsturz aller Religion und Moralität. Wolff erhob sich ganz handfest gegen Hrn. D. Budden als einen einfältigen Schalk und Narrenphilosophen, und gegen die Missgeburten des verrückten Buddeanischen Gehirnes. Als nun für Buddeus sein Schwiegerson Joh. Georg Walch, aber anonym, in die Schranken trat, versuchte Wolff den Beweis, dass Buddeus diejenigen Meinungen, welche er bei ihm gefärlich finde, selbst hege, und entschuldigte die Heftigkeit seiner Polemik damit, dass er D. Budden nicht als einen Kontrovertenten, sondern als Verfolger, Ketzermacher und unbefugten Richter traktirt habe, der ihm um seine Ehre und zeitliches Glück habe bringen wollen. Noch andere Streitschriften folgten, bis Wolff die Kontroverse mit den Worten abschloss: „Gott bekehre die Lästerer, er vergebe es denen, die nicht wissen, was sie tun, und bessere die anderen, die mit Vorsatz das Gute hindern". Der Lykanthropie ward in Jena eine zeitlang Einhalt getan, die Studenten aber wollten der Hydra philomoriae Wolffianae nicht entsagen. In Gießen freute sich Rambach, als ein Wolffianer Zweifel gegen Wolffs Logik und Metaphysik veröffentlichte, dass dieses philosophische Reich gegen seine eigenen Eingeweide wüte. In Tübingen urteilte die theologische Fakultät (Pfaff und Weismann), dass in alle Wege die Einfürung dieser neuen, mit solcher Präsumtion und contemtu aliorum poussirten Philosophie auf Universitäten mehr Schaden als Nutzen bringe, weil das Studium philosophiae solchergestalt immer difficiler gemacht werde*). In Göttingen wünschte Mosheim, der bisherigen Spiegelfechtereien müde, dass Wolff einen Widersacher bekäme, der ihn aus dem Grund angreife. Die Orthodoxie mochte sich, schon aus Abneigung gegen den Pietismus und aus walverwandter Verständigkeit, mit dieser schematischen Philosophie eher befreunden, aber Weiterblickenden war es auch hier nicht verborgen, dass die Wolffsche Philosophie, angeblich eine Stütze der Orthodoxie, deren endlichen Ruin in sich schließe. Hatte doch Wolff selbst den Grundsatz aufgestellt: „ad rationem tanquam ad Lydium lapidem omnia debere examinari", und sein Schüler H. Köhler in Jena es ausgesprochen: „Die christliche Religion kann den zwei Hauptwarheiten des Lichts der Natur, nämlich dem principium contradictionis und rationis sufficientis, nicht zuwider sein". Die Religionsgeheimnisse der Vernunft preisgeben, hieß sie vernichten. Den orthodoxen Gegensatz vertrat Löscher. Dieser unermüdliche Kämpfer gegen das von England und Frankreich her in Deutschland eindringende Ärgernis hat, gegen

*) K. v. Weizsäcker, Lehre und Unterricht an der ev.-theolog. Fac. der Univ. Tübingen, Tüb. 1877, S. 102.

Wolff loszuschlagen, zehn Jare lang gezögert. Die methodische Geschlossenheit seiner Philosophie hatte für ihn etwas Imponirendes. Erst im Jare 1735 ruft er der philosophischen Jugend ein: quo ruitis? zu. Ein neuer Sturm komme durch die Philosophie über die Kirche, und ein gefärlicherer, als die früheren. Die cartesische Philosophie habe zuerst die Menschen lüstern und zweifelsüchtig gemacht. Mit der zunehmenden Verbreitung der Lehre vom Stillstand der Sonne habe die Achtung vor der hl. Schrift abgenommen. Die Versicherung der neuen Philosophie, sie wolle die geoffenbarte Warheit verteidigen, schließt die Unterwerfung dieser Warheit ein. Die geoffenbarte Religion kann one Geheimnisse nicht bestehen; der Wolffianismus will die Gehrimnisse mathematisch demonstriren. Man schnappt, wie der äsopische Hund, nach dem Schatten und läſst das Fleisch faren. Sein Determinismus zerstört Freiheit und Freudigkeit des Gebets. Ferro resecandum est hoc malum. Eine spätere Zeit wird das Schwert gegen die Religiosität wenden, die Raisonneurs werden die Religion mit Füßen treten. O wie grauet mir vor diesen heranrückenden bösen Zeiten! Quo ruimus? Mit den Theologen rasten die Freigeister Dippel und Edelmann gegen die einreißende Lykanthropie, jener, wie man sagte, um eigener Sicherung willen (se securum non fore in Germania, nisi Wolfium roderet). — Dem Wolffschen Systeme, als einer Zusammensetzung aus materialistischen und idealistischen Philosophemen, wurden von Lange nachfolgende Grundirrtümer beigemessen: 1) die Lehre von der prästabilirten Harmonie, welche den Menschen nach Leib und Seele zu einer gedoppelten Maschine mache, zu einem doppelten Rädlein in der großen Weltuhr, hebe Freiheit und moralische Verantwortlichkeit auf. Wolff erklärte die harmonia praestabilita für eine seinem Systeme unwesentliche Hypothese, die er als die warscheinlichere dem Systema influxus physici des Aristoteles und dem Systema causarum occasionalium s. assistentiae der Cartesianer nur zur Erklärung des commercium corporis et animae vorgezogen habe. Da diese Hypothese nur die Gemeinschaft des Leibes und der Seele erklären will, aber gar nichts mit dem Ursprung der Willensakte in der Seele zu tun hat, so ist es ungereimt, hier die Frage nach der Willensfreiheit einzumischen. Dagegen gründe sich Langes Moral auf bloßen Zwang. Durch Zwang sucht er die Studiosos Theologiae in Blindheit und in seinen Lektionen applausum zu erhalten, den er durch Erteilung der testimoniorum und beneficiorum ausübt. 2) Die falsche Beschreibung Gottes als Substantia, quae universa possibilia unico actu distincte sibi repraesentat, wonach Gott als ein Wesen erscheine, das sich Ideen von der Welt macht, sonst aber nichts weiter mit ihr zu tun hat, ein Gott, den auch ein Atheist bei seiner Atheisterei zugeben könne. Wolff entgegnet: mit dieser Definition werde die Schöpfung dieser Welt durch Gott nicht etwa geleugnet, sondern begründet und ermöglicht, da in Gott der Grund zur Existenz gerade dieser Welt gar nicht zu finden wäre, wenn er nicht alle möglichen Welten auf einmal übersehen und die gegenwärtige als die beste erkannt hätte. Übrigens gehöre eine schlechte Definition vor das Forum der Logik, nicht der Inquisition. Aber D. Lange pflege seine Worte anzufüren, wie der Teufel die Schrift. 3) Daſs Wolff die Welt den Atheis zu nicht geringem Frohlocken für ewig erkläre. Dieser hatte nur gesagt, es sei ex principiis rationis schwer zu demonstriren, auch öffentlich noch von niemand erwiesen worden, daſs, die Existenz Gottes einmal nicht vorausgesetzt, die Welt einen Anfang genommen habe, und daraus wider die Atheisten ein Argument für die Existenz Gottes zu machen. 4) Bestreitung der gründlichsten und solidesten Argumente, so bisher zum Beweis der Existenz Gottes gebraucht worden. Wolff erklärte das für offenbare Verleumdung, er habe nur den Beweis aus der Zufälligkeit der Welt als den tüchtigsten, als eigentliche demonstratio, allen übrigen rationes probabiles vorgezogen. Soweit aber sei selbst die spanische Inquisition nicht gegangen, daſs sie jemand verketzern wollte wegen des Modus bei einer Beweisfürung. Als Lange das Wolffsche Argument obscur und verwickelt nannte, entgegnete Wolff: des Gegners Manier zu demonstriren, gefalle ihm auch nicht. 5) Die Behauptung, daſs nicht die Atheisterei selbst, nur ihr Miſsbrauch zu einem bösen Leben verleite. Wolff hatte damit

nur sagen wollen, dass selbst ein Atheist, wenn er gleich nicht zugeben will, dass ein Gott sei, doch wegen der intrinseca honestas actionum nicht wie ein Schwein leben und alle Ungerechtigkeit ausüben dürfe (s. J. Lange, Ausfürliche Recension der wider die Wolffsche Metaphysik auf 9 Universitäten edirten Schriften, Halle 1725). Wolffs Gegnern kam eine litterarische Erscheinung bequem, in welcher die argen Früchte seiner Philosophie unmittelbar zu Tage traten. Dies war das im ganzen römischen Reich verschrieene und mit reichsfiskalischer Aktion bedachte Wertheimer Bibelwerk*). Wolff und die Wolffianer haben, durch das allgemeine Ketzergeschrei erschreckt, diese neue Bibelversion schwächlich verleugnet oder doch nur als eine wurmstichige Frucht ihrer Philosophie gelten lassen.

Wolff hatte einen mirus inter suas demonstrationes et dogmata scripturae sacrae consensus behauptet, er hatte auf den augenscheinlichen Nutzen einer feinen demonstrativischen Verknüpfung der geoffenbarten Warheiten hingewiesen. Man würde die Theologie in ihrem Zusammenhange deutlicher als voll göttlicher Weisheit einsehen und dadurch nicht allein für sich vieles Vergnügen daran finden, sondern auch Anderen die Augen eröffnen, die, durch Vorurteile verblendet, deren Göttlichkeit nicht erkennen wollen. Manche vermochten nun diese schöne Harmonie von Vernunft und Offenbarung nicht einzusehen. Wie man früher von der heil. Schrift ein copernizare und cartesianizare ausgesagt habe, so jetzt ein leibnizianizare. Man trug Bedenken, die orthodoxe Dogmatik auf ein ihr inadäquates Fundament zu stellen. Aber andererseits sah diese Theologie ihren Untergang durch den hereinbrechenden Naturalismus vor Augen, wenn sie den Rettungsanker dieser warheits- und siegesgewissen Philosophie verschmähte. Mit dem Einzug der demonstrativischen Methode ging ein neues Leben, ein frischer Mut durch die Theologie. Furchtlos sah man dem Naturalismus ins Auge, und nie, so hieß es, seien die Häretiker besser eingetrieben worden, als durch die Wolffschen Grundsätze. Die heil. Schrift, als Quelle des dogmatischen Beweises, und die Schriftauslegung traten in den Hintergrund, die philosophische Argumentation an ihre Stelle. Denn one die Grundwarheiten der Vernunft könnten die Warheiten der heil. Schrift nicht einmal als Warheiten erkannt werden. Die Studirenden wollten nicht mehr lac ignorantiae bei den Professoren der Theologie einsaugen und Theologica traktiren ante Philosophica. Die offenbarten Dogmen wurden allesamt beibehalten, aber auf das Stativ der Wolffschen Philosophie gestellt, d. h. mit warscheinlichen Vernunftgründen zu erhärten gesucht. Der eigentliche Tummelplatz für die Masse war die Theologia naturalis und in dieser die Beweise für das Dasein Gottes. Wolff hatte gesagt: „Gott hat die Welt gemacht, um daraus sein unsichtbares Wesen, insonderheit seine Weisheit, Macht und Güte zu erkennen, und daher wäre es gut, wenn man sich in Erkenntnis der Natur hauptsächlich darauf legte, was zu diesem Zwecke diente“. Ameisenartig trugen seitdem die Pastoren, ihren naturwissenschaftlichen Lieblingsarbeiten ein theol. Kolorit verleihend, aus allen Naturreichen die Beweise für die Existenz eines allmächtigen, allweisen und gütigen Gottes zusammen, als des zureichenden Grundes, warum die Dinge vielmehr sind, als nicht sind, und warum sie vielmehr so und nicht anders sind. Alle Teile des menschlichen Körpers, alle möglichen Tiere, Pflanzen, Mineralien und Lufterscheinungen wurden zum Beweise herangezogen. Es erschienen Petino-, Ichthyo-, Akrido-, Testaceo-, Insekto-, Phyto-, Litho-, Hydro-, Pyro-, Astro-, Bronto-, Chiono-, Sismo-, Melitto-Theologieen, über Schnee und Regen, Berge und Steine, Schnaken und Mäuse wurden geistliche Be-

*) J. N. Sinnhold, Historie der verrufenen sog. Wertheimer Bibel, Erfurt 1739. Diese Sammelschrift besteht aber nicht aus 3 Heften mit 217 Seiten (Bd. XVI, S. 784), sondern aus 5 Heften mit 351 Seiten. G. A. Koellreutter, Die Wertheim. Bibelübersetzung und ihre Schicksale [Protestantische K.-Z. 1877, Nr. 31].

trachtungen und Lehrschulen geschrieben*), die Monstra und selbst die Dämonen zu Zeugen für Gottes Dasein aufgerufen. Diese andächtige Naturbetrachtung streifte nicht selten an das Komische. Aber es gehört unter die Zeichen jener Zeit, dass protestantische Prediger, statt die symbolischen Bücher zu lesen und mit allerlei Ketzern sich herumzuschlagen, lieber den Spuren des Ewigen nachgingen in der Kreatur. Das bedeutete den Verfall der offenbarten, das Vordringen der natürlichen Religion.

Unter den neuen philosophischen Christen, die einen Ekel vor dem Manna hatten, nahm eine bevorzugte Stellung der durch gute und böse Gerüchte gegangene Magister Jakob Carpov († 1768) in Jena ein, der gern die ganze Welt zu Wolffianern gemacht hätte und dem Wolff selbst bezeugte, er verstehe seine Philosophie wol, sei nur in Methodo nicht genug geübt, weil er keine Mathematik studirt habe. Er war der erste, welcher ein System der ganzen Theologie in algebraischem und mathematischem Gewande herausgab, womit er das Licht, so die Menschen zum ewigen Leben erleuchten soll, gar geschickt zu putzen vermeinte, dass es noch viel heller scheine als bisher. Die Orthodoxen, welche die große Diana der Wolffianer nicht anbeten wollten, fragten zweifelnd, ob man nicht unvermerkt durch diese Lehrart von der Einfalt und Lauterkeit des göttlichen Wortes abkomme und zum Philosophiren in göttlichen Dingen angewönt werde. Weil er daneben die Untrüglichkeit der heiligen Schrift behauptete und überhaupt keinen Finger breit vom alten Lehrbegriff abwich, urteilten strengere Wolffianer: er schmeichle den Orthodoxen allzu stark. Er hat allerdings nur einen untergeordneten Vernunftgebrauch statuirt Das Mysterium ist ihm eine veritas supra rationem. Die Vernunft nach ihrem organischen Gebrauch dient zur geschickten Ableitung der Mysterien aus der Schrift, nach ihrem materiellen, um die vermittelnden Gedanken auszudrücken. Die gesunde Vernunft ist daher nicht Richterin über die veritas mysteriorum, wol aber über die falsitas. Quod repugnans est, verum mysterium esse nequit. Carpov musste ob iniquam Facultatis theologicae Jenensis insectationem und weil er eine berüchtigte Weibsperson, von den Studenten M. Carpov's Ontologie genannt, als Haushälterin zu sich genommen hatte, aus Jena entweichen, aber der Herzog Ernst August verlieh ihm das Rektorat am Gymnasium illustre in Weimar und ein gedrucktes Diplom, mit der Freiheit, nach akademischem Gebrauch in Weimar Collegia zu halten**). Neben ihm war der Magister legens in Jena, Joachim Georg Darjes († 1791 als Ordinarius der Juristenfakultät zu Frankfurt a. d. O.) ein so eingefleischter Wolffianer, dass er Jeden, welcher ihm etwas wider die Wolffischen Lehrsätze sagte, für seinen Feind und für einen Menschen von blödem Verstande hielt. Über einen philosophischen Traktat von ihm (Tractatus philos. in quo pluralitas personarum in deitate, qua omnes conditiones, ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstratur, Leovardiae 1735), worin Behauptungen der Art aufgestellt werden, dass trinitas in se gar kein Mysterium sei, die actiones Dei ad intra gehörten teils in die theologia naturalis, teils in die Psychologie, die drei Personen, es wären aber auch vier und mehr möglich, seien drei essentiae relativae, wie der Mensch deren zwei, Verstand und Willen, habe, erhob sich ein großer Lärm. Die theologische Fakultät in Jena fand darin 22 Irrtümer, welche Darjes, den sein Lehrer Carpov bei dieser Arbeit nicht unterstützt haben wollte, als βδελύγματα puriori doctrinae adversa abschwören

---

*) Die betreffende Litteratur ist aufgefürt bei J. G. Walch, Biblioth. theolog. I, 697, und in Zellers Theolog. Jahrbb. 1843, S. 390.

**) Carpov's Hauptwerke: Revelatum SS. Trinitatis mysterium, methodo demonstrativa propositum et ab obiectionibus variis vindicatum, Jen. 1735 und Oeconomia salutis N. T. seu Theologia revelata dogmatica, methodo scientifica adornata, 4 T., 1737–65. Biographieen in Moser's Beitrag zu einem Lexico der jetztlebenden Theologen S. 140—142; und in Strodtmann's N. gel. Europa, Th. 2, S. 448—520. — J. G. G. Schwabe, Commentarii de Schola Vinariensi, Vinar. 1816, p. 31. — Burckhardt in der A. D. Biogr. IV, 8.

mußte. (Facultatis theologicae Jenensis theses orthodoxae, erroribus tractatus philosophici, in quo pluralitas personarum in Deitate, qua omnes conditiones, ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstratur, oppositae, ab auctore dicti tract. iam ante privatim subscriptae, iam vero ad tollendum, quod publice datum fuit, scandalum ab eodem editae, Jen. 1735). Späterhin hat Darjes, im scharfen Gegensatz zum Wolff'schen Determinismus der Popularphilosophie verfallen, unter den Schmähungen einer geschäftigen Eifersucht, das Streben nach Glückseligkeit als das Ziel der Weltweisheit bezeichnet und als ihre Pflicht, öfters an Gott zu denken, welcher die Quelle der warhaften und zugleich fortdauernden Glückseligkeit ist *). Der eigentliche Repräsentant einer Koalition der Theologie und eines gemäßigten Wolffianismus in Jena war Johann Peter Reusch († 1758), ein Gottesgelehrter, vor dem der Naturalist flüchtig ward, der Freigeist zitterte, der Aberglaube die Waffen streckte. Er hat Baier's Kompendium mit einer Brühe Wolff'scher Demonstrationen übergossen. Sein eigenes dogmatisches System, von den Zeitgenossen als eine Vormauer der christlichen Religion gepriesen, ist begründet auf das Prinzip der Glückseligkeit, welche, um wahr und dauernd zu sein, die Religion postulirt. Die natürliche Religion, weil sie ein Requisit zur Glückseligkeit, die Versönung des Menschen mit Gott, nicht gewärt, leitet zur religio revelata. Unter allen offenbarten Religionen besitzt allein die christliche die volle Sufficienz zur Glückseligkeit. Sein Verhältnis zu den geoffenbarten Warheiten bestimmt er, wie Carpov, negativ: non repugnare queunt ea, quae in revelatione prostant, sibi ipsis aut aliis veritatibus, quas naturaliter cognoscimus. Demgemäß und gegenüber den Freidenkern und Religionsspöttern macht er überall die rationelle Begreiflichkeit der christlichen Dogmen geltend. Vom Mysterium der Trinität im besonderen meint er: intelligi et concipi potest aliquatenus, non item comprehendi. Er hat dasselbe psychologisch nach dem menschlichen Willens- und Vorstellungsvermögen zu erläutern gesucht. Wie dieses drei Grade hat, deren erster alle Möglichkeiten in sich faßt, der zweite diese Möglichkeiten in bestimmter Ordnung, wärend der dritte Grad eine Möglichkeit als die beste wält, so sind drei solche Akte auch im göttlichen Wesen, hier aber simultan und substantiell **). Reusch berief sich, als auf seinen Vorgänger, auf Israel Gottlieb Canz († 1753), Professor und Ephorus am Stift zu Tübingen, der, indem er die Wolff'sche Philosophie widerlegen wollte, zum Wolffianer wurde. Sein Werk: Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in Theologia (1728), in Tübingen verboten, baute zuerst der Wolff'schen Philosophie den Weg in die Theologie, also daß sie auch in Tübingen Schutz fand. Die von Gott vermittelst der Vernunft vorgelegte Warheit der unmittelbar offenbarten Lehre unterordnen, nehme sich, meint er, gerade so aus, als wollte Jemand das Wasser, welches wir mit unserem Fleiß aus der Erde graben, einen Knecht des Regenwassers nennen, welches Gott, one unser Zutun, unmittelbar vom Himmel fallen läßt. Unsere tägliche Narung soll uns nicht geringer scheinen, als das unmittelbar vom Himmel gefallene Manna. Von den Personen in der Trinität hat er die erste als die ratio von Allem, die zweite als Hersteller der gestörten Weltharmonie, die dritte als die das Gute aktuell erteilende Liebe beschrieben. Widerholt auf den rezipirten typus doctrinae verwiesen, hat er vor Gottes Angesicht bezeugt, er wolle das nicht geschrieben haben, was in seinen Büchern der hl. Schrift und den Glaubensbüchern der evan-

---

*) K. R. Hausen, Darjes als akademischer Lehrer geschildert, Frankf. 1791. — Herrmann, Gedächtnißrede von den vornehmsten Lebensumständen des geh. Rathes Darjes, Frankf. 1791. — Schlichtegroll's Nekrolog auf das Jahr 1792, Bd. 2, S. 279—310. — Denkwürdigkeiten aus dem Leben ausgezeichneter Teutschen des 18. Jarhunderts, S. 317—320. — Richter in der A. D. Biogr. IV, 758.

**) Reusch's Hauptwerk: Introductio in Theologiam revelatam, qua dogmatum Christianae religionis concordia cum veritatibus naturaliter cognitis in luce ponuntur, Jen. 1744, 2. Aufl., 1762. Vgl. C. G. Müller, Einladung zu der feierlichen Gedächtnißrede zum Andenken an Hrn. J. P. Reusch, Jena 1758.

gelischen Kirche zuwider sei. Unbestrittener waren und von der Nachwelt anerkannt seine Verdienste um die theologische Moral *). Schon vor ihm war in der theologischen Fakultät zu Tübingen ein Quinquennium hindurch die Wolff'sche Philosophie vertreten gewesen durch den aus Petersburg heimgerufenen Georg Bernhard Bilfinger († 1750), der aber bereits 1735 vom Professor der Theologie zum wirklichen Geheimrat avancirte. Seine philosophischen Freunde nannten ihn das Vergnügen der Gelehrten, einen der gesundesten Nachfolger Wolffii; Spangenberg. der Herrnhuter, pries ihn als redlichen Mann, der viel mehr Realität habe, als manche seiner Tadler; Weismann schätzte sein Talent und beklagte seine Philosophie **). Durch Georg Heinrich Ribow († 1774), einen Mann von gravitätisch-scholastischem Ansehen, hat die schwülstige Begriffmacherei die Göttinger Kanzel eingenommen. Seine philosopischen Predigten waren gründlich, aber trocken und wegen des plötzlichen Überganges one Absatz von einem Periodus in den andern unangenehm zu hören. Als Professor der Philosophie hat er, seitdem er zu lesen angefangen, die Göttinger Theologen ganz aus dem Sattel geworfen, diese hingegen spannten den Bogen und wollten mit Herrn D. Langen sich vereinigen, diesen gottlosen Ketzer unter die Füße zu bringen, worüber er bei seinem Gönner Mosheim in recht kläglichen Figuren klagte. Er war aber ein bedächtiger Wolffianer, der den Beweis fürte, daſs die geoffenbarte Religion nicht könne aus der Vernunft erwiesen werden. Daher Wolff seinem Zeugnis, daſs Herr Ribow in seiner Philosophie wol versiret sei, den Anhang beifügte: „allein er agiret nun einen Theologum und Prediger" ***). Auch Johann Ernst Schubert († 1774) in Jena, Helmstädt und Greifswald, diente unter Wolff's Fane, aber so, daſs die spezifischen Sätze der Wolff'schen Philosophie bei ihm weniger hervortreten und ihm philosophische Definitionen für die Kanzel unangemessen erscheinen. Er hat über mancherlei Dogmen vernunft- und schriftmäßige Gedanken herausgegeben und war durch seine vierbändige Polemik vorteilhaft bekannt. Er getraute sich die Ewigkeit der Höllenstrafen aus der Vernunft zu erweisen, denn nur so erhelle die Notwendigkeit eines Mittlers, und beschrieb die Kraft des göttlichen Wortes als eine moralische, wofür ihn der Danziger Rektor Bertling einen Pajonisten nannte. Schubert antwortete mit dem Vorwurfe des Rathmannianismus. Auch er hat sich bitter über Lange beschwert, der aus Mücken Elephanten mache, die Schärfe der Beweise durch Schimpf- und Schmähreden ersetze †). Als ein Hauptwolffianer, obwol anfangs dem Wolff'schen Systeme fremd und auch späterhin nie ein Anhänger von der strikten Observanz, galt der hochangesehene und hochgeachtete Theologus Johann Gustav Reinbeck († 1741), Probst zu Cölln an der Spree. In seinen aus Montagspredigten entstandenen „Betrachtungen über die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen göttlichen Wahrheiten" (9 Theile, Berlin 1731 ff.; vom 5. Theile an bearbeitet von Canz) wollte er den heutigen Raisonneurs gegenüber zeigen, wie viel göttliche Warheiten der heiligen Schrift auch aus vernünftigen Gründen hergeleitet werden könnten. So fand er die Trinität möglich, weil das höchste Gut sich gern mitteilt. Die besondere List und Klugheit der Paradiesesschlange war ihm nicht auffallend, da wir von unseren hiesigen Schlangen ebenso wenig einen Schluſs auf alle Schlangen machen dürfen, als von einem dummen Bauernhunde auf jeglichen

*) Moser, Beitrag zu einem Lexico der Theologen, S. 138—140. — Bök, Gesch. der Universität Tübingen, S. 169—171. — A. Richter in der A. D. Biogr. III, 768.

**) W. G. Tafinger, Leichenrede über den hochbetraurenden Todesfall des großen Philosophen, gründlichen Theologen und vortrefflichen Staatsminister G. B. Bilfinger's, Stuttgart 1750. Erlang. gel. Zeitung, Jahrg. 1750. Beitr. S. 701—704. J. Hartmann in der A. D. Biogr. II, 634.

***) Moser a. a. O. S. 880—883. — Strodtmann, Geschichte jetztlebender Gelehrten, Th. 10, S. 371—395. — Pütter, Gelehrtengesch. der Universität zu Göttingen, Th. 1, S. 77 ff., Th. 2, S. 27.

†) J. G. P. Möller, Rede beim Sarge des Hrn. Oberkirchenraths J. E. Schubert, Greifsw. 1774. Acta hist. eccles. nostri temp. I, 967—996.

Hund. Dieses Chef d'oeuvre, welches zuerst im Damme der Vorurteile ein kleines Loch machte, auf königlichen Befehl für alle preußischen Kirchen angeschafft, wurde gerühmt wegen seines kettengleichen Zusammenhangs und wegen der tieferen Einschauung in die Abgründe der göttlichen Vollkommenheiten. „Warum" — fragt begeistert ein Wolffianer — „erblasset die Lasterfeder unserer Gegner vor dem Geiste des großen Herrn Dr. Reinbeckens, wenn er ihnen die Richtigkeit der Augsburgischen Konfession mit den schärfsten Beweisen vorleget?" Dagegen hielt der sächsische Oberhofprediger B. W. Marperger († 1746) in einer anonymen Schrift ihm vor, daſs seine Augen umnebelt wären von dem finstern Grunde der neueren Philosophie, und sei er darum in verschiedene Grundirrtümer verfallen. Die traurige Erfarung habe gezeigt, daſs, wenn man die reine Lehre des Wortes Gottes mit den Meinungen der menschlichen betrüglichen Weltweisheit nur erst vermischet und unlauter gemacht, es hernach überaus bald dahin komme, daſs sie auch gar davon verdorben und vergiftet worden ist. Reinbeck in seiner Abfertigung erwiderte: „Bei mir gilt nichts als die Warheit und begehre ich keinen Irrtum zu verteidigen". Der Freigeist Edelmann urteilte: der Herr habe ihn mit einer doppelten sehr harten Plage heimgesucht, nämlich mit dem Wansinn der lutherischen Orthodoxie und mit den kräftigen Irrtümern der wolffianischen Philosophie, daher auf diesen armen Bruder Jes. 1, 5 passe *). Die Wolff'sche Philosophie mit Pietismus und Orthodoxie strebte zu versönen Siegmund Jakob Baumgarten in Halle († 1757), seiner Zeit das Orakel der Theologen **). Auch Christoph Andreas Büttner († 1774), Rektor in Stettin und Stralsund ***), und Johann Anton Trinius († 1784), Pastor zu Braunroda und Walbeck in der Grafschaft Mansfeld, der bekannte Verfasser des Freidenker-Lexikons (Leipzig 1759) †), waren Wolffianer. In ihre Reihe gehört endlich Hermann Sam. Reimarus, nachmals als Wolffenbüttler Fragmentist berüchtigt. Seine „Abhandlungen von den vornehmsten Warheiten der natürlichen Religion" (Hamb. 1754, 5. Aufl. 1781), entgegengesetzt den wüsten Menschen, welche nicht sowol das Christentum, als vielmehr alle natürliche Religion und Sittlichkeit verlachen, konnten auch steiforthodoxe Theologen nicht genug anpreisen. Er sei so weit von Edelmann's Gedichten entfernt, als der Himmel von der Hölle. In der reformirten Kirche trat als Wolffianer hervor Johann Friedrich Stapfer († 1775), Professor in Bern, bekannt als Dogmatiker, Moralist und Polemiker (Christliche Sittenlehre, 6 Theile, Zürich 1756—1766. Institutiones Theologiae polemicae universae, ordine scientifico dispositae, V Tomi, Turic. 1743—47). Der Pest des Deismus gegenüber hat er, fest überzeugt, daſs weder Leibniz noch Newton, weder Grotius noch Haller Deisten sein könnten, sehr viel auf die demonstrativische Methode (die in seiner Zeit schon anfing, außer Mode zu kommen) gehalten, nur müsse sie wirklich in überzeugender Deutlichkeit und natürlicher Verknüpfung bestehen und mehr auf die einzelnen Stücke (wie er z. B. die Trinitätslehre algebraisch erläutert hat), als auf das ganze System der Gottesgelahrtheit angewendet werden. Übrigens ist er schon so weit vorgeschritten, daſs er einen wesentlichen Glaubensunterschied zwischen den beiden protestantischen Konfessionen nicht mehr findet. Jeder soll Freiheit haben, ob er der Lehre von der allgemeinen oder von der besonderen Gnade Gottes beistimmen will. Eingehendere Äußerungen über dieses Lehrstück hinderte die Censur der theologischen Fakultäten zu Zürich und Bern. Daniel ††) Wyttenbach († 1779) in Bern und

---

*) Acta hist. eccles. VI, 85. — A. F. Büsching in seinen Beiträgen, I, 139. — G. v. Reinbeck, Leben J. G. Reinbeck's, Stuttg. 1842.

**) G. Frank in der A. D. Biogr. II, 213.

***) Cursus theologiae revelatae, Stettin 1746. — Häckermann in der A. D. Biogr. III, 659.

†) Schmersahl, Gesch. jetztleb. Gottesgelehrten, S. 383—390. — Dietmann, Kursächs. Priesterschaft, Bd. 2, S. 470 ff.

††) Nicht „David", wie Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik, Bd. III, S. 278 seinen Vornamen nennt.

Marburg benutzte die mathematische Methode, den Lehrbegriff seiner Kirche ebenso sehr gegen den Skeptizismus zu verteidigen als im Punkte von der Gnadenwal zu mildern (Tentamen theologiae dogmaticae methodo scientifica pertractatae, Vol. I—III, Bernae 1741—47) *). An ihn schloss Samuel Endemann († 1789) in Hanau und Marburg, das Dogma verdeutlichend und abschwächend, sich an (Institutiones theologiae dogmaticae, II Tom. Hannov. 1777. Institutiones theologiae moralis, II Tom. Francof. 1780) **). Heinrich Wilhelm Bernsau's († 1763 als Professor zu Franecker) Dogmatik begleitete Wolff selbst mit einer Vorrede (Theologia dogmatica, methodo scientifica pertractata. Cum praefatione Christiani Wolffii, universitatis Halensis Cancellarii, Hal. 1745. Sectio posterior de trinitate et decretis divinis, Lugd. Bat. 1747) ***). Jakob †) Christoph Beck († 1785) in Basel, den der konfessionelle Hader anekelte, stellte die natürliche Religion mit Nachdruck vor die offenbarte (Fundamenta theologiae naturalis et revelatae, Basil. 1757. Synopsis institutionum universae theologiae naturalis et revelatae, Basil. 1765) ††). Endlich ist unter den reformirten Wolffianern noch Eberhard Heinrich Daniel Stosch († 1781), Professor in Duisburg und Frankfurt an der Oder, bekannt als Dogmatiker, zu nennen (Introductio in Theologiam dogmaticam, Francof. 1778. Institutiones Theologiae dogmaticae, Francof. 1779) †††).

Litteratur: B. Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrh., Charlottenb. 1843, I, 237. — K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh., Leipzig 1858, II, 402. — Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrh., 3 Thle., Braunschw. 1856—62, III, 212. — C. G. Ludovici, Historie der wolf. Philosophie, 3 Thle., Leipzig 1737. — Derselbe, Neueste Merkwürdigkeiten der Leibn.-Wolf. Philosophie, Leipzig 1738. — Derselbe, Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der Wolf. Philos., 2 Thle., Leipzig 1737. — G. V. Hartmann, Hist. der Leibniz-Wolf'schen Philosophie, Frankfurt u. Leipzig 1737. — Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, VIII, 28. — Planck, Geschichte der protest. Theologie von der Concordienformel bis in die Mitte des 18. Jahrh., S. 253. — Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik, III, 110. 160. — Tholuck, Gesch. des Rationalismus, Berlin 1865, I, 119. — Vgl. außerdem die Geschichten der Philosophie von Ritter (XII, 515), Erdmann (II, 2, 249), Zeller, Thilo, und die Geschichten der prot. Theologie von G. Frank (II, 384) und J. A. Dorner. **G. Frank.**

Wolfgang, Bischof von Regensburg 973—994. Der erste Biograph Wolfgangs war ein fränkischer Zeitgenosse des bairischen Bischofs, dessen Werk jedoch verloren gegangen ist; später handelte von ihm der Mönch Arnold von St. Emmeran in seinem Dialog de s. Emmerammo (im Auszug gedruckt M. G. Scr. IV, S. 545 ff.). Beide Werke, zugleich aber auch mündliche Nachrichten benützte der Mönch Othlo von St. Emmeran zu seiner vita S. Wolfkangi ep. (l. c. S. 521 ff.), der Hauptquelle für unsere Darstellung.

Wolfgang, geboren in der ersten Hälfte des 10. Jarhunderts, war der Son eines freien, mäßig begüterten Alamannen. Seine Bildung erhielt er im Kloster

---

*) M. C. Curtius, Memoria Dan. Wyttenbachii, Marb. 1779. — Joh. Chr. Bang, Elogium D. Dan. Wyttenbachii, Prof. Theol. nuper in Acad. Marburg. primarii. Bernae 1781.

**) Strieder, Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, Bd. 3, S. 342—346, Bd. 9, 371. — Wagenmann in der A. D. Biogr. VI, 105.

***) Vriemoet, Athenae Frisiacae p. 859. Neues gelehrtes Europa, Th. 20, S. 865 bis 871.

†) Nicht „Johann", wie Gaß a. a. O. schreibt.

††) Herzogii Athen. Raur. p 64—67. W. Vischer in der A. D. Biogr. II, 213.

†††) Neues gelehrtes Europa, Th. 9, S. 30—60. Lebensbeschreibungen jetztlebender Gottesgelehrten in den Preuß. Landen, Samml. 2, S. 1—8. — Saxii, Onomast. litter. VII, 139.

Reichenau. Für seinen Lebensgang wurde entscheidend, daſs sich zu gleicher Zeit mit ihm der Sprößling eines fränkischen Grafengeschlechtes, Namens Heinrich, in Reichenau befand. Die beiden Jünglinge schlossen eine innige Freundschaft, und Heinrich, dessen Bruder Poppo Bischof von Würzburg war (941—962), bestimmte Wolfgang mit ihm nach Würzburg zu gehen. Sie suchten hier die Unterweisung eines italienischen Magisters, Stefan, welchen Bischof Poppo zur Förderung der Studien in seine Bischofsstadt gezogen hatte. Doch ließ es die Gelehrteneifersucht des Italieners auf seinen talentvollen Schüler nicht zu einem fruchtbaren Verhältnisse kommen. Im Jare 956 erhielt Heinrich von Otto I. das Erzstift Trier; Wolfgang folgte ihm dorthin und übernahm die Leitung der Domschule, stieg auch bald zur Würde eines Decanus clericorum auf. Er bewärte in diesen Ämtern ebensosehr seine Lehrgabe als den Ernst seiner Gesinnung; da er an dem gleichgesinnten Bischof eine Stütze hatte, gelang es ihm, die ihm unterstellten Kleriker zur Beobachtung des kanonischen Lebens zu bestimmen. Allein der Tod Heinrichs (964) machte seinem Aufenthalte in Trier ein Ende; vergebens suchte Bruno von Köln ihn in seine Umgebung zu ziehen; er fürte einen längst gehegten Gedanken aus und trat in den Benediktinerorden ein. Unter den alamannischen Klöstern genoſs das Stift Einsiedeln besonderes Ansehen, seitdem Abt Gregor, ein geborener Engländer, die Strenge der Benediktinerregel erneuert hatte; dieses Kloster wälte Wolfgang. Auch hier machte sich bald sein angeborenes Talent zum Lehren bemerklich; mit Zustimmung des Abtes begann er zu unterrichten. Zu wichtigerer Tätigkeit fürten ihn die in Einsiedeln angeknüpften Beziehungen zu Ulrich von Augsburg. Der treffliche Bischof lernte Wolfgang schätzen und weihte ihn zum Priester, er mag es auch gewesen sein, der ihm den Gedanken einer Missionsreise nach Ungarn gab. Großen Erfolg hatte Wolfgang dabei nicht. Aber seine Tätigkeit machte den Bischof Pilgrim von Passau auf ihn aufmerksam, und dieser, scharfblickend wie er war, erkannte sofort seinen Wert und empfahl ihn Otto II. für den eben erledigten Bischofsstul von Regensburg. Nach dem Wunsch Otto's wurde er in Regensburg gewält, von dem Kaiser in Frankfurt bestätigt und von Erzbischof Friedrich von Salzburg in Regensburg konsekrirt.

Aus dem Scholastikus von Trier war einer der Großen des Reichs geworden. Wolfgang hat als solcher seine Pflicht getan; an der Spitze seines Heerbanns zog er mit Otto II. gegen Paris (978). Die Kaltblütigkeit, welche er auf dem Rückzuge in der bedenklichsten Lage bei dem Übergange über die Aisne bewies, blieb nicht unbemerkt. Als Heinrich der Zänker gegen Otto II. sich empörte, wuſste der Bischof Ungehorsam gegen den Kaiser zu vermeiden, one doch mit dem Herzog sich zu verfeinden; es ist sehr glaublich, daſs der Aufenthalt Wolfgangs im Salzkammergut, an den der Name eines der schönsten Seen dieser Gebirgslandschaft erinnert, in diese Zeit fällt; man möchte vermuten, daſs er nicht freiwillig war. Doch in erster Linie war Wolfgang Bischof; unermüdlich visitirte er seinen Sprengel, auf die Lehre wie auf das Leben und die Amtsverwaltung seiner Diözesangeistlichkeit richtete er sein Augenmerk. Die Kanoniker an der Kathedrale gewönte er wider an das unter seinem Vorgänger Michael außer Übung gekommene gemeinsame Leben. Daſs er auch auf die Bildung der jüngeren Kleriker eifrig bedacht war, ist bei ihm, dem geborenen Lehrer, selbstverständlich. Obgleich ihm die Gabe natürlicher Beredsamkeit abging (c. 28: erat impeditioris linguae), predigte er regelmäßig und sein Biograph kann nicht Worte genug finden, den Eindruck zu schildern, den seine einfachen Reden (c. 19: simplex et optimum genus locutionis) machten. Dem Klosterwesen widmete er auch als Bischof die lebhafteste Teilnahme. Seit der Gründung des Bistums waren stets die Bischöfe von Regensburg zugleich Äbte von St. Emmeran gewesen. Wolfgang war der Überzeugung, daſs diese Verbindung das Kloster schädige und löste sie auf; in St. Maximin in Trier befand sich ein gewisser Ramuold, mit dem Wolfgang einstmals zusammengearbeitet hatte; ihn machte er zuerst zum Propste, bald darnach zum Abte von St. Emmeran; zugleich sorgte er für eine solche Teilung der Güter, daſs es den Mönchen an nichts gebrach. Neben

St. Emmeran gab es in Regensburg die beiden Klöster Ober- und Niedermünster, beide für Nonnen. Zucht und Ordnung standen in denselben nicht auf der höchsten Stufe. Wolfgang besserte so viel es ihm möglich war; aber es gelang ihm nicht so wie er wünschte; er gründete deshalb ein drittes Nonnenkloster St. Paul. Erst später brachte er mit Unterstützung Heinrichs des Zänkers die Reform der älteren Klöster zu Stande. Am folgenreichsten war Wolfgangs Zustimmung zur Gründung des Bistums Prag, er erteilte sie im Widerspruch mit seiner Umgebung lediglich in der Überzeugung, dass die kirchliche Versorgung Böhmens die Gründung eines eigenen Landesbistums fordere (974); die Tschechen hätten Ursache, das Andenken des deutschen Bischofs zu feiern, er hat durch die Lösung Böhmens aus dem Regensburger Diözesanverband ihre Nationalität gerettet.

Wolfgang starb auf einer Fart in die bairische Ostmark zu Pupping (oberhalb Linz) am 31. Oktober 994; sein Leichnam wurde nach Regensburg gebracht und in St. Emmeran beigesetzt. Die Verehrung des Volkes wusste bald von Wundern zu erzälen, welche an seinem Grabe geschahen. — Man darf Wolfgang zusammenstellen mit Männern wie Bruno von Köln und Ulrich von Augsburg, obgleich er beiden an Bedeutung nicht gleichkommt; wie sie, so betrachtete auch er die geistliche Seite des bischöflichen Amtes als die Hauptsache, wie sie arbeitete er treulich und eifrig an der Förderung der Frömmigkeit unter dem Volke, wie sie suchte er die Religiosität wie die Bildung des Klerus zu heben.

Hirsch, Jahrbb. d. d. R. unter Heinrich II., Bd. I, 1862, S. 112 ff.; Dümmler, Piligrim v. Passau, 1854, S. 26 f. 173 f. **Hauck.**

Wolleb, Johannes, einer der bedeutendsten reformirten Dogmatiker, ward geboren zu Basel am 30. November 1586, nicht (wie Jöcher's Gelehrtenlexikon will) von geringen Eltern, sondern als der Son eines Ratsherrn, Oswald Wolleb (Athenae Rauricae p. 40). Das Geschlecht stammte aus dem Kanton Uri, aber Oswald's Urgroßvater war im Jare 1444 mit dem Basler Bürgerrecht beschenkt worden. Johannes Wolleb machte in früher Jugend mit Eifer und Talent die gelehrte Schule zu Basel durch; er ging sodann zu dem Studium der Philosophie über, wo er den ersten Platz errang (et primam et secundam lauream obtinuit). Hierauf studirte er mit gleichem Fleiße Theologie, erhielt bereits in einem Lebensalter von 20 Jaren die Ordination, im Jare 1607 die Stelle eines städtischen Diakon, und 1611 die Pfarrei zu St. Elisabeth. Mit großer Treue in Predigt, Seelsorge und eigenem Wandel versah er dies Amt acht Jare lang; da er aber zugleich auch verschiedene Schriften, Proben seiner philosophisch-philologischen, sowie theologischen Gelehrsamkeit gegeben hatte, so wurde er am 21. Juli 1618, nach dem Tode des Joh. Jak. Grynäus († 30. August 1617), dessen Nachfolger als Pfarrer am Münster, und zugleich (am 23. Oktober 1618) Nachfolger des nur drei Jare älteren Prof. Dr. Seb. Beck (geb. 1583, gest. 1654) in der alttestamentlichen Professur. Um diese Professur in Ehren begleiten zu können und den akademischen Gesetzen zu genügen, erwarb er (am 30. Nov. 1619) durch Verteidigung seiner Inaugural-Dissertation de divina praedestinatione (ein Thema, welches ja gerade damals, zur Zeit der Dortrechter Synode, die Geister lebhaft beschäftigte) die theologische Doktorwürde. Beck (der Schüler des 1610 gestorbenen Polanus) war es, der ihn promovirte. Wenige Tage darauf wurde er in die Fakultät aufgenommen. Er schrieb außer einzelnen Dissertationen nur ein theologisches Werk, sein im Jare 1626 zu Basel erschienenes Compendium theologiae christianae, ein Büchlein von 273 Seiten Sedez, welches aber gerade durch seine meisterhafte Kürze und Concinnität und durch die klare äußere und innere Ordnung und vollendete Durchsichtigkeit, womit alle wesentlichen Fragen der Dogmatik unter Hinweglassung aller abstrusen Quästionen behandelt wurden, sofort großes Aufsehen erregte, und welches wirklich in der Entwickelung der reformirten Dogmatik eine Epoche bezeichnet. In Basel, sowie auf mehreren anderen reformirten Universitäten, wurde es den Vorlesungen über Dogmatik und Ethik zu Grunde gelegt; eine zweite Auflage erschien 1634 zu Basel, eine dritte 1638 zu Amsterdam; von Alexander Roß wurde es ins Englische übersetzt (Wol-

lebius christian divinity). Wolleb selbst erlebte diese weite und ruhmreiche Verbreitung seines Werkes nicht; er starb den 24. November 1629 im noch nicht vollendeten 43. Lebensjare an der Pest, mit Hinterlassung zweier, damals noch unmündiger Söne, Johann Jakob und Theodor, welche beide später Pfarrstellen in Basel bekleidet haben und im Jare 1667 beide ebenfalls an der Pest gestorben sind.

Welches nun die epochemachende Bedeutung von Wolleb's Compendium sei, dies ist noch zu erörtern. Der Wert desselben liegt gar nicht etwa nur in den oben erwänten formellen Vorzügen bündiger Kürze und durchsichtiger Klarheit, sondern vor Allem in der reifen Herausarbeitung der Begriffe und Lehrsätze selber, und in der glücklichen Ausscheidung des Dogmatisch-wertvollen aus der großen Masse des scholastischen Stoffes. Nicht leicht findet man bei Wolleb eine Distinktion, die nur scholastisch, d. h. der Sache äußerlich wäre; in jeder derselben tritt vielmehr eine im Gegenstande wirklich liegende Idee zu Tage. Es sind nicht willkürlich von außen herbeigeholte Kategorieen, mit denen er operirt; vielmehr dient ihm die logische und dialektische Form nur dazu, um das Objekt klar anzuschauen und klar darzustellen. Ich habe ihn ebendeshalb an einem anderen Orte den Lombarden der reformirten Scholastik genannt (christl. Dogmatik § 34). Wie der Lombarde nur die Kirchenväter und die ersten Anfänge der Scholastik vor sich hat, so hat Wolleb nur die Reformatoren und reformatorischen Dogmatiker (Zwingli, Calvin, Bullinger, Peter Martyr) und die ersten Anfänger scholastischer Behandlung (Szegedin und Polanus) zu Vorgängern. Wie der Lombarde sich im Gegensatze zu Albertus, Thomas von Aquino und Duns Scotus auf die deskriptive Scholastik, auf die bloße logische Exposition und Darstellung des gegebenen Stoffes beschränkt, so auch Wolleb; nur daſs der Stoff jenem durch die römische, diesem durch die nach Gottes Wort wider hergestellte Kirche gegeben war. Aber wie der Lombarde, so geht auch Wolleb nicht darauf aus, die Warheit dieses gegebenen Stoffes zu beweisen, weder durch Rekurs auf die Philosophie, noch durch solchen auf die heil. Schrift; denn nur bei strittigen Fragen bringt er in Anmerkungen kurze (allerdings aber sehr gute und bündige) Hinweisungen auf entscheidende Schriftstellen, doch one einen umfassenden Schriftbeweis zu füren, geschweige denn aus einer biblischen Theologie das kirchliche Dogma zu entwickeln. So steht Wolleb an der Spitze der reformirten Scholastik, wie der Lombarde an der der mittelalterlichen. Wol hat sich die Reihe der folgenden Scholastiker (Wendelin, Maccovius, Maresius, Waläus, Gomar, Amesius, Voetius u. s. w.) nicht so formell an ihn angeschlossen, daſs sie Kommentare über sein Kompendium geschrieben hätten, wie dies die mittelalterlichen Scholastiker in Betreff der Sententiae getan haben; aber wenn auch frei in der Anordnung des Stoffes verfarend, stehen sie doch in Hinsicht der einzelnen Thesen und Distinktionen auf Wolleb's Schultern und nehmen, was sein Geist und Scharfsinn in bündiger Kürze hingestellt hat, zum Ausgangspunkt ihrer weitergehenden und oft ins Abstruse sich verlaufenden Forschungen.

Das theologische Studium Wolleb's fiel nach dem oben Beigebrachten jedenfalls in die Zeit, als Polanus Professor in Basel war (1596—1610). Nur um so merkwürdiger ist die geistige Selbständigkeit, die er diesem seinem Lehrer gegenüber kundgibt. Polanus zeigt in dem Folianten seines Syntagma theol. bereits ganz die Neigung der späteren reformirten Scholastiker, sich bis in willkürliche und abstruse Fragen zu verirren; dabei ist die Anordnung des Stoffes eine höchst unbeholfene; von allem dem ist Wolleb das reine Gegenteil, abgesehen davon, daſs er auch in materieller Hinsicht im Einzelnen von Polanus völlig unabhängig ist, ja oft in den Ansichten und Entscheidungen von ihm abweicht, wovon ein Jeder schon bei flüchtiger Vergleichung beider Werke sich überzeugen kann.

Wärend Polan sogleich bei der Anordnung des Stoffes eine Menge von Außen hergebrachte Kategorieen künstlich und verwirrend anwendet *), so hat da-

*) Theologia est 1) vera, 2) falsa. Die falsa ist wider 1) ethnicorum, a) de diis,

gegen Wolleb in der Art, wie er den gesamten Stoff der Dogmatik und Ethik nach dialektischen Kategorieen ordnet und einteilt, auf meisterhafte Weise beurkundet, wie er nur die in der Sache selbst liegenden Kategorieen in logischer Weise darzustellen bemüht ist. Die theologia handelt de Deo 1) cognoscendo, 2) colendo. Daraus ergibt sich ihm die Haupteinteilung in zwei libros, welche dem, was wir Dogmatik und Ethik zu nennen pflegen, in scharfer und deutlicher Abgrenzung entsprechen. — Betrachten wir das erste derselben, die Dogmatik, näher. Gott wird erkannt A) in se, B) in operibus. In se wird Gott betrachtet a) ratione essentiae, nach seinen Namen und Proprietäten, welche letzteren Wolleb in die incommunicabiles (Einheit und Unendlichkeit) und communicabiles (Leben, Wille, Macht) einteilt; b) ratione trium personarum, differentium ordine, proprietatibus, modo operandi, convenientium *ὁμουσίᾳ ἰσότητι* und *περιχωρήσει*. — Die opera Dei teilen sich in immanentia (das decretum a) generale = providentia aeterna, b) speciale de creat. ration. = praedestinatio) und in transeuntia. Letztere sind die creatio und die providentia actualis = gubernatio, α) generalis, qua gubernantur omnia, bona efficiendo, mala permittendo, determinando, dirigendo; β) specialis in Betreff der Engel und Menschen. — Die gub. spec. in Betreff der Menschen hat es zu tun teils mit dem Gegensatze zwischen dem status innocentiae (foedus operum und gratiae) und miseriae (culpa, poena, wobei die Lehre vom pecc. primum und ortum) teils mit dem Gegensatze zwischen gratia und gloria. — Die gratia teilt sich in 1) redemtio a) necessitas (Lehre vom Gesetz), b) veritas (Lehre von der Person Christi, seinem dreifachen Amt und doppelten Stand) und in 2) vocatio (Heilsaneignung) a) communis electis et reprobis (Lehre vom alt- und neutestamentlichen Wort Gottes, von der Kirche nebst den Sakramenten), b) propria electis (fides salvifica nebst ihren effectis: justificatio und sanctificatio, perseverantia und libertas). — Die gloria endlich hat es mit den eschatologischen Dogmen zu tun.

Nicht minder geistvoll entwickelt sich ihm die Ethik als die Lehre de deo colendo per virtutes A) generales (der Einsicht und des Willens), B) speciales, a) cultus Dei immediatus (1.—4. Gebot), b) mediatus α) gener. (Liebe und Gerechtigkeit gegen Menschen), β) special. (5.—10. Gebot).

In welcher Weise Wolleb die einzelnen Abschnitte ausfürt, davon mögen zum Schlusse noch einige Beispiele Platz finden. Die Trinitätslehre (lib. I, cap. 2). Thesis: Personae deitatis sunt subsistentiae, quarum quaelibet essentiam Dei totam habet, proprietatibus interim in communicationibus differentes. 1. Personae, triadis et *ὁμοουσίου* vocabula, etsi totidem syllabis in scripturis non reperiantur, scripturis tamen consentanea sunt et utiliter in ecclesia usurpantur. 2. Vox *ὑποστ.* et *ὑφιστ.* latior est, quam vox personae. Jenes ist quaelibet substantia singularis, dies substantia singularis completa rationalis et proprietate incommunicabili differens. 3. Persona divina nec Dei seu deitatis species est, nec pars ejus, nec res a deitate alia, nec nuda relatio, nec *τρόπος* tantum *τῆς ὑπάρξεως*, sed essentia Dei cum certo *τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ*. 4. Nec tamen persona compositum quid est ex ente et ente, nec essentia Dei et *τρόπος ὑπάρξεως* sunt res et res, sed res seu ens et modus entis. Es ist hier ein spekulativer Gehalt, welchen Wolleb in eine bündige Begriffsform zu bringen bemüht ist. Als Beispiel eines soteriologischen Gegenstandes diene seine Darlegung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (lib. I, cap. 25). 1. Conveniunt lex et evangelium causa efficiente principe, Deo, et instrumentali, verbo scripto. Differunt

---

α) vulgaris, β) exquisita, b) de daemonibus, 2) aliorum errantium. Die vera ist 1) archetypa, 2) ectypa, a) in se, b) in creaturis rationalibus, α) in Christo, β) in membris Christi. Letztere ist wider 1) beatorum, a) angelorum, b) hominum defunctorum, 2) viatorum, a) absolute considerata: vetus und nova, b) secundum quid: infusa und acquisita u. s. w. u. s. w.

causis instrumentalibus externis, tum, quod lex per Mosem ev. per Christum datum sit, tum, quod lex naturaliter quoque homini nota sit, evangelium vero nonnisi ex gratiosa Dei revelatione. 2. Conveniunt materia communi, quod utrinque urgetur obedientia, additis promissionibus et comminationibus. Differunt autem materia propria; lex enim primario facienda, evangelium credenda docet. 3. Conveniunt forma communi, quod utrinque perfectae obedientiae exhibeatur speculum. Differunt autem forma propria. Lex enim docet, quae sit perfecta illa ac Deo placens justitia, evang. vero docet, ubi seu in quonam reperiamus perfectam illam justitiam. Lex illam a nobis efflagitat, evangelium illam in Christo demonstrat. 4. Conveniunt fine summo, Dei gloria, eique proximo subordinato, salute nostra, quae utrinque spectatur. Differunt vero finibus propriis. Lex enim eo data est, ut ad Christum quaerendum impellat, evangelium vero, ut Christum exhibeat. In dieser Weise zeigt er 5., daſs das Objekt beider der homo lapsus, das spez. Objekt des Gesetzes aber der homo lapsus consternandus, des Evangeliums der homo lapsus consternatus sei.

Von besonderer Wichtigkeit ist lib. I, cap. 16 de assumt. hum. naturae, wo er die spezifisch-reformirte Lehre scharf darstellt in den Sätzen: Christus non hominem, sed humanitatem, non personam, sed naturam assumsit. Humana Christi natura non habet peculiarem aut aliam, quam τοῦ Λόγου, ὑπόστασιν seu subsistentiam. Er lehrt eine unio der persona divina mit der natura humana. (Der Logos hat die Beschaffenheit der Menschen angenommen, indem er selbst Mensch ward; nicht hat er ein menschliches Individuum mit sich verbunden.) Daraus folgt ihm der richtige Satz: Communicatio idiomatum est modus loquendi, quo de Christi persona, quocunque modo appelletur, praedicatur, quod est alterutrius naturae. Diese Comm. idiom. ist realis ratione fundamenti, personalis nimirum unionis. Man muſs dabei aber die vocabula concreta von den abstractis unterscheiden; man dürfe sagen Deus est homo, nicht divinitas est humanitas.

In der Prädestinationslehre ist er entschiedener Infralapsarist. Hominum praedestinatio est, qua Deus ex humano genere ad imaginem suam creato, sed sua sponte in peccatum prolapsuro alios quidem per Christum aeternum servare, alios vero, sibi in miseria sua relictos, aeternum damnare constituit ad patefaciendam gloriam misericordiae et justitiae suae. Die Prädestination ist ein decretum absolutum respectu causae impulsivae, quae nec in eligendis est fides nec in reprobandis peccatum, hingegen ein decretum non absolutum respectu materiae seu objecti; denn das objectum ist nicht der homo absolute consideratus, sondern der homo sua sponte in peccatum lapsurus, und so sind die praesupposita praedestinationis die decreta 1) de homine creando, 2) de donanda homini creando imagine Dei, sed amissibili, 3) de lapsu ejus permittendo.

Schlieſslich ist noch zu bemerken, daſs eine Anzal von Wolleb gehaltener Leichenpredigten nach seinem Tode, im Jare 1657, im Druck erschienen ist.

Dr. **A. Ebrard.**

Wolsey, Thomas, Erzbischof von York, Kardinallegat und Statskanzler Heinrichs VIII. — Nach dem unverbürgten Zeugnisse von Zeitgenossen als der Son eines Metzgers Rob. Wuley in Ipswich 1474, (nicht 1471, vgl. Brewer II, 458 Anm.) geboren und durch frühreife Entwickelung den engen Lebenskreisen seiner Jugend entwachsen, trat W. noch als Knabe in's Magdalen-College zu Oxford ein, zog als boy bachelor durch Gewandtheit des Geistes, scharfe Beobachtungsgabe und unermüdliche Arbeitskraft die Augen der damaligen Gelehrtenwelt auf sich und eignete sich in rascher Folge die Universitätsgrade an. Seine nicht verheimlichte Gelehrsamkeit, eine vorteilhafte Erscheinung und praktische Erfassung gestellter Aufgaben befestigten den Jüngling in der rasch gewonnenen Gunst des einfluſsreichen Marquis of Dorset, der ihm die Erziehung seiner drei Söne übertrug, ihm eine Pfarre gab und den Eintritt in die diplomatische Lauf-

dan eröffnete. Als Kaplan des Erzbischofs Deane eignete W. sich die Gesellschaftsformen des großen Lebens an und war endlich so glücklich, durch einen Günstling des Königs in den Dienst desselben gezogen zu werden. Eine erfolgreiche Probe seines Geschicks legte er in einer den König persönlich berürenden Angelegenheit ab. Heinrich VII., der sich um die Hand einer deutschen Kaisertochter, Marie von Savoyen, bewarb, schickte den jungen Hofkaplan mit Vollmachten zu Maximilian nach Brüssel. An einem Sonntag, nach dem Mittagsmal, verließ W. Richmond, erreichte vermittelst schneller Relaispferde und günstiger Winde Brüssel und erlangte durch seine einnehmende Haltung eine günstige Antwort, die er am Mittwoch Abend dem überraschten Könige überreichte. Dass er auf der schnellen Reise seine persönlichen Bequemlichkeiten hintangestellt, vergaß der König ihm nicht. Die Dechanei von Lincoln war sein Lon.

Nach Heinrichs VII. Tode fürte der inzwischen in die Titel seines Vaters eingetretene junge Dorset den gewandten und durch gesellschaftliche Gaben ausgezeichneten Dean in die Gunst des jungen Königs ein. Gleich im ersten Jare seiner Regierung machte Heinrich VIII. ihn zum Almosenier und Mitglied seines Geheimen Rates. Hier gewann er auf Grund seines persönlichen Verhältnisses zum Könige wachsenden Einfluss; denn die Anregungen, die der lebensfrohe, von raschen Impulsen beherrschte Heinrich suchte, fand er bei seinem Almosenier, der mit Heinrich das Interesse an Kunst und Wissenschaft, an Sport und Spiel, verbotenem und erlaubtem, teilte. So wurde er dem Könige unentbehrlich. Als die Leiter von Heinrichs erstem Kabinette, Surrey und Fox, sich zurückzogen, fiel die allgemeine Gunst dem mächtigen Berater des jungen Königs zu.

Von allen Seiten, von König, Ministerium und Papst wurde er mit den einträglichsten Ehrenämtern überhäuft. 1512 hatte er in einer Person so viele Pfründen inne, wie kein anderer Engländer seiner Zeit. Dasselbe Jar brachte ihm nach dem Tode des Herzogs von Norfolk das Siegel des Lord-Schatzmeisters, 1513 wurde er Bischof von Tournay, das die Engländer auf sein Betreiben eben genommen, gleich darauf erhielt er Lincoln, wurde Erzbischof von York, und im Jare 1515 hoben König und Papst ihn auf den Gipfel seiner äußeren Macht, indem dieser ihn zum Kardinal und Legaten, jener (am 22. Dez.) zum Lordkanzler seines Kabinettes machte.

Mit kräftiger und geschickter Hand griff W. nun in die Geschäfte des States ein. Als Richter erwarb er sich den Ruf der Unparteilichkeit und Gerechtigkeit wie kein Kanzler nach ihm. Als Verwaltungsbeamter wusste er das bewundernde Vertrauen seiner Landsleute und die Achtung der fremden Herrscher sich zu sichern. Als Statsmann ausgezeichnet durch Menschenkenntnis, rasche Auffassungs- und sichere Kombinationsgabe, durch einen politischen Weitblick, wie kein Zeitgenosse ihn besaß, hat er England durch die Wechselfälle schwerer Kriege glücklich hindurchgefürt, unterlag aber gegenüber den Forderungen einer neuen Weltanschauung, die wie mit natürlicher Gewalt die Seele der Nation ergriffen hatte.

Denn eine Stärkung des mächtigen Kirchensystems auf den alten Grundlagen, die ein Ziel seiner Kirchenpolitik war, entsprach nicht den Wünschen der von einem neuen Lebensideal erfüllten Nation. Froude sagt in dieser Beziehung von ihm, dass er sich selbst für den Widererbauer des katholischen Glaubens und den Befreier Europa's ansah. War in England erst die Erbfolge gesichert, dann wollte er die englische Kirche reinigen und die Klöster in Bildungsstätten für fromme und gelehrte Männer umgestalten, die das Land von einem Ende bis zum anderen bedecken sollten.

Hochfliegende Pläne erfüllten nach dieser Richtung hin seinen Geist. Die alten Fehden mit Frankreich sollten für immer enden und durch ein heiliges Ziel geeint sollten die beiden großen Westländer das Papsttum wider herstellen, die deutsche Ketzerei niederschlagen, den Kaiser beseitigen und an seine Stelle einen treuen Diener der Kirche setzen. Und warum sollte er selbst nicht den Blick nach der dreifachen Krone erheben? — Das in Frieden geeinte Europa sollte sich dann den Heerhaufen unter dem Halbmond entgegenwerfen und den Türken in seine asiatische Barbarei zurückdrängen. In einer Unterhaltung mit dem Bischof von

Bayonne waren diese weitschauenden Gedanken wie eine Vision über ihn gekommen und von den Lippen desselben Mannes geflossen, der one Verständnis für die die deutsche Welt erfüllenden religiösen Impulse sich als Vertreter der alten Ordnung ansah.

Bis in seine letzten Jare unterschätzte er die Gefaren, die der über Flandern nach England gelangende Protestantismus für die Kirche Roms in sich barg. Erst von 1528 an begann er die bis dahin gegen die lutherische Lehre gezeigte Gleichgültigkeit abzustreifen und die fremde Lehre zu verfolgen. Aber wenn er glaubte, daſs der alte Lebensbaum des Katholizismus, der nur das Land hinderte, in alter Schönheit wider zu blühen vermöge, so vergaß er dabei, daſs die Funken, die von Wittenberg her über den Kanal in's Land flogen und die unter der Asche fortglimmende Lohe des Lollardismus zum Brande entzündeten, ein göttliches Feuer seien, das keine Fürstenversammlung, keine Statsgewalt, keine Tyrannenherrschaft zu ersticken vermochte. Er hatte dafür nur den verächlichen Namen der Ketzerei.

Für seine statsmännische Begabung ist es deshalb wol der härteste Tadel, daſs er diese Zeichen der Zeit nicht verstand und den zu religiöser Widergeburt erwachten Volksgeist ausschließlich vom Standpunkte eines römischen Kirchenpolitikers beurteilte. Die Notwendigkeit einer kirchlichen Reformation erkannte er; doch scheute er sich das Werk von innen heraus zu beginnen. Entschlossenere Geister drängten den unentschlossen Zögernden auf andere Banen, und so ging ihm die Fülung mit der Volksseele allmählich verloren.

Dennoch hatte er als Staatsmann unter den Zeitgenossen keinen, der ihm gleich war an Einsicht, Einfluſs und Erfolgen. „Er ist der Mann", schreibt der venetianische Gesandte Seb. Guistiani an seine Signoria, „der den König und das ganze Reich beherrscht. Als ich zum erstenmale nach England kam, sagte er: Se. Majestät wird sich so oder so entscheiden. Später im allmählichen Fortschritt seiner Macht vergaß er sich und fing an zu sagen: Wir werden uns so oder so entscheiden, und jetzt ist er so weit gekommen, daſs er sagt: Ich werde mich so entscheiden" (Despatches II, 314) *).

Aber der Aufstieg zu den Höhen des Lebens war nicht one Rückwirkung auf seinen persönlichen Charakter geblieben. Die schlechtesten Leidenschaften machten sich in dem Emporkömmlinge geltend. Er ließ es sich gefallen, daſs die Fürsten Europas durch regelmäßige Jargelder, Geschenke und Auszeichnungen um seine Gunst warben, um durch ihn die schwankende Politik des englischen Königs in ihre Interessen zu ziehen. So hielten seine politischen Unternehmungen sich nicht frei von der Rücksicht auf persönliche Vorteile. — Nicht minder wurden die Ansprüche seiner Statsstellung an sein äußeres Auftreten durch persönliches Gefallen am Gepränge und durch die Neigung, den königlichen Glanz seines Herrn nachzuahmen, unterstützt. Ehrgeiz und Weltlust wirkten gleich mächtig in ihm. „Er forderte augenfällige Beweise der Ehrerbietung und ließ sich mit gebeugtem Knie bedienen". Seine Freigebigkeit, seine fast krankhafte Leidenschaft, einen prächtigen Palast nach dem andern zu bauen, die Notwendigkeit, den täglichen Unterhalt eines königlichen Gefolges zu bestreiten, stellte an seine Kasse Anforderungen, die er durch unwürdige Mittel zu befriedigen sich nicht scheute. — One tiefere theologische Bildung, aber mit der scholastischen Wissenschaft des Aquinaten doch so weit vertraut, daſs er auch dem Könige ein Interesse für die Geistesspiele des Scholastikers einzuflößen verstand, suchte er eine Ehre darin, als Freund und Beschützer der humanistischen Studien angesehen zu werden. Erasmus hatte sich

*) Guistiani verdanken wir auch eine Schilderung seiner persönlichen Erscheinung im J. 1519. Er ist ungefär 46 Jare alt, sehr ansehnlich, gelehrt, außerordentlich beredt und unermüdlich. Er allein verrichtet so viel Geschäfte wie alle Magistrate und Räte Venedigs zusammen; ebenso ruhen alle Statsgeschäfte, welcher Art auch immer, in seiner Hand. — Er ist nachdenklich und genießt den Ruf einer außerordentlichen Gerechtigkeit. Das Volk, besonders die Armen, begünstigt er, hört ihre Anliegen an und erledigt sie möglichst augenblicklich. Er steht in sehr großer Achtung, seven times more so than if he were the Pope.

widerholter Gnadenbeweise von ihm zu erfreuen und bewies seine Dankbarkeit durch einige panegyrische Verse auf den Kanzler. Den gelehrten Spanier Vives berief er nach Oxford. In seiner Vaterstadt Ipswich gründete er mit reichen Mitteln eine Lehranstalt, und in Oxford, das sich seiner besonderen Fürsorge erfreute, stiftete er durch Anweisung der Einkünfte von St. Frideswida ein College, welches die Grundlage zu dem nachmals so berühmt gewordenen Christ-Church-College bildete.

Der hochmütigen Verachtung, mit welcher der Adel dem glücklichen Emporkömmling begegnete, setzte er das stolze Selbstbewusstsein seiner eigenen Unentbehrlichkeit entgegen. Nachdem es ihm gelungen, den Einfluss seiner Gegner im Rate des Königs zu brechen, legte Heinrich die Fürung der Statsgeschäfte arglos in seine mächtige Hand, und indem W. den König von den langweiligen Sitzungen des Statsrats befreite, wurde er der Mittelpunkt des öffentlichen Lebens.

Fast 15 Jare lang verwaltete er die großen Angelegenheiten seines Vaterlandes. Auch seine Feinde, die ihm den Mangel an persönlichem Mut und an Charakterfestigkeit mit Recht vorwarfen, mussten zugeben, dass er die Geschäfte mit großem Geschick und im Ganzen mit entschiedener Hingabe an die Sache des Königs und Landes gefürt habe.

Seine Übernahme der Geschäfte bedeutete einen Systemwechsel. Die Erbitterung Heinrichs über die treulose Politik seines spanischen Verbündeten benutzte W., um der von Heinrich VII. überkommenen Politik eine neue Richtung zu geben. Gelang es der englischen Diplomatie, das Inselreich aus den Kriegsverwicklungen des Festlandes, wo seit 1519 der große Entscheidungskampf zwischen Habsburg und Frankreich begann, fernzuhalten, und dann seine natürlichen Kräfte zu entwickeln, so war es nicht schwer, dem König von England die Rolle eines Schiedsrichters zwischen den an Kräften gleichen Mächten zu sichern. Mit der Macht des Königs aber wuchs die seines Ministers. Die Zusammenkunft Heinrichs und Franz's im „Goldstofflager" bei Calais (1520) zeigte W. auf der Höhe seiner statsmännischen Tätigkeit. Die politische Verhandlung ruhte seit diesem Tage allein in seiner Hand. Doch war er nicht selbstlos genug, sich mit der Rolle eines uneigennützigen Vermittlers zu begnügen. 1521 trat Heinrich deshalb, einem Rate W.'s folgend, auf Karl's Seite. Nach der Sitte der Zeit sollte der Bund durch eine Heirat den Kitt erhalten. In Windsor hielt Karl um Heinrichs Tochter Mary an, sagte dem König die Unterstützung seiner Ansprüche auf Frankreich zu und W. versprach er in verschleierten Wendungen seine Fürsprache bei einer etwaigen Sedisvacanz in Rom: er habe ein geneigtes Ohr für die weitestgehenden Wünsche und werde es an nichts fehlen lassen. W. dürfe von ihm alles erwarten (Mon. Habsb. II, 1). Bei einer späteren Zusammenkunft in Brügge sprach Karl wider „von dem Papsttum und machte dem Kardinal Vorschläge mit Bezug auf dasselbe" (ibid. II, 1, 501, vgl. auch Span. Calendars, ed. Gayangos III, 2, 273).

Als die Nachricht von Leos X. Tode in London einlief, glaubte deshalb W. sich seinem letzten Ziele nahe. Ein englischer Gesandter ging sofort nach Rom, um das kaiserliche „Versprechen" geltend zu machen. Als er ankam, war Hadrian bereits gewält. Aber der neue Papst war ein alter Mann, dessen schwache Lebenskraft eine neue Vakanz bald erwarten ließ. Auf diese setzte W. nun seine Hoffnung. War die Wal Hadrians, des früheren Lehrers des Kaisers, doch ein tatsächlicher Beweis für den deutschen Einfluss im Kollegium. Damals ließ W. sich dahin vernehmen, dass er das Papsttum nur zum Vorteil des Königs und des Kaisers gebrauchen werde. Dann sollte Frankreich zerschlagen und die so gewonnene Machtstellung gegen den christlichen Erbfeind, den Türken, ausgenutzt werden. Karl ließ sich bei einem zweiten Aufenthalt in England wider auf die alten Versprechungen ein, und nun tat W. das Seinige, das Bündnis zwischen England und Deutschland durch die früher in Aussicht genommene Heirat Karls mit Prinzess Mary festzumachen. — Der neu aufflammende Krieg nahm eben eine für die Verbündeten günstige Wendung, als Hadrian 1523 starb. Durfte W. in diesem größten Augenblicke seines Lebens des Erfolges sicher sein? Das

Konklave trat zusammen. Die vereinten Bemühungen Englands und des Kaisers, so glaubte W., waren auf seine Wal gerichtet. Aber Karl ließ es an der nötigen Energie fehlen, und Julius Medici wurde gewält.

Diese doppelte Enttäuschung verzieh W. dem Kaiser nicht. Von diesem Augenblicke — Sommer 1525 — nahm die englische Politik one Rücksicht auf das nationale Empfinden des Landes, das in Frankreich fast instinktiv den Erbfeind sah, eine entschieden französische Richtung. — Sobald die Franzosen aus dem Mailändischen vertrieben und Franz I. bei Pavia gefangen war, arbeitete W., auf die Unfruchtbarkeit des kaiserlichen Bündnisses für die englischen Interessen sich stützend, auf den Bruch mit Karl hin.

Gegen den Widerstand des Königs und die weltumfassenden Pläne des Kaisers setzte er denselben durch. In Paris, dahin gingen Karls Wünsche, sollten nach Franz's Vernichtung bei Pavia Heinrich und der Kaiser sich die Hand reichen, Heinrich sollte zum König von Frankreich gekrönt, Karl zunächst mit einigen französischen Provinzen abgefunden werden. Aber indem Heinrich diesen Versprechungen die Hand seiner Tochter und Erbin hinzufügte, eröffnete er für Karl die Aussicht auf die englische und französische Krone zugleich (State Papers, II, 333, Ranke 115): eine überaus großartige Aussicht für den jungen Kaiser, der schon jetzt sich gern Weltherrscher nennen hörte.

Aber W., in dessen Hand die Verhandlungen lagen, hatte ganz andere Pläne. Schon lange hatte er mit Franzens freigebiger Mutter geheime Unterhandlungen gepflogen. Er kam selbst nach Frankreich, schloss den Bund ab, schickte ein englisches Heer nach Oberitalien, dem es gelang, den Papst von der kaiserlichen Seite abzuziehen und dem Bunde der beiden Könige zuzufüren. Dann wollte er den Papst gegen den Kaiser gebrauchen und nicht nur des letzteren Absetzung in Neapel, sondern mit Hilfe von einigen unzufriedenen Kurfürsten auch im Reiche aussprechen lassen.

Ein vollkommener Umschwung in der europäischen Politik war im Begriff, sich zu vollziehen. Aber diese antikaiserliche Richtung seiner Politik war der Anfang seines Verderbens. Sie war dem Nationalbewusstsein und der Tradition der englischen Geschichte zuwider. Der englische Handel ging nach Spanien, Flandern und den deutschen Hansestädten. Die im Volke vielgelesenen reformatorischen Schriften kamen aus Deutschland und den Niederlanden: ein französischer Bund zerriss alle diese Beziehungen. — Zudem sah das Haupt dieser Politik sich einer mächtigen Koalition persönlicher Feinde gegenüber. Der englische Adel hasste den bürgerlichen Statskanzler. Die Anhänger der alten Lehre tadelten seine reformatorischen, die Neuerer seine konservativen Neigungen, die Kostspieligkeit und Erfolglosigkeit der letzten französischen Kriege machte auch beim Volke die neue Politik unbeliebt. — Den entschiedensten Widerstand aber fanden W.'s Pläne bei der Königin Katharina, einer spanischen Prinzessin, der Tante Karls V., die an der von ihrem Neffen geleiteten deutschen Politik das lebhafteste Interesse nahm. Persönliche Empfindeleien mögen der erste Grund der Entfremdung zwischen der ernsten, an den strengen Formen des Lebens hängenden Katholikin und dem von Ehrgeiz und persönlichen Leidenschaften beherrschten Diplomaten gewesen sein. Der einen Nachricht zufolge soll es zwischen beiden einmal sogar zu einem Wortwechsel und Drohungen gekommen sein. Von dieser Frau drohe ihm sein Untergang, und er habe den Entschluss gefasst, die Königin von ihrer Stelle zu stoßen *).

Wenn nun die Richtung der politischen Aktion auf einen Bruch mit Spanien-Deutschland den engeren Zusammenschluss Englands und Frankreichs voraussetzte, so lag nach der Sitte der Zeit eine Verschwägerung der regierenden Familien nahe. In der Tat wurden Heiraten zwischen den Prinzen und Prinzessinnen

---

*) Riccardus Scellejus de prima causa divortii in der Bibl. Maglia becch. in Florenz: Catharina ita stomachata est, ut de Vulseji potentia minuenda cogitationem susciperet, quod ille cum sensisset, qui ab astrologo suo accepisset, sibi a muliere exitium imminere, de regina de gradu dejicienda consilium inivit.

beider Häuser geplant. Ziel der W.'schen Politik aber mußte die Beseitigung der Spanierin, die als das Haupt der kaiserlichen Partei in London galt, von Heinrichs Seite sein.

Von seiten des Königs war ein Durchkreuzen dieser erst noch weitabliegenden Pläne nicht zu erwarten. Auch in ihm waren, unabhängig von Wolsey, Gedanken in gleicher Richtung aufgestiegen. Aber sie gingen auf andere Motive zurück. Den Kanzler leitete die Politik, den König persönliche Leidenschaft. — Sein Verhältnis zu der um mehrere Jare älteren, kränklichen und vielfach verstimmten Königin war ein anderes geworden, als es in den Tagen der Jugend war. Sie hatte ihm eine Reihe Kinder geboren, die entweder tot zur Welt gekommen oder bald nach der Geburt gestorben waren. Nur eine Tochter Maria lebte. Eine Königin aber hatte in England noch niemals geherrscht. Heinrichs Wunsch, einen Son zu haben, der die Thronfolge sichere, schlug mit den fortschreitenden Jaren und der zunehmenden Kränklichkeit der Königin in die Furcht um, daß die im A. T. (Levit. 20, 21) verbotene (?) Heirat mit der Witwe des Bruders dem Himmel nicht wolgefällig, und sein häusliches Unglück die gerechte Strafe Gottes sei *). Als sein Bruder Arthur, Katharinas erster Gatte, 1502 gestorben war, hatte Heinrich VII. in Gemeinschaft mit dem Vater der Witwe vom Papste eine Dispensationsbulle erlangt, die Heinrich VIII. auch in der Ehe zum Nachfolger seines Bruders machte. Aber „ob der Papst wirksam von einem klaren Gebote der h. Schrift entbinden könne", war von jeher in der Kirche als strittig angesehen worden. Die häuslichen Verluste schienen zu beweisen, daß Gott auf das, was der Papst gebilligt hatte, nicht gnädig herabsehe. — Diese persönlichen Bedenken des Königs verstand nun W. seinen Plänen dienstbar zu machen. Daß von ihm selbst dem Beichtvater Heinrichs, Longland, „ein Skrupel in's Ohr gesetzt" worden sei, ist bloße Verleumdung. Der König selbst und Longland haben diese Beschuldigung Lügen gestraft (Brewer II, 162 u. Roper's More ed. Singer, S. 31). Von welcher Seite aber beim Könige der Gedanke einer Scheidung zuerst angeregt worden sei, bleibt unsicher. Die ersten Bedenken scheinen schon im J. 1524 aufgestiegen zu sein (ibid. 164). Nicht unmöglich ist, daß die französischen Gesandten, welche — etwas später — in der Allianzfrage mit Heinrich unterhandelten, Zweifel an der Gültigkeit der königlichen Ehe und der Legitimität der Prinzessin Maria in einem Gespräche mit dem König fallen ließen **). Jedenfalls kamen die Bedenken, nachdem sie das Gemüt des Königs eine Zeit lang bewegt hatten, im Sommer 1527 zum erstenmale zur Sprache.

Sobald die Hoffnung einer Trennung der Ehe in Heinrichs Gedankenkreis getreten war, fand sie bei W., der in der Lösung der Ehe den Bruch mit dem Kaiser, die Vernichtung der spanischen Hofpartei, die Möglichkeit einer französischen Heirat und endlich eine persönliche Genugtuung erblickte, die lebhafteste Unterstützung.

Im Jare 1527 hatte er gelegentlich der englichen Werbungen der Regentin von Frankreich gesagt, binnen eines Jares werde sie die Entfremdung Heinrichs von Spanien und seine vollkommenste Verbindung mit dem Hause Valois erleben. Auch seinem Könige sicherte der Minister „in anmaßender Voraussetzung eines Einflusses, dem nichts unmöglich sei", das sichere Gelingen des Unternehmens zu.

---

*) In einem von Cavendish veröffentlichten Briefe (S. 220) schreibt der König: „So von den Skrupeln meines Gewissens bedrängt und an männlicher Nachkommenschaft verzweifelnd sah ich mich gezwungen, die Zustände des Reiches in Erwägung zu ziehen, und die Gefar, in welcher es in Folge des mangelnden Erben der königlichen Würde stand. Vgl. auch Ranke S. 121.

**) Der König selbst berief sich wenigstens auf die scrupulosity of his conscience, pricked upon divers words that were spoken at a certain time by the Bishop of Tarbes (Cavendish schreibt irrtümlich Bayonne), the French King's Ambassador, who had been here long upon the debating for the conclusion of a marriage to be concluded between the Princess, our daughter Mary, and the Duke of Orleans (Brewer II, 163).

Er vertraute, daſs der zaghafte, von politischen Nöten gedrängte Papst für die von England und Frankreich gewärte Hilfe gegen den Kaiser geneigt zu finden sein würde, die Dispensation seines Vorgängers zu widerrufen und damit der Ehe Katharinas den gesetzmäßigen Boden zu entziehen.

Aber W. hatte die Sache dem Papste noch nicht vorgelegt, als ihm Heinrich seine auf Anna Boleyn, eine nahe Verwandte des Herzogs von Norfolk, gerichteten Absichten eröffnete. Anna war eben von Paris zurückgekehrt; nicht eben schön, aber ein frisches, lebensfreudiges Fräulein, mit allen höfischen Künsten vertraut, das den leicht erregbaren König in den Zauber ihrer Persönlichkeit zu fesseln und durch berechnendes Versagen seine leidenschaftliche Begehrlichkeit immer mehr zu entflammen verstand. — W. hatte verächtlich die Achseln gezuckt über die Zauberkünste eines jungen Mädchens, mit dem der König sein flatterhaftes Spiel trieb. Als aber Heinrich seine Wünsche bestimmt aussprach, sah W. seine französischen Pläne mit einem Male durchkreuzt. Er fiel dem Könige zu Füßen und bat ihn, von der Sache abzustehen. Heinrich geriet in die leidenschaftlichste Aufregung, und nur die Versicherung W.'s, daſs er die Scheidung mit allem Eifer betreiben werde, war im Stande, ihn mit dem zürnenden Könige wider zu versönen.

Sobald die Sache aber in die Öffentlichkeit kam, erhoben sich überall Schwierigkeiten. Der Geheime Rat versagte seinen Beistand, Bischof Fisher von Rochester, der gelehrteste englische Prälat, erklärte sich offen für die Königin; die englischen Großen, neidisch auf den die Scheidung betreibenden Kanzler, machten Schwierigkeiten, weil eine französische Königin W.'s stärkste Stütze geworden wäre; die Kaufleute und Gewerbtreibenden endlich fürchteten von einer Entzweiung mit Karl für ihren deutschen und flandrischen Handel. Nicht minder wurde im Volke das Unrecht empfunden, daſs eine unschuldige Frau einer Laune des Königs und dem Ehrgeiz eines Prälaten zum Opfer fallen sollte.

Aber Heinrich ließ sich durch nichts beirren. Als W. zur äußersten Vorsicht mante, da man des Papstes nicht gewiſs sein könne, wies ihn Heinrich verstimmt von sich; und als die Sache nicht von der Stelle rückte und Gerüchte aufkamen, daſs W. den Plänen des Königs geheimen Widerstand leiste, begann Heinrichs Vertrauen in den Günstling zu wanken.

Inzwischen hatte W. seine Schritte bei der römischen Kurie getan. Die allgemeine politische Lage, glaubte er, würde den Papst zu Konzessionen geneigt machen. In der Tat war Clemens, als zum erstenmal die Sprache auf die Angelegenheit kam, nicht abgeneigt: politische Vorteile, die englische Hilfe, die in der bedrohten Erbfolge liegende wirkliche Gefar sprachen zu Gunsten Heinrichs. Man möchte ihn nur nicht drängen, sagte er. Später ließ er das Wort fallen, Heinrich möchte die Sache auf seine eigene Verantwortlichkeit hin durchfüren. Das aber war natürlich nicht das, was gewünscht wurde. Im Frühjar 1528 bewilligte er die von W. beantragte Untersuchungskommission, an deren Spitze Kardinal Campeggio und Wolsey selbst standen. War man auch nicht sicher, ob der zaudernde Papst nicht ein Doppelspiel treibe: dies war doch ein Schritt, an den Heinrich Hoffnungen knüpfen durfte. Als Campeggio seine erste Unterredung mit dem Könige hatte, bekam er den Eindruck, daſs, sowie W., auch Heinrich von der Ungültigkeit der päpstlichen Dispensation überzeugt sei: kein Engel vom Himmel, sagte er, sei im Stande, ihn anderer Meinung zu machen.

Die Sache prinzipiell zu entscheiden hatte aber schwere Bedenken. Konnte Clemens VII. das für Irrtum und Unrecht erklären, was sein Vorgänger als Recht bezeichnet hatte? Konnte der eine Papst eine Dispensation zurücknehmen, in deren Erlaſs ein anderer das Vorrecht seines Amtes sah? Heinrich und seine Räte beriefen sich nicht auf das kanonische Recht, sondern auf die Bibel: lief Clemens nicht Gefar, das klare Wort der hl. Schrift in Widerspruch zu setzen mit seiner päpstlichen Autorität? Durfte er diesem Widerspruche Recht geben in einer Zeit, wo die Forderung der alleinigen Schriftautorität ein großes Volk zum Abfall von der Kirche gefürt hatte?

Campeggio und W. betraten deshalb einen Mittelweg. Sie suchten die von ihren Freunden verlassene Königin zu freiwilliger Entsagung und zum Eintritt in ein Kloster zu bewegen. Aber Katharina lehnte im Bewusstsein ihres Rechtes alle dahin zielenden Vorschläge ab. Sie sei als Jungfrau dem Könige vermält worden. Jeder Grund, die Dispensation aufzuheben, falle weg. Gott habe sie zu dieser Ehe berufen, und sie sei entschlossen, in ihr zu leben und zu sterben. Sie fordere ein Gericht, das in der Sache ein Urteil sprechen möge, diesem werde sie sich fügen, wie es auch fallen möge. Aber one dieses Urteil halte sie an der Ehe fest. — Die geistliche Kommission trat 1529 in Blackfriars zusammen, aber es kam zu keiner Entscheidung. Die Königin warf sich in der Sitzung unter leidenschaftlichen Beteuerungen ihrer Unschuld dem Könige zu Füßen und forderte ihr Recht — indessen Heinrich hatte Anna Boleyn schon in seinem Palaste und sah, wie sich aus seinen Korrespondenzen ergibt, der günstigen Entscheidung des Papstes mit Zuversicht entgegen.

W. hatte den Ausgang der Sache nicht mehr in seiner Hand. Für ihn nahmen die Dinge einen bedenklichen Verlauf. Das eben war sein Schicksal, dass die Folgen des von ihm ausgegangenen Vorhabens auf sein Haupt zurückfielen. Wenn es seinen Fortgang hatte, musste es ihm nachteilig werden; aber wenn es rückgängig wurde, war er verloren. Er wandte sich in einer Sprache, die man an ihm nicht gewont war, an den französischen Hof: mit allen Mitteln möchte Frankreich die Sache in Rom betreiben; er habe lediglich Englands und Frankreichs Interessen im Auge gehabt; der Papst könne nicht wünschen, durch eine Ablehnung beide Könige zu brüskiren. Er schlage „das Gelingen der Sache höher an, als wenn er selbst auf den päpstlichen Stul erhoben werde".

Aber politische Rücksichten auf den jetzt in Italien siegreichen Karl, der über die Vergewaltigung seiner Tante empört sich ihrer mit ritterlicher Entschiedenheit annahm und jeden Schritt in der widerwärtigen Sache als eine persönliche Entscheidung für oder gegen seine eigenen Interessen empfand, verhinderten einen entscheidenden Schritt des Papstes. Die Legaten erhielten Weisung aus Rom, die Sache langsam zu behandeln und sich jedes endgültigen Urteils zu enthalten. Gegen Heinrichs und Annas Wunsch, die sich dem Ziele ihrer Wünsche schon nahe gesehen, vertagten die Delegirten die Angelegenheit unter dem Vorgeben, dass sie sich erst mit dem Papste selbst über den Urteilsspruch benehmen müssten.

Heinrich geriet in maßlosen Zorn. Diesen närten W.'s Feinde. „Noch niemals haben Kardinäle und Legaten England Heil gebracht", rief Suffolk in der letzten Kommissionssitzung aus. Campeggio und W. warfen einander überraschte und vielsagende Blicke zu, aber Heinrich nahm dies Wort auf: sein ganzes bisheriges Regierungssystem mit einem Geistlichen an der Spitze schien ihm jetzt in falsche Banen geraten zu sein. Sobald das Breve nach London kam, das die Kommission auflöste und die Scheidungssache vor die Rota nach Rom verwies, erkannte er, dass W. im Kampfe mit dem Kaiser unterlegen war.

Diese Avokationsbulle war ein Beschluss von weltgeschichtlicher Bedeutung. Zunächst fiel W. ihr zum Opfer. Dass dieser sich der Entscheidung des Papstes unterwarf, wärend der König seinen Widerstand fortsetzte, das fürte — abgesehen von den persönlichen Beweggründen, von Heinrichs Enttäuschung, Anna Boleyns Abneigung, dem Hass des Adels — Wolseys Fall herbei. Die Adelspartei klagte ihn an, das Statute of Praemunire verletzt, sich one den Willen des Königs die Legatenwürde von Rom verschafft und gegen die Gesetze des Landes sich eine schrankenlose Willkür angemaßt zu haben.

Am 17. Oktober 1529 wurden W. die Siegel abgenommen und Norfolk, seinem erbittertsten Feinde, gegeben. Dieser Schlag vernichtete ihn. One Seelengröße und sittlichen Halt brach er zusammen. „Er hatte sein ganzes Dasein auf Fürstengunst gegründet; als diese zusammenbrach, stürzte er verzweiflungsvoll in die Grube". Jammernd und unter kläglichen Geberden klammerte er sich an die Zeichen der Gunst, die der mitleidige König ihm noch in sein Elend nachsandte. „Sein Gesicht", schrieb der französische Gesandte, „ist um die Hälfte seiner natürlichen Größe zusammengeschrumpft. Sein Unglück ist ein sol-

ches, dass selbst seine Feinde nicht umhin können, ihn zu bemitleiden". Seine Ämter, seinen Reichtum und seine Güter warf er dem Könige zu Füßen, nur um dessen volle Ungnade abzuwenden, und in feiger Furcht ließ er sich herbei, seine Schuld für ein Unrecht, das er tatsächlich nicht begangen, zuzugeben. Gegen die Zurückgabe seiner großen Besitzungen in allen Teilen des Landes verzieh ihm Heinrich und gestattete ihm, sich auf sein Landgut Esher bei Hampton Court zurückzuziehen. Dort blieb W. noch im Besitze gewisser Einkünfte, auch nicht one Beweise der über seinen Fall hinaus dauernden Gnade, die „ihn vielleicht noch gebrauchen konnte".

Von Esher ging er nach York, dessen Erzbistum ihm gleichfalls geblieben war. Hier im Norden des Landes, dem missgünstigen Auge der Hofpartei entrückt, verstand er es, durch Freigebigkeit und Herablassung das Herz des Volkes in so hohem Maße zu gewinnen, dass neuer Verdacht gegen ihn rege wurde: er suche sich unter der Geistlichkeit eine Partei zu gründen und habe sich nach Rom gewendet mit dem Ansuchen, Heinrich zu exkommuniziren, wenn er nicht Anna Boleyn vom Hofe verbanne und die Königin mit der schuldigen Achtung behandle (State Pap. ed. Brewer IV, 3035). Auch durch den Aufwand, den der immer noch in königlichem Glanze auftretende Mann zur Schau trug, und durch neue gegen seine Feinde gerichtete, aber von untreuen Unterhändlern verratene Intriguen reizte er die mächtige Gegenpartei.

Am Abende vor seiner feierlichen Installation als Erzbischof (den 5. Nov.) wurde er vom Lieutenant des Tower auf die Anklage des Hochverrats hin verhaftet. Dieser Schlag erschien ihm wie ein Todesurteil. Auf der Reise nach London erlag er in einem Kloster von Leicester einem Anfalle von Disenterie. Er hatte eine Vorahnung seines Todes. Als er an der Klosterpforte vom Abt Pexall begrüßt wurde, sagte er: „Ich bin gekommen, meine Gebeine bei Euch zur Ruhe zu bringen". Das Bekenntnis, das er auf seinem Totenbette ablegte, zeigt, wie richtig er sich selbst und das Werk seines Lebens beurteilte. „Hätte ich meinem Gotte so treu gedient wie meinem Fürsten, so würde er mich nicht in meinen grauen Haren dahin faren lassen. Aber dies ist mein gerechter Lon für meine eifrigen Bemühungen, da ich nicht den Dienst Gottes im Auge hatte, sondern die Pflicht gegen meinen Fürsten". Mit ermattender Stimme ermante er noch auf seinem letzten Lager seinen König, er möge dem raschen Fortschritt der lutherischen Lehre, welche der Autorität der Fürsten Gefar bringe, Einhalt tun, und starb am Freitag den 29. November 1530, morgens 8 Uhr, im 59. Jare seines Lebens.

Aus einer heimlichen (jedoch vor Übernahme seines Bistums eingegangenen) Ehe hinterließ er einen Son und eine Tochter. Dem ersteren, der den Namen Wynter trug, ließ er eine sorgfältige Erziehung durch die ersten Lehrer der Zeit zu Teil werden, ließ ihn in Paris und Löwen studiren und häufte, nachdem er Dean von Wells geworden, sehr zalreiche Ämter auf ihn. Die Nachrichten über diesen Son reichen bis zum Jare 1543. Die Tochter, Dorothea Clansey, wurde in Shaftesbury Nonne. Im J. 1553 lebte sie noch (Brewer II, 469).

Von den Zeitgenossen ist kaum je ein öffentlicher Charakter mit mehr Härte und Übelwollen beurteilt worden als Wolsey. In jenen Zeiten urteilte jeder, der dem öffentlichen Leben angehörte, nach dem Maßstabe seiner Partei. Dem Anhänger des alten Systems galt W. als Urheber und Verteidiger der Scheidung, als skrupelloser Gegner des Papstes, als der Feind jener Frau, die in England als das Haupt der alten Religion angesehen wurde; dem Protestanten erschien er als der Vertreter der Weltförmigkeit, des Hochmuts und der Üppigkeit der alten Kirche, als der stolze Prälat, der durch seinen Ehrgeiz und Anmaßung das königliche Ansehen geschädigt und als der berechnende Politiker, der mit kaltem Herzen die religiösen Regungen der Volksseele zu unterdrücken suchte.

Von allen Ministern Englands vor der Reformation ist er der größte, und von den späteren können sich nur wenige an Einfluss mit ihm messen. Es ist von ihm gesagt worden, er hat nichts erreicht und nichts verhindert. Aber das Maß von Talent, das er besaß, seine großen Pläne, die politischen Erfolge,

endlich die an seinen Fall sich knüpfenden kirchenpolitischen Folgen sichern ihm in der englischen Geschichte eine bedeutsame Stelle. Ein treuer Son der Kirche fülte er sich doch zuerst als Engländer. Er suchte und fand die Aufgabe seines Lebens in der Vergößerung und Ehre seines Vaterlandes und seines Königs. Das englische Königstum und römisches Papsttum wollte er auf's engste verbinden; dass seine Politik beide auf immer trennte, hat er weder erlebt, noch geahnt.

Litteratur: Life of Card. W. by G. Cavendish (W.'s Kammerdiener) ed. Singer, 2 Bde., Chiswick 1825; ferner die Biographieen von Fiddes 1726, Grove 1744, Galt 1812, Laird 1824, Howard 1824; Froude, Hist. of Engl. from the fall of W. vol. I, London 1856; Ranke, Engl. Gesch., Bd. 1, Berlin 1859; Pauli, Heinrich VIII. u. s. neuester Beurteiler bei Sybel, Hist. Ztschr. III, 97 ff.; Ders., Aufs. zur engl. Gesch., Leipzig 1869; Maurenbrecher, Engl. im Ref.-Zeitalter, Düsseldorf 1844; v. Thommes, Gesch. Englands zur Zeit der Tudors, Mainz 1866/67; Busch, W., Drei Jahre englischer Vermittlungspolitik, 1518—21, 1884 (Busch ist rückhaltsloser Bewunderer); Turner, Hist. of Engl. under Henry VIII, 1826; Lingard, Hist. of Engl. vol. V u. VI, 1825; Hume, Hist. of Engl. 1759; Strickland, Lives of the Queens of Engl., vol. IV, Lond. 1844; P. Friedmann, Anne Boleyn, Lond. 1884; Quarterly Rev., Jan. 1877: W. and the divorce; Edinb. Rev., Okt. 1880: The Divorce of Cath. of Aragon. — Calendar of State Papers ed. Rawdon Brown (English Affairs) vol. IV (1527—33), Lond. 1871. — Letters and Papers, Foreign and Domestic of the reign of Henry VIII, vol. IV, 2 (1526—28); vol. IV, 3 (1529—30), Lond. 1872 u. 76. — Nich. Pocock, Records of the Reform. The Divorce (1527—33) vol. I, Oxf. 1870; G. Burnet, Hist. of the Ref. vol. IV—VI, Ausg. v. 1865. — Calendar of Letters, Despatches and State Papers ed. G. A. Bergenroth, vol. I u. II; ferner vol. III u. IV ed. P. de Gayangos. — J. S. Brewer, The reign of Henry VIII (ed. by J. Gairdner) Lond. 1884, 2 Bde. (Einleitung zu den State Papers).

Rudolf Buddensieg.

Woltätigkeitsanstalten, milde Stiftungen. Die vorchristliche Welt kennt keine Woltätigkeitsanstalten. Das A. T. fordert Barmherzigkeit und Mildtätigkeit und enthält auch einzelne Ordnungen zur Versorgung der Armen (Armenzehnten 5 Mos. 14, 28. 29; 26, 12 ff.), aber eine organisirte Armenpflege und Woltätigkeitsanstalten gab es in Israel nicht. Sie waren auch kein Bedürfnis, da die Agrarverfassung bei dem Fehlen einer ausgedehnteren Industrie keine Armut in größerem Maßstabe aufkommen ließ. Das nachexilische Judentum legte zwar großes und, je stärker der gesetzliche Zug wurde, immer größeres Gewicht auf das Almosengeben (vgl. die Apokryphen: Tob. 4, 8; 12, 8; Sir. 3, 3; 29, 12 u. a. v. a. O. und die Aussprüche des Talmud, in dem Almosengeben ein großes Gebot heißt. Eisenmenger, Entdecktes Judentum, II, 287; Pirke Aboth V, 10. 13), aber so eifrig sich die Juden, namentlich in der Diaspora, gegenseitig unterstützten, eigentliche Woltätigkeitsanstalten finden wir nicht, die hat erst das moderne Judentum in Nachahmung des Christentums geschaffen. Auch in der griechisch-römischen Welt fehlen sie gänzlich. Was man wol als Woltätigkeitsanstalten angefürt hat, um die alte Welt von dem Vorwurf zu befreien, es fehle ihr an solchen, trägt einen anderen Charakter. Sowol die Unterstützung hilfsbedürftiger Bürger in Athen (Boeckh, Staatshaushalt der Athener I, 260 ff.) als die Geteidespenden in Rom (Hirschfeld, Die Getreidelieferung in der Röm. Kaiserzeit, Göttingen 1869) sind nicht Woltätigkeitsakte, sondern politische Institutionen. Auch die Alimentationen zur Erziehung armer Kinder, die uns seit Nerva in Rom begegnen, und die später von Trajan und Septimius Severus besonders gefördert, über ganz Italien und darüber hinaus sich erstrecken, haben noch vorwiegend politischen Charakter und verfolgen politische Zwecke, obwol dabei, namentlich als auch Privatleute anfingen, derartige Stiftungen zu machen, Humanitätsrücksichten schon stärker mitwirkten. Am nächsten kommt christlicher Woltätigkeit noch, was in den Collegien (Mommsen, De collegiis et soda-

liciis Romanorum; Boissier, Le Religion Romaine II, 277 sq.) zur Unterstützung ihrer Mitglieder geschah. Die Collegia tenuiorum waren Totenkassen. Aus monatlichen Beiträgen der Mitglieder (stips) wurde eine Kasse (arca) gebildet, welche dann die Kosten des Begräbnisses bestritt. Auch in den übrigen, in der späteren Kaiserzeit sehr zalreichen und mannigfaltigen Collegien wurden häufig Spenden (sportulae) an Brot, Wein oder Geld verteilt, und sehr weit verbreitet war die Sitte, durch Legate Spenden am Todestage zu stiften, die Vorläufer der Spenden bei den christlichen Seelenmessen. Auch in Krankheitsfällen oder bei Reisen und bei sonstigen Ereignissen, die Kosten verursachten (z. B. beim Militär das Aufrücken in eine höhere Charge), zalten manche Collegien eine Unterstützung.

Eine wirkliche Liebestätigkeit entfaltete sich erst in den christlichen Gemeinden, aber auch hier finden sich Woltätigkeitsanstalten in den ersten Jarhunderten noch nicht. Der Grund liegt nicht bloß darin, daſs der Kirche, so lange sie vom State noch nicht anerkannt war, die freie Bewegung fehlte, welche die Gründung von Anstalten ermöglicht hätte. So viel freie Bewegung hätte die Kirche in der zweiten Hälfte des 3. Jarhunderts wol besessen, und so gut wir schon Kirchengebäude und Kirchengut finden, wären auch Woltätigkeitsanstalten möglich gewesen. Die Hauptsache ist, man bedurfte ihrer nicht, und sie hätten auch dem durchaus gemeindlichen Charakter der Liebestätigkeit nicht entsprochen. Die kleinen Gemeinden konnten den Pflichten, welche ihnen die Liebe zu den Brüdern auflegte, auch one Anstalten genügen. Die fremden Brüder, welche kamen, die wenig zalreichen Notleidenden fanden im Hause des Bischofs oder anderer Gemeindeglieder ein Unterkommen. Das Anstaltliche wäre von der Begeisterung der ersten Liebe nur als eine beengende Fessel empfunden worden.

Das wurde anders, als seit Konstantin die großen Massen in die Kirche eintraten. Jetzt genügte die frühere auf kleine Gemeinden berechnete Gemeindearmenpflege nicht mehr, zumal das wirtschaftliche Elend der alten Welt in erschreckendem Maße sich steigerte, und dagegen die Liebe, ich will nicht sagen abnahm, aber doch ihre erste Frische und opferfreudige Begeisterung einbüßte. So entstanden neben der Gemeindearmenpflege Woltätigkeitsanstalten, zunächst die Xenodochien, Fremdenhäuser, die aber zugleich auch Armen- und Krankenhäuser waren, überhaupt Notleidenden aller Art einen Zufluchtsort boten. Wann und wo die ersten Xenodochien entstanden sind, ist nicht mit Sicherheit anzugeben. Die gewönliche Angabe, das erste sei von dem h. Zotikus, der noch von dem alten Rom nach dem neuen Rom am Bosporus mit übergesiedelt war, eben hier gegründet, beruht auf zu unsicheren Zeugnissen (du Cange, Fam. Byz. p. 165). Die apostolischen Konstitutionen, Eusebius und Lactanz erwänen noch keine Xenodochien. Als sicher darf man nur annehmen, daſs sie im Orient entstanden sind, und zwar wol noch zu Konstantins Zeit. Zur Zeit Julians, der seine Restauration des Heidentums auch durch Errichtung von Xenodochien und Ptochotrophien seitens der Heiden zu fördern suchte (Sozom. V, 16), waren sie bereits weit verbreitete und, wie eben Julians Bestrebungen zeigen, in großem Segen wirkende Anstalten. Im Jare 370 gründete Basilius in Cäsarea die vielberühmte Basilias, in Pontus kennt Epiphanius Ptochotrophien, in Edessa errichtete bei Gelegenheit einer Pest der h. Ephräm ein Krankenhaus mit 300 Betten, in Antiochien bestand bereits ein Xenodochium, als Chrysostomus dort predigte, der selbst in Konstantinopel zwei neue einrichtete. Auf dem Konzil zu Chalcedon 451 (vgl. die Akten 11. Sitzung; den Kan. 17 des angeblichen 4. Konzils zu Karthago 398 lasse ich als unsicher beiseite), das die Stellung der Geistlichen an den Xenodochien regelte, erscheinen diese als im Morgenlande allgemein verbreitet. Schon waren auch im Abendlande derartige Anstalten vorhanden, wenn auch minder zalreich. Hieronymus, auch in diesem Stücke wie in so vielen der Mittelsmann zwischen Orient und Occident, „verpflanzte dieses Reis von der Terebinthe Abrahams an das ausonische Ufer". Aus dem Kreise frommer Männer und Frauen, die sich um Hieronymus sammelten, gingen die ersten Xendochienstiftungen im Abendlande hervor. Fabiola gründete ein Krankenhaus in Rom, Pammachius ein Fremdenhaus in Portus, Paulinus von Nola ein solches in Nola.

In Afrika förderte Augustinus derartige Stiftungen und schon 549 kennt das Konzil von Orleans Xenodochien in Gallien. Namentlich bestand in Lyon eine große derartige Anstalt. Aus den Briefen Gregor's d. Gr. erhellt, daſs zu seiner Zeit in Italien Xenodochien oder, wie man jetzt im Abendlande neben dem herübergenommenen Namen Senodochium oder Sinodochium auch sagt, Hospitäler in großer Zal bestanden. Mit der Vermehrung hielt auch die Sonderung der Aufgaben gleichen Schritt. Neben den eigentlichen Xenodochien entstanden Ptochien oder Ptochotrophien (Armenhäuser), Nosocomien (Krankenhäuser), Cherotrophien (Witwenhäuser), Orphanotrophien (Waisenhäuser), Brephotrophien (Häuser für Kinder, namentlich Findlinge), Gerontocomien (Häuser für alte Männer). In Alexandrien stiftete Johannes der Almosenpfleger an verschiedenen Stellen der Stadt sieben Häuser für arme Wöchnerinnen. In Konstantinopel gab es ein „Haus der Buße" für Gefallene, mehr eine Zuchtanstalt als den heutigen Magdalenien änlich. Daſs es, wie hie und da behauptet ist, auch schon eigene Blindeninstitute, Taubstummen- und Irrenhäuser gegeben habe, läſst sich nicht beweisen. Derartige Elende fanden in den Xenodochien allgemeinerer Art oder auch in den Klöstern ein Unterkommen. Übrigens eignet die Sonderung der Xenodochien in verschiedene Anstalten vorzugsweise dem Orient. Im Occident behielten sie mehr ihren allgemeinen Charakter als für Notleidende aller Art bestimmte Anstalten oder als allgemeine Armenhäuser. Hier entstanden auch kleinere Anstalten der Art, Diakonien genannt, d. h. Häuser, in denen die Diakonen die Armen ihres Bezirks versorgten, oder noch gewönlicher matriculae, d. h. Häuser für die in die matricula, die Armenliste der Kirche, Eingetragenen. In Gallien hat jede größere Kirche ihre matricula.

Alle diese Anstalten waren entweder Stiftungen der Kirche oder von Privaten gegründet. Im ersteren Falle wurden sie aus den Einkünften der Kirche erhalten, im letzteren statteten die Stifter sie mit den nötigen Gütern aus. Es kommt aber auch vor, daſs die Mittel für eine solche Anstalt durch Sammlungen bei den Gemeindegliedern zusammengebracht werden. Eine Zeit lang scheint übrigens der Stat sich auch direkt bei der Unterhaltung der Anstalten beteiligt zu haben. Wenigstens rechnet eine Verordnung des Kaisers Gratian 382 das „publicis vel sacris aedibus construendis atque reparandis hospitalium domorum curae subjici" zu den munera sordida (c. 15. Cod. Theod. de extraord. sive sordidis muneribus XI, 16). Es lag dieses den Xeniparochi ob, deren Verpflichtung ein munus personale war (vgl. Arcadius im liber de muneribus in der lex 18. § 20. Dig. de muneribus et honoribus L. 4). Aber schon im Jare 390 wird in einem Gesetze Valentinians diese cura hospitalium domorum nicht mehr dazu gerechnet (c. 18. Cod. Theod. cit.), daher auch in der Widerholung des c. 15 im justinianischen Codex (in c. 12 de excusationibus munerum XLVII, 20) fortgelassen. Die Xenodochien und die verwandten Anstalten wurden von da an ganz der Fürsorge und Leitung der Kirche überlassen, und der Stat beschränkte sich darauf, sie zu schützen und zu fördern. Er erkannte die kirchlichen Vorschriften über die Prinzipien der Verwaltung an und fügte seinerseits zugleich sichernde Normen hinzu, erteilte auch den Anstalten Privilegien, welche die Kirche dann auch in ihre Gesetzgebung aufnahm. Die römischen Kaiser approbirten im ganzen die bischöfliche Administration der Woltätigkeitsanstalten, wie des übrigen Kirchenguts, und legten den Bischöfen die Pflicht wie das Recht auf, für die zu Gunsten derselben ergangenen letztwilligen Verfügungen zu sorgen. So verordnet Kaiser Zeno (in dem c. 15. Cod. de sacrosanctis ecclesiis I, 2): „Idem (wie bei Legaten zum Bau eines Oratoriums) et in xenodochiis et nosocomiis et ptochiis obtinet . . .", und ausfürlicher Justinian im J. 530 (in c. 46 de episcopis et clericis I, 3), daſs wenn ein Erblasser xenonis aedificationem angeordnet habe, dies in Jaresfrist ausgefürt werden solle, mit dem Hinzufügen: Sin autem transierit praedictum tempus . . . . neque hospitale aedificatum fuerit, neque hospitalis aliquis sit, qui hoc ordinet: mox ipsos Deo amabiles Episcopos exigere ea, quae pro eo ordinata sunt . . . et facere aedificationes . ., hospitalium, et gerontocomiorum aut orphanotrophiorum praepa-

rationem, aut ptochotophiorum, aut nosocomiorum constructionem —: designare etiam seu praeficere, qui haec administrent, xenodochos, vel orphanotrophos, vel brephotrophos, gerontocomos, vel simpliciter piarum actionum dioecetas et curatores: non amplius valentibus post dicti temporis lapsum: . . . his, qui illa non fecerint, immiscere se praedictarum rerum administrationi, aut Deo amabiles Episcopos impedire ab illarum rerum administratione", so dass also die in der letztwilligen Verfügung vom Stifter in Bezug auf die Mitwirkung der Erben bei der Ausfürung und der Teilnahme an der Verwaltung getroffenen Dispositionen fortfallen, wenn nicht innerhalb eines Jares von dem Beauftragten die nötigen Schritte geschehen. Aber auch abgesehen hiervon bleibt doch dem Bischofe das eigentliche Verwaltungsrecht, wie die Anstellung der Beamten, die Inspektion (Rechnungslegung u. s. w.), die Jurisdiktion u. s. w., indem der vom Fundator bestimmte Erbe und dessen Nachfolger, so ausgedehnt auch nach der Fundation ihre Rechte an der Stiftung sein mögen, doch nie die gesetzlich feststehenden Rechte des Bischofs aufheben können. Dies ergibt sich aus den übrigen Festsetzungen des römischen Rechts, welche hier noch angefürt werden müssen (c. 33. § 4. c. 42. § 5. 9 l. de episcopis et clericis I, 3. Novella VII. c. 1. 2. CXX. c. 6. CXXII. c. 23. CXXX. c. 10 u. a.).

Diese Woltätigkeitsanstalten betrachtete demnach das römische Recht als wirklich kirchliche Institute und verlieh ihnen und ihren Verwaltern diejenigen Gerechtsame und Privilegien, welche die Kirche im allgemeinen besaß, insbesondere auch die Rechte moralischer Personen, also auch das Recht der Erwerbung von Vermögen. Leo und Anthemius bestimmten darüber im Jare 469 (c. 35. C. de episcopis et clericis I. 3): „Omnia privilegia, quae a retro principibus, aut a nostra serenitate, vel judiciariis dispositionibus, aut liberalitatibus . . . . praestita sunt orphanotrophiis, sive asceteriis, vel ecclesiis, aut ptochotrophiis, seu xenodochiis, vel monasteriis — per hanc pragmaticam sanctionem firma illibataque in perpetuum custodiri decernimus: valde etenim hoc videtur esse necessarium: cum exinde sustentatio vel educatio orphanis atque egenis, et usibus ecclesiasticis ac ptochotrophiis vel asceteriis comparatur —". Von denselben Kaisern werden die besonderen Immunitäten der Kleriker auch auf die ptochotrophi, xenodochi u. s. w. übertragen (c. 33. § 7. C. tit. cit. verb. die Vorschriften Justinian's in c. 22 und 23. C. de sacros. ecclesiis. I. 2 vom J. 528. Novella VII u. a. vgl. c. 23. Can. XXIII. qu. VIII).

Über die innere Einrichtung und namentlich über das Pflegepersonal in den Xenodochien sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Die Verwaltung fürten vom Bischof ernannte Beamte, die Xenodochi, Ptochotrophi, Orphanotrophi u. s. w. An den eigentlichen Krankenhäusern gab es auch Ärzte und eine große Zal von Dienern, die gegen Lon angenommen wurden. Dieses sind die Parabolanen oder Parabalanen, die auch sonst in der Kirchengeschichte als die allezeit bereite handfeste Garde des Bischofs eine Rolle spielen. Ihrer müssen ganze Scharen gewesen sein. In Alexandrien wird ihre Zal 416 auf 500 vermindert, nachher aber auf 600 erhöht. Bezeichnend ist es und für die weitere Entwicklung bedeutsam, dass solche Parabolanen im Abendlande nicht vorkommen. Hier bant sich vielmehr eine Verbindung von Kloster und Hospital an. In den Hospitälern dienen freiwillige Pfleger und Pflegerinnen, die dann nach Art der Mönche und Nonnen leben, so dass man oft nicht unterscheiden kann, ob man ein Hospital oder ein Kloster vor sich hat. Schon Gregor d. Gr. verfügt, dass nur „religiosi" zu Vorstehern der Xenodochien erwält werden sollen (Ep. III, 24). Bei einem Xenodochium in Augustodunum heißt der Vorsteher Abt, die Pfleger monachi, und es wird bestimmt, dass diese den Abt wälen sollen (Gregorii M. Ep. XI, 20). Hier liegen die Keime neuer Bildungen. Wärend im Orient die Xenodochien und das untätige, mystischer Beschaulichkeit hingegebene Mönchtum verknöchern und verkümmern, entwickelt sich im Abendlande das klösterliche Hospital, und aus der Combination von Hospital und Kloster entstehen die Spitalorden, die zu den schönsten Blüten christlicher Liebestätigkeit gehören.

Zunächst freilich brachen die Stürme der Völkerwanderung herein, in denen Vieles unterging, aber dank der hingebenden Liebe vieler Bischöfe wurde auch Manches hindurchgerettet. In der fränkischen Kirche finden wir, da der Klerus nach römischem Rechte lebte, dieselben Ordnungen bezüglich der Woltätigkeitsanstalten wie im römischen Reiche. Gerade dieser Kirche gebürt der Ruhm, die Werke und Anstalten christlicher Liebestätigkeit besonders gepflegt zu haben. Ihre Bischöfe sind eifrig darüber aus, die vorhandenen Anstalten zu erhalten, neue zu errichten; ihre Konzilien beschäftigen sich viel mit der Armenpflege (vgl. V. Konzil von Orleans 549 can. 15 —. Conc. Avernense II, c. 13. 15. — Turonicum II, von 576 c. 5. — Lugdunense III von 583 c. 6. — Parisiense von 615 c. 6). Besonders zalreich finden wir im fränkischen Reiche die schon erwänten Matriculae. Freilich ein Zeichen, daſs die Gemeindearmenpflege, weil sie den neuen Verhältnissen in den germanischen Reichen nicht mehr entsprach, anfängt, der anstaltlichen Platz zu machen. Hatte man die in die Matrikel eingeschriebenen Armen früher in ihren eigenen Häusern unterstützt, so fand man es jetzt zweckmäßiger, sie in eigens dazu bestimmten Häusern, auf die dann der Name Matrikel überging, aufzunehmen. Sie standen mit Kirchen und Klöstern in Verbindung und wurden von diesen unterhalten. Bischöfliche Kirchen hatten auch Matrikeln auf dem Lande. Zu Chrodegangs Zeit verpflegte die bischöfliche Kirche in Metz über 240 matricularii. Diese erhielten bestimmte Unterstützungen an Brot, Speck, Brennholz u. s. w., waren aber im übrigen auf milde Gaben angewiesen, welche ihnen die Gläubigen in die Matrikel brachten, oder die sie an den Kirchtüren erbaten. Die matricularii waren übrigens verpflichtet, manche niedere Kirchendienste zu versehen, z. B. Reinigen der Kirche, Läuten u. dgl. So kam es, daſs sie später ganz zu Kirchendienern wurden und matricularii der Name für niedere Kirchendiener. Einzelne Matrikeln entwickelten sich auch zu selbständigen Anstalten unter einem Vorsteher, primicerius oder martyrarius. Ihnen fielen dann auch andere Dienste in der Armenpflege zu, namentlich die Versorgung der Findlinge (vgl. Formulae Sirmondicae nro. XI. — Formulae Andegasenses nro. XLVIII bei Walter, Corp. jur. Germ. P. III, p. 379. 517). Neben den Matrikeln gab es aber auch eigentliche Xenodochien, Fremdenhospize, z. B. auf dem großen St. Bernhard, auf dem Septimerpasse und sonst. Auch Aussätzigenhäuser kommen schon vor. Dagegen darf man schwerlich aus der Aufzälung der verschiedenen Anstalten bei Ansegisus in der Sammlung der Capitularien II, c. 29 schließen, daſs alle derartigen Anstalten auch im fränkischen Reiche vorhanden waren. Die Aufzeichnung gibt wol nur wider, was sich in einer älteren Quelle vorfand.

Schlimm war es für die Woltätigkeitsanstalten, die man noch immer gern mit dem Sammelnamen Senodochien bezeichnete, daſs die schon unter den Merovingern beginnende, unter Karl Martell in ausgedehntestem Maßstabe betriebene Säkularisirung von Kirchengut sich auch auf sie erstreckte. Wie Bistümer und Abteien gerieten auch viele, vielleicht die meisten Xenodochien in Laienhände. Karl d. Gr. suchte auch da zu bessern. Zalreiche Capitularien fordern, daſs die Güter der Xenodochien für die Armen verwendet werden sollen (Capit. von 781 Mon. Germ. Leg. I, 41 — von 783 Ebendas. V, 46). Einzelne Xenodochien wurden restituirt (Beispiele: Muratori Antiq. Ital. III, 562, — Sickel, Regesten und Urkunden der ersten Karolinger, S. 290), aber Karl selbst gab nicht einmal die fiskalisch gewordenen Xenodochien zurück. Unter den letzten Karolingern wurde es noch schlimmer. Lothar I. fordert in einem Capitular von 830 (Mon. Germ. Leg. I, 356) nur noch, daſs ein Fünftel der Einkünfte für die Armen verwendet werden solle. Auch das wurde schwerlich erreicht, unter Karl II. 846 klagen die Bischöfe bitter, daſs die Xenodochien geradezu vernichtet sind (Mon. Germ. I, 390). Ihre Zeit war vorüber. An die Stelle des Xenodochiums trat das klösterliche und stiftische Hospital.

Das Kloster wird jetzt wie der Mittelpunkt des christlichen Lebens überhaupt, so auch der Mittelpunkt der Liebestätigkeit. Schon Benedikt von Nursia hatte zu den „Werkzeugen der geistlichen Kunst“, durch deren Handhabung man das ewige Leben erlangt, auch und zwar unmittelbar nach dem zu oberst gestell-

ten Fasten gerechnet: Arme erquicken, Nackte kleiden, Kranke besuchen, Tote begraben. Die Benediktinerregel schärfte den Brüdern die Sorge für Fremde, Arme, Kranke und Kinder als heilige Pflicht ein. Sie gehört zum Amte des Cellerarius. Fremde und Arme sollen freundlich aufgenommen und sorgsam verpflegt werden. War darin in den wüsten Zeiten des 8. Jarhunderts viel versäumt, so gehörte zu der Reform der Klöster, die Karl d. Gr. anstrebte und Ludwig d. Fr. weiter fürte, auch die Herstellung der klösterlichen Woltätigkeit. Schon Karl hatte auf deren Übung, auf die gastfreie Aufnahme Fremder und die Versorgung Armer großes Gewicht gelegt. In dem von Ludwig erlassenen Mönchsstatut von Aachen 817 wurde bestimmt, daſs von Allem, was dem Kloster geschenkt werde, der zehnte Teil zu Woltätigkeitszwecken verwendet werden solle. War die Durchfürung des Statuts auch eine sehr unvollkommene, gerieten die Klöster auch in den letzten Zeiten der Karolinger in noch tieferen Verfall, so zeigen doch Urkunden aus dem alten Corvey (Statuta antiq. Abbat. S. Petri Corbeiensis in d'Achery Spicileg. I, 586) und Prüm (Beyer, Mittelrhein. U.-B. I, 146), daſs es Klöster gab, in denen eine ausgedehnte Woltätigkeitsübung Regel war, und in denen Fremde und Arme allezeit eine Zuflucht fanden. Die von Clugny ausgehende Reform hatte auch einen neuen Aufschwung der klösterlichen Liebestätigkeit zur Folge. Bei jedem woleingerichteten Kloster findet sich jetzt ein Hospital (hospitale pauperum, auch eleemosynaria genannt), in dem teils eine Anzal Armer dauernden Unterhalt fanden, teils Reisende aufgenommen und erquickt wurden, wärend für vornehme Fremde, die zu Pferde reisten, und Geistliche ein Hospiz da war. In Clugny rechnete man järlich auf 17000 Arme und Reisende, für die järlich 150 Schweine geschlachtet wurden (Antiq. Consuet. Cluniac. III, c. 24, — Ordo Cluniac. I, c. 13 in Herrgott, Vetus disciplina monast. Parisiis 1726).

Zu den klösterlichen Spitälern kamen dann die stiftischen hinzu. Der Kanon 141 der Aachener Regel, die das klösterliche Leben auch auf die Geistlichen übertrug, schrieb ausdrücklich vor, daſs jedes Stift auch ein Hospital zur Aufnahme Armer haben solle. Aus dem Vermögen der Kirche sind die dazu nötigen Mittel bereit zu halten, und die Kanoniker haben von ihren Einkünften zur Unterhaltung des Spitals den Zehnten beizusteuern. Änliche Bestimmungen traf das Konzil bezüglich der Kanonissen. Mögen diese Vorschriften auch nicht bei allen Stiftskirchen und Kanonikatstiftern inne gehalten sein, so finden wir doch von jetzt an bei sehr vielen ein Armenspital, und zalreiche namentlich städtische Spitäler, z. B. das berühmte Hotel Dieu in Paris, das Hospital in Reims, St. Johannis in Hildesheim, St. Gereon in Köln, St. Leonhard in Basel u. v. a. sind ihrem erstem Ursprunge nach stiftische. Wurde die Pflegearbeit in diesen Spitälern anfangs von Mitgliedern des Klosters bezw. des Stifts selbst wargenommen oder doch beaufsichtigt, so legte man sie später in die Hände der den Klöstern und Stiftern in großer Zal zuströmenden Laien, der Converse-Brüder und Schwestern. Diese bildeten einen Konvent für sich, gestalteten sich immer mehr ordensartig aus, nahmen eine Regel, meist die s. g. Regel Augustins an und erhielten einen Meister und eine Meisterin. So entwickelte sich aus dem klösterlichen Spital das Ordensspital. Auch in dieser Gestalt blieben viele Spitäler im Besitz und unter der Aufsicht des Klosters oder Stifts, dem sie angehörten, andere erlangten völlige Selbständigkeit, wurden selbst wider zu Mutterhäusern neuer Spitäler, die mit ihnen zu einem Verbande vereinigt waren. Es entstanden Spitalorden, Mönchsorden, deren Hauptaufgabe der Spitaldienst war. Bei einzelnen derartigen Orden ist dieser Ursprung noch urkundlich nachzuweisen. So ist z. B. der Orden des h. Antonius aus der Eleemosynaria des Klosters Mons major in Vienne, der Orden der Kreuzträger mit dem roten Stern aus dem Klosterspital des h. Franziskus in Prag hervorgewachsen.

Die ältesten Spitalorden sind die ritterlichen, welche die Begeisterung der Kreuzzüge in's Leben rief. Nach der Eroberung Jerusalems wurde ein schon vorhandenes, aber bis dahin ziemlich unbedeutendes, von italienischen Handelsleuten in Jerusalem gestiftetes Hospital zum Mutterhause des mächtigen Johan-

niterordens, der bald über die ganze Christenheit verbreitet in seinen Spitälern Musterspitäler schuf, deren Ordnungen für alle anderen Spitalorden vorbildlich und maßgebend geworden sind. Ihm zur Seite trat der Orden der Brüder vom Deutschen Hause St. Mariä in Jerusalem, der Deutschorden, der in der Spitalpflege ebenfalls Großes geleistet hat. Als dann bei den ritterlichen Spitalorden die Spitalpflege, wenn sie auch nie ganz aufgegeben wurde, doch hinter den Waffendienst mehr und mehr zurücktrat und den Halbbrüdern und Halbschwestern des Ordens überlassen wurde, nahmen die bürgerlichen Spitalorden die Arbeit auf. Es sind, um von den fast zallosen Orden nur die am weitesten verbreiteten zu nennen, die Kreuzträger (cruciferi), die vorzugsweise in Italien verbreitet waren, die Kreuzträger mit dem roten Stern in Böhmen und Schlesien, die Antoniusherren, die sich besonders der von der Krankheit des heiligen Feuers Befallenen annahmen, und der 1170—80 von Guido von Montpellier in dieser Stadt gestiftete, dann von Innocenz III. 1204 nach Rom verpflanzte Orden des heiligen Geistes, der von seinem Mutterhause in Rom (S. Spiritus in Sassia) aus sich in allen Ländern verbreitete, zur Hebung des Spitalwesens ungemein viel beitrug und in gewissem Sinne als die Höhe der Spitalordensbildungen im Mittelalter gelten kann, wie denn auch kein Spitalname so verbreitet ist, wie der Name Heiliggeistspital. Die unzäligen Spitäler S. Spiritus, die uns seit dem 13. Jarhundert in Deutschland begegnen, gehören übrigens nur zum allergeringsten Teile dem gleichnamigen Orden an. Die bei weitem meisten sind städtische Spitäler, die von Privaten oder auch von der städtischen Verwaltung, seit dem 13. Jarhundert in großer Zal gestiftet wurden, um dem bei dem raschen Anwachsen der Städte entstehenden Bedürfnis nach Spitälern abzuhelfen. In sehr vielen von ihnen wird die Verwaltung und Pflege übrigens auch von einer ordensartigen Korporation, Brüdern und Schwestern, die in ordensartiger Tracht und nach einer bestimmten Regel unter einem Meister und einer Meisterin lebten, wahrgenommen, wärend andere unter direkter Verwaltung des Rates stehen, der die Spitalbeamten einsetzt. Diese Spitäler sind übrigens nicht eigentliche Krankenhäuser, sondern vielmehr Versorgungshäuser, in die man sich für sein Alter einkaufte oder durch die Güte derer, die darüber verfügten, Aufnahme fand. Daneben finden in ihnen auch Fremde, Reisende, Kranke und Arme eine zeitweilige Zuflucht. Eigentliche Krankenhäuser sind wenige, und selbst solche Spitäler, die ursprünglich ausdrücklich zu Krankenhäusern bestimmt sind, werden mit der Zeit Versorgungs- oder Siechenhäuser.

Auch nach anderen Seiten hin entfaltet sich jetzt die Liebestätigkeit in reichstem Maße und ruft eine Fülle von Woltätigkeitsanstalten hervor, wie keine frühere Zeit sie gesehen. Jede Stadt hatte neben dem Spital oder den Spitälern in ihren Mauern vor dem Tore ein Aussätzigenhaus (meist St. Georg, auch St. Lazarus oder St. Hiob genannt), in dem die armen Siechen, die „guten Leute“ (deshalb auch „gute Leute Haus“) auch als eine Art klösterlicher Genossenschaft lebten. Zu ihrer Pflege war auch ein eigener Orden gestiftet, der Orden der Brüder vom Aussätzigenhause des h. Lazarus in Jerusalem oder, wie sie sich später nennen, der Ritterschaft des h. Lazarus. Seine Geschichte ist noch wenig aufgeklärt; er artete bald aus. Dann gab es Pilgerhäuser zur Aufnahme der zalreichen Gläubigen, die nach diesem oder jenem Heiligtum pilgerten, zalreiche Hospize in den Alpen und wo sonst schwierige Gebirgsübergänge waren. Für die Wege und Brücken, für Geleit und Aufnahme der Pilger sorgten auch eigens dazu bestimmte Orden, wie der Orden St. Jacob de Haut pas (von dem Mutterhause Hospitale Alti passus bei Lucca so benannt), der Hospitaliterorden von Burgos, der die Pilger nach St. Jacob von Compostella geleitete u. a. In den Städten gab es Elendengilden, Elendenkapellen, Elendenhäuser, in denen arme Reisende für eine Nacht Quartier und oft auch daneben ein Abendbrot oder einen Zehrpfennig erhielten. Stiftungen für die Jacobsbrüder (die Pilger nach St. Jacob), Aachenfarer (die Pilger nach Aachen) sind zalreich. Ferner gab es Orden, die sich die Aufgabe stellten, die bei den Ungläubigen Gefangenen aus der Sklaverei loszukaufen, der Orden der Trinitarier, der Orden der h. Maria

von der Gnade. Auch sie hatten ihre Spitäler, in denen sie die befreiten Gefangenen unterbrachten. Waisen und Findelkinder fanden in den Spitälern Aufnahme, besondere Findelhäuser waren in den romanischen Ländern zalreich, in Deutschland selten (z. B. Ulm, Freiburg i. Br., Augsburg). In London war das Elsingspittel für Blinde bestimmt, in Paris stiftete Ludwig der Heilige eine Anstalt für 300 Blinde, die aber nur kümmerlich versorgt ihr Brot in den Straßen erbetteln mussten. Anstalten für Geisteskranke kommen erst gegen Ende des Mittelalters vor, waren aber mehr Zuchthäuser als Heilanstalten. Gefallene Mädchen fanden in den Häusern der Schwestern von der Buße (sorores de poenitentia) ein Asyl. Reich ausgebildet ist gegen Ende des Mittelalters auch die genossenschaftliche Armenpflege. Unzälige Genossenschaften geistlicher und weltlicher Art, Bruderschaften, Zünfte und Gilden, Kalande u. s. w. verfolgten neben geselligen Zwecken auch Zwecke der Woltätigkeit, verteilten Unterstützungen an ihre Genossen und an Fremde, sorgten für Erkrankte und Verarmte, sicherten sich gegenseitig ein anständiges Begräbnis und die nötigen Seelenmessen. Auch die Armen selbst schließen sich genossenschaftlich zusammen. Es gibt Bruderschaften der Bettler, der Blinden, der Aussätzigen und der Lahmen.

War im eigentlichen Mittelalter die Armenpflege eine ausschließlich kirchliche Angelegenheit und wurden die Spitäler aller Art als kirchliche Institute angesehen und behandelt, so bant sich doch, mit dem Aufblühen der Städte beginnend und dann im 15. Jarhundert immer stärker hervortretend, auch auf diesem Gebiete ein Umschwung an. Es zeigen sich bereits die ersten Anfänge einer bürgerlichen, kommunalen Armenpflege. Diese setzte gerade bei den Spitälern ein. Bei den mit städtischen Mitteln oder durch das Zusammenwirken der Bürger gegründeten Spitälern nahm natürlich der Rat die Aufsicht und Verwaltung in Anspruch, die er gewönlich durch einige Deputirte aus seiner Mitte (Provisoren) übte. Damit begnügten sich aber die städtischen Obrigkeiten nicht. Sie erstrebten auch die Oberaufsicht und einen möglichst großen Einfluss bei der Verwaltung der ursprünglich rein kirchlichen Anstalten, der klösterlichen und stiftischen Spitäler, und in sehr vielen Fällen gelang es ihnen auch, das Ziel zu erreichen. Durch Vertrag gingen zalreiche Spitäler in städtische Verwaltung über, ja in manchen Städten nahm der Rat die Aufsicht über die Spitäler als ihm generell und one Rücksicht auf deren Stiftung zustehend in Anspruch. Im J. 1510 ließ z. B. der Rat von Köln das städtische Wappen an allen Hospitäler anbringen, indem er erklärte, „die Herren vom Rat erkennen Niemand anders als sich selbst als die Oberen aller Hospitäler binnen ihrer Stadt“. Änlich war es in Belgien. In Antwerpen standen schon im 14. Jahrh. wenigstens 8 Spitäler unter weltlicher Aufsicht, und auch sonst greifen hier die weltlichen Behörden immer stärker in die Verwaltung ein (Beispiele s. bei Alberdingk Thijm, De gestichten van Liefdadigheit in Belgie p. 213 sq.). Auch in England nahmen die Könige bereits eine weitgehende Aufsicht über die Hospitäler in Anspruch, wärend sich dieselbe Entwickelung in Frankreich erst nach der Reformation vollzog.

Ein derartiges Eingreifen der weltlichen Obrigkeit wurde um so mehr nötig, je mehr die Spitäler und Spitalorden im 15. Jarh. verfielen. Zwar ist auch dieses Jarhundert noch sehr reich an Spitalstiftungen und an Pflegekräften fehlte es nicht. Tertiarier und Tertiarierinnen, Beginen und Begarden, namentlich aber die Celliten oder Alexianer übten an vielen Orten eine opferfreudige Tätigkeit. Aber innerlich zeigt sich doch steigender Verfall. Die Mitglieder der Spitalorden waren große Herren geworden, die ein üppiges Leben fürten. Die für die Armen bestimmten Mittel wurden zum großen Teil eine Beute der Finanzkünste der Kurie oder flossen vornehmen Geistlichen als behagliche Pfründen zu. Die von den Orden angestellten Sammlungen arteten vielfach geradezu in Betrügereien aus und überall klagte man über die Stationirer, die das Volk aussogen. Selbst die Kommission, die Paul III. 1537 zu einem Gutachten über die Reformation der Kirche aufforderte, sagt von ihnen: „Über das so ist auch ein Missbrauch in den Stationirern des h. Geistes, St. Antonii u. dgl., welche die Bauern und Einfältigen betrügen und sie mit unzäliger Superstition und Missglauben

verwirren. Dieselben Stationirer soll man unseres Erachtens ganz abtun". (Vgl. Luthers Werke E. A. 25, 170). An Versuchen, die Spitalorden zu reformiren, fehlte es zwar nicht, aber sie hatten ebensowenig ein dauerndes Ergebnis wie die gleichzeitigen Klosterreformationen. Es zeigte sich auch hier, daſs das Mittelalter sich ausgelebt hatte. Der massenhafte Bettel und die Armut, deren man troz der zalreichen Woltätigkeitsanstalten nicht Herr wurde, lieferten den Beweis, daſs die mittelalterliche Armenpflege nicht mehr genügte, und daſs auch auf diesem Gebiete ein Neues gepflügt werden muſste.

Zwar der Einfluſs der Reformation auf die Liebestätigkeit und die Woltätigkeitsanstalten scheint zunächst mehr ein zerstörender als ein aufbauender zu sein. Die alten Motive, aus denen heraus man Jarhunderte lang Almosen gegeben, Hospitäler gestiftet, Spenden ausgeteilt, in den Spitälern den Kranken und Aussätzigen gedient hatte, waren mit Einem Schlage außer Kraft gesetzt, wärend die neuen Motive sich nicht so rasch auswirken konnten. Daſs man mit allen diesen Werken kein Verdienst bei Gott erwerben, sein Seelenheil nicht schaffen könne, das begriff man leicht, daſs man aber von der Dankbarkeit für die erfarene Liebe Gottes nun um so reichlicher zu geben sich getrieben fülen müsse, one auf Lon zu rechnen, daſs die Liebe mehr tun, mehr opfern müsse, als man im Verlangen nach Verdienst und in der Meinung, sein Seelenheil damit zu schaffen, bisher getan und geopfert hatte, das blieb der großen Menge unverständlich. Zunächst war das Ergebnis bei sehr Vielen nur das negative, daſs man aus den alten Motiven nichts mehr gab und tat, und aus den neuen auch nichts. Allgemein ist die Klage, daſs die Liebestätigkeit sich vermindere. Luther selbst hat es oft ausgesprochen, unter dem Papsttum sei man eifriger gewesen als jetzt, da man das reine Evangelium habe. Aber das Ziel, das man der Liebestätigkeit steckte, war auch ein ungleich höheres, als das mittelalterliche, und man darf sich nicht wundern, wenn es nicht gleich erreicht wurde. Im Mittelalter hatte man eigentlich nur das Ziel, möglichst viel Almosen zu geben, möglichst viel Liebeswerke zu tun, um damit (das ist dann das letzte Ziel) sein Seelenheil zu schaffen, eine regelmäßige Versorgung aller Armen durch eine einheitlich organisirte Armenpflege kannte man nicht. Schon in der Schrift an den Adel hatte Luther dagegen das Programm einer wirklichen Armenversorgung aufgestellt. Jede Gemeinde ist verpflichtet, alle ihre wirklich armen und notleidenden Glieder zu versorgen, und Bettel soll als eines Christen unwürdig nicht geduldet werden. Das ist die große Tat der Reformationszeit, deren Segen auch über die Länder gekommen ist, welche die Reformation nicht annahmen, sie hat den Gedanken, der im Mittelalter stark verdeckt, wenn nicht ganz abhanden gekommen war, wider wachgerufen, daſs der Liebespflicht gegen den Nächsten nicht mit noch so viel vereinzelten Almosen und Liebeswerken, sondern nur damit genügt wird, daſs die Gemeinschaft alle ihre arbeitsunfähigen und auf fremde Hilfe angewiesenen Armen ausreichend versorgt, daſs sie die Gemeindearmenpflege wider ins Leben gerufen hat. In den Kastenordnungen versuchte man eine solche zu organisiren. In jeder Gemeinde soll ein Armenkasten sein, dem die Gaben der Gemeinde und, so weit nicht anderweitige Berechtigungen entgegenstehen, die Einkünfte der alten Stiftungen, Memorien, Spenden, Seelbäder u. s. w. zufließen. Aus diesem Kasten sollen von der Gemeinde gewälte Kastenherren oder Diakonen, meist zusammen mit Verordneten des Rats, die Armen auf Grund genauer Untersuchung ihrer Verhältnisse je nach Bedürfnis versorgen, alles Betteln soll aber eingestellt werden (vgl. Riggenbach, Das Armenwesen der Reformationszeit, Basel 1883, — Hering, Die Liebestätigkeit der deutschen Reformation, Stud. u. Krit. 1883, IV, 1884, II, — Koffmane, Luther und die innere Mission, Berlin 1883). Daneben tritt das Anstaltliche stark zurück. War es doch auch zu tief mit der „Möncherei" verquickt, als daſs man es hätte unverändert in die neue Organisation mit hinübernehmen können. Die schon vor der Reformation begonnene Unterstellung der Spitalverwaltung unter die Aufsicht der weltlichen Behörden soll jetzt überall durchgefürt, die alten Spitäler sollen reorganisirt oder der Gemeindepflege ein-

gegliedert werden, oder auch ganz neue Spitäler, jetzt eigentliche Krankenhäuser, errichtet werden.

So manche fruchtbare Gedanken aber auch in den Kastenordnungen niedergelegt sind, Samenkörner für die Zukunft, man kann sich dem Geständnis nicht entziehen, dass ihre Durchfürung nur mangelhaft, und das Ergebnis zunächst ein ziemlich kümmerliches war. Der Hauptfehler war, dass man in der ersten Begeisterung alles zu ideal ansah und anlegte, und zwar gilt das nicht bloß von den ersten einen stark schwärmerischen Zug tragenden Kastenordnungen, der ältesten Wittenberger (Richter, K.-OO. II, 484) und der Leisniger (ebendas. I, 10), sondern auch noch von den viel nüchterner gehaltenen Bugenhagen'schen Ordnungen. Die Schwierigkeit des Werkes sah man nicht und konnte sie nicht sehen, weil man ja gar keine Erfarung hatte. Man begnügte sich damit, eine Anzal von Personen dazu zu bestellen und diesen allgemein gehaltene Vorschriften zu geben, offenbar in dem Gedanken, dass die Liebe zu den Brüdern sie zu dem Werke tüchtig machen und ihnen die richtigen Wege von selbst zeigen werde. Aber der Personen waren zu wenig, zumal man meist solche wälte, die auch sonst mit städtischen Ehrenämtern reichlich belastet waren. Noch schlimmer war es, dass man das Amt, wie es bei städtischen Ehrenämtern hergebracht war, wechseln ließ, und dass eben deshalb die damit Beauftragten gar keine Erfarung sammeln konnten. Daran aber, diesen Mangel an Erfarung einigermaßen durch genaue Instruktionen zu ersetzen, dachte man nicht, konnte auch nicht daran denken. Noch weniger konnte man auf den Gedanken kommen, das doch einigermaßen geschulte Personal der Spitalorden durch ein im evangelischen Sinne geschultes, durch neue evangelische Kongregationen zu ersetzen. Dazu war der Gegensatz gegen alles Mönchische und Mönchsartige noch zu stark. Einige schwache Versuche in reformirten Kreisen, das Diakonissenamt herzustellen, mislangen. In lutherischen Kreisen kam man nicht einmal so weit. Dort glaubte man für die Krankenpflege schon damit auszureichen, dass man den unterstützten Witwen und alten Frauen die Pflicht auferlegte, den Kranken zu dienen. Endlich fehlten zu einer ausgiebigen Versorgung der Armen bald die Mittel. Die Sammlungen ergaben zu wenig, oder wenn sie anfangs reichlich ausfielen, wie z. B. in Nürnberg, wo in den ersten Jaren über 13000 fl. zusammen kamen (Roth, Die Einfürung der Reformation in Nürnberg, Würzburg 1885, S. 224), ließen sie bald nach. Die eingezogenen alten Stiftungen kamen der Armenpflege nur zum Teil zu gute. Teils wurden ihre Mittel zu anderen Zwecken, namentlich zu Schulzwecken verwendet, teils waren sie, da man die zeitweiligen Inhaber im Genuss beließ oder entschädigte, für den Augenblick zu stark belastet, teils gingen sie in einer Zeit, in der Fürsten und Städte überall zugriffen, ganz verloren. Die in den Kirchenordnungen vorgesehene Einverleibung der Stiftungsgüter in den Armenkasten wurde auch nur sehr unvollkommen ausgefürt; viele Spitäler, Spenden, Bruderschaften, Kalande u. s. w. blieben neben dem Kasten bestehen. Wol hat es auch im 16. Jarhundert an Liebestätigkeit nicht gefehlt, auch in den evangelischen Städten kamen neue Stiftungen zu den alten hinzu (z. B. das Waisenhaus in Hamburg 1597, die vier Landeshospitäler in Hessen, das Armenhaus in Blankenburg, das Waisenhaus in Lübeck 1534, das rote Haus in Bremen für arme Kinder 1596, das Armenhaus daselbst 1598 u. s. w.), aber die Hauptsache, die man anstrebte, eine einheitliche Organisation der Armenpflege, die ausreichende Versorgung aller Armen in der Gemeinde und die Unterdrückung des Bettels erreichte man nicht. Der Armenkasten wurde auch nur wider eine Almosenspende neben anderen und eine oft nur recht kümmerliche. Vielleicht hätte man bei ruhiger Entwickelung mit der Zeit mehr erreicht. An Anläufen dazu fehlte es nicht, die zalreichen neuen Armenordnungen beweisen, dass man sich der Mängel bewusst war und zu bessern suchte; aber alle diese Keime und Ansätze gingen bald genug im Elend des 30järigen Krieges unter.

Mehr wurde in der reformirten Kirche erreicht. Zwar in England wurde die mittelalterliche kirchliche Armenpflege gänzlich zerstört, die Hospitäler eingezogen und die schon vorhandenen Anfänge einer statlichen Zwangsarmenpflege

zuerst konsequent ausgebildet. Sonst aber gelang es den reformirten Kirchen, namentlich in den Niederlanden und den mit ihnen zusammenhängenden, durch Herstellung des Diakonenamtes eine in vielen Beziehungen musterhafte kirchliche Armenpflege in's Leben zu rufen (vgl. die Acta Synodi Wesaliensis bei Richter, K.-OO. II, 310, — Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westfäl. K., I, 413, — Dalton, Eine Diakonie im Reformationszeitalter, Petersburg 1881). Auch zalreiche neue Woltätigkeitsanstalten entstanden hier, namentlich trefflich geleitete Waisenhäuser. Mehr als einmal hat die lutherische Kirche von den Niederlanden her einen Anstoß empfangen zu erneuter Liebestätigkeit. In Hamburg, einer für die Entwickelung der Armenpflege in Deutschland besonders wichtigen Stadt, sind es aus Niederland eingewanderte Kaufleute, die auf eine Reorganisation des Armenwesens dringen und 1597 das Waisenhaus stiften. A. H. Francke und in unserem Jarhundert Fliedner standen in lebhafter Verbindung mit den Niederlanden.

Auch in der römisch-katholischen Kirche fehlt es nicht an Ansätzen zu einer Gemeindearmenpflege. In den Niederlanden trat der Humanist Vives dafür ein, und in mehreren Städten (Ypern, Brügge) kam es wirklich zu einer Organisation derselben (Ehrle, Beitr. z. Gesch. u. Reform der Armenpflege, 1881, S. 27 ff., vgl. Beil. z. Allg. Ztg., 1884, Nr. 325). In Frankreich erließ Franz I. 1536 eine Ordonnanz, welche die parochiale Armenpflege regeln sollte (v. Reitzenstein, Die Armengesetzgebung Frankreichs, Leipzig 1881, S. 9). Selbst in Spanien erschien 1540 ein entsprechendes Gesetz (Ehrle a. a. O. S. 42). Allein da die Geistlichkeit, die in dem Allen nicht one Ursache Luthertum witterte, den Bestrebungen nicht günstig war, wurde wenig erreicht. Das Konzil von Trient begnügte sich damit, die mittelalterlichen Bestimmungen über die Hospitäler in Erinnerung zu bringen und den Satz einzuschärfen, dass die Aufsicht über dieselben den Bischöfen gebüre, und die Provinzialsynoden taten kaum etwas anderes als diesen Satz zu widerholen. Zur Herstellung einer Gemeindearmenpflege geschah so gut wie nichts. So behielt denn in den katholischen Ländern die Armenpflege im wesentlichen den mittelalterlichen Charakter, d. h. sie blieb vorwiegend anstaltlich. Zwar wurden die Hospitäler in Frankreich insofern säkularisirt, als sie ein von Franz I. am 19. Dezember 1543 erlassenes Edikt der Aufsicht weltlicher Behörden unterstellte, aber hier sowol als in Italien und Spanien blieben doch die Spitäler, die Spitalorden (bis auf einzelne, die ganz unterdrückt oder umgewandelt wurden) und ihre Häuser bestehen und bildeten nach wie vor den Mittelpunkt der Armenpflege. Was sie an den Armen taten, war entweder das Einzige, was überhaupt geschah, oder was sonst geschah diente doch nur zur Ergänzung, während in den protestantischen Ländern eine große Anzal der alten Anstalten unterging, und was davon blieb oder neu geschaffen wurde, umgekehrt nur zur Ergänzung der Gemeindearmenpflege diente. Man muss es der katholischen Kirche zum Ruhm nachsagen, dass sie auch nach der Reformationszeit auf diesem Gebiete viel geleistet hat, am wenigsten freilich in Deutschland. Zu den alten Spitälern kamen neue, zu den alten Pflegeorden neue hinzu. Könige und Päpste haben neue große und reich ausgestattete Anstalten in's Leben gerufen. In Frankreich hat namentlich Ludwig XIV. viel getan. Fast für jede Art Hilfsbedürftiger, für verschämte Arme, Findelkinder, Rekonvalescenten, Obdachlose u. s. w. wurde in Paris ein neues Hospital gegründet, und zu allen schon vorhandenen kam dann noch das Hôpital général hinzu, das 6—7000 Arme versorgte, und dessen Einkünfte in der Revolutionszeit auf über $3^1/_2$ Millionen Livres berechnet wurden. Das Comité de mendicité, welches die Constituante niedersetzte, zälte in Frankreich überhaupt 2185 Hospiäler mit 38 Mill. Livres Einkommen. In Rom gründete Sixtus V. das Ospizio di Ponte Sisto, Innocenz XI. das Ospizio apostolicco, Pius VII. das Ospizio di Santa Maria degli Angeli, lauter großartige Anstalten. Auch in Spanien, wo schon sehr zalreiche Hospitäler vorhanden waren, entstanden noch neue. So z. B. 1567 ein großes Findelhaus in Madrid, dann ein Hospital für erwerbsunfähige Greise, ein Haus für reuige Mädchen, ein Beschäftigungshaus für Arbeitslose u. a. m.

Trotzdem nahm die Armut und der Bettel in allen katholischen Ländern in erschreckendem Maße zu. So viel Findel- und Waisenhäuser Frankreich auch hatte, war es doch etwas ganz Gewönliches, dass Kinder für 20 Sous an Gaukler u. s. w. verkauft wurden. Eben dieses Elend regte Vincenz von Paula und Carl Borromeo zu ihrer Liebesarbeit und zur Stiftung neuer Kongregationen für dieselbe an. Neben großer Opferwilligkeit und gesegnetem Liebesdienst zeigt sich freilich auch viel Verfall. Ein großer Teil des Einkommens der Anstalten wurde vergeudet oder floss als Beneficium reichen Prälaten oder auch dem Adel zu, und was die Hauptsache ist, zu einer ausreichenden Armenpflege konnte es schon deshalb nicht kommen, weil die Einheit fehlte. Die über das Land ungleich verteilten Hospitäler arbeiteten jedes für sich, jedes nach seinen unendlich verschiedenen Statuten und unter den mannigfaltigsten Bedingungen. Fanden auch Tausende von Waisen- und Findelkindern in den Spitälern Aufnahme, so wurden andere Tausende völlig verwarlost; fanden auch Tausende von Armen und Kranken in den Spitälern oft recht reichliche, um nicht zu sagen üppige Versorgung, so blieben andere Tausende völlig hilflos und waren aufs Betteln angewiesen. Wurde man in den protestantischen Ländern der Armut und des Bettels nicht Herr, in den katholischen, trotzdem dort ungleich reichere aus alter Zeit überkommene Mittel zu Gebote standen, noch viel weniger.

Für die lutherische Kirche gab der Pietismus einen neuen Anstoß zur Liebestätigkeit. Das Waisenhaus in Halle, August Hermann Francke's Glaubenswerk, regte zu vielen änlichen Stiftungen an. Aber eine umfassendere und dauernde Einwirkung hat doch der Pietismus auf die Armenpflege und die Woltätigkeitsanstalten nicht ausgeübt. Es sind fast nur Waisenhäuser und Schulen, die er gegründet hat, und auch da ist der Eifer bald erlahmt. Auch wärend seiner nur kurzen Blütezeit ist der Pietismus zu wenig in's Volk gedrungen, zu sehr auf kleine auserwälte Kreise beschränkt geblieben, um umfassendere Wirkungen auszuüben. Ihm ist das Christentum auch viel zu sehr Privatsache (vgl. Ritschl, Pietismus II, 548), als dass er ein Verständnis hätte für das Volksleben und seine Nöte und ein Interesse, da zu helfen. Wo er einen Anlauf dazu nimmt, weiß er auch den Schäden des socialen und wirtschaftlichen Lebens gegenüber, mit einem tief gewurzelten Misstrauen gegen alles Wirtschaftliche als zu stark mit der Welt verflochten, nur religiöse Motive einzusetzen, die, für sich genommen, nicht ausreichen. Dazu kommt, dass gerade jetzt, und eben unter Mitwirkung des Pietismus und des von ihm ausgehenden Territorialismus, der Stat dieses ganze Gebiet in Beschlag nimmt. Die Kirchenordnungen hatten die Armenpflege und die Woltätigkeitsanstalten, one zwischen Kirche und Stat klar zu sondern, als eine Angelegenheit gemischter Natur behandelt, manche auch Hospitäler und änliche Anstalten der Aufsicht der Konsistorien unterstellt und als kirchliche Anstalten anerkannt. Noch entschiedener war das den früheren kanonistischen Bestimmungen gemäß von den älteren Kirchenrechtslehrern Reinking, Bened. Carpzov, Brunnemann u. a. (vgl. J. H. Boehmer, Jus eccles. Protest. l. III, Tit. XXXVI, § XLIII) geschehen. Dagegen nimmt bereits Böhmer (a. a. O. § XLIV) das Recht der Aufsicht über die Woltätigkeitsanstalten für den Stat in Anspruch, und seit der Mitte des 18. Jarhunderts kommen diese Anschauungen des Territorialismus zum Vollzuge. Die Kirche wird vielfach aus der Direktion der Woltätigkeitsanstalten verdrängt und dieselbe dem State überwiesen. So wurde in Preußen durch einen Erlass vom 30. Juli 1774 den Regierungen die Aufsicht über die pia corpora und alle milden Stiftungen, insbesondere Hospitäler, Waisenhäuser, Armenanstalten überwiesen, und in dieser Richtung auch die Gesetzgebung über die Woltätigkeitsanstalten fortgefürt, wie sie sich im Preußischen Landrecht Th. II, Tit. XIX „Von Armenanstalten und anderen milden Stiftungen" und änlich in anderen Partikularrechten findet. In Folge dieser Entwickelung haben dann zalreiche Armen- und Krankenstiftungen, zalreiche Woltätigkeitsanstalten ihre Beziehung zur Kirche ganz eingebüßt und sind in weltliche Stiftungen umgewandelt.

So wenig aber der Pietismus direkt auf die Gestaltung der Liebestätigkeit

eingewirkt hat, er ist dennoch auf diesem Gebiete für den Protestantismus epochemachend, denn die ganze reiche Entwickelung der Woltätigkeitsübung, der Armenpflege und der Woltätigkeitsanstalten in unserer Zeit hat eben das praktisch-religiöse Interesse, welches der Pietismus zuerst geweckt hat, zur Grundlage. Zunächst freilich tritt Christentum und Kirche im Volksleben stark zurück. In den Kreisen der Aufklärung, die den Pietismus ablöst, ist nicht christliche Liebe, sondern Humanität das Losungswort, aber gerade diese Kreise sind es, in denen der Gedanke einer rationellen Armenpflege zuerst auftaucht und verwirklicht wird. In den patriotischen und moralischen Wochenschriften, wie sie im letzten Drittel des vorigen Jarhunderts in allen größeren Städten Deutschlands herausgegeben werden, bildet Woltätigkeit und Armenpflege ein stehendes Thema der Besprechung (vgl. Biedermann, Culturgesch. des 18. Jahrh. II, 1, 439, — Prutz, Literarisches Taschenbuch VI, 377. — Kawerau, Die kritischen und moralischen Wochenschriften, Magdeburger Geschichtsblätter f. St. u. L., Magdeburg 1884, 3. 4) und die Männer, die in diesen Zeitschriften das Interesse der Humanität pflegten, schreiten auch zuerst zur Tat. In Hamburg riefen Voght und Büsch, Männer, die mit Reimarus befreundet waren, 1788 die allgemeine Armenanstalt in's Leben (von Melle, Die Entwickelung des öffentlichen Armenwesens in Hamburg, Hamburg 1883, S. 64 ff.), eine Anstalt, die weithin als Muster galt. Der Kaiser berief Voght nach Wien, um das dortige Armenwesen nach diesem Vorbilde zu reorganisiren, Napoleon I. zog Voght zu Rate, als es sich um das Armenwesen in Frankreich handelte, und auch für England wurde eine seiner Schriften übersetzt. Eine ganze Anzal von deutschen Städten ahmte Hamburg nach. In Braunschweig wirkte Leisewitz, der Freund Lessings, in diesem Sinne, in Bremen der Syndikus von Post. Die Städte gingen voran, die Staten folgten nach. In einer Reihe von deutschen Staten kam in den letzten Jarzehnten des 18. Jarhunderts eine neue Armengesetzgebung zu Stande.

Ist hier überall mehr der Gedanke der Humanität als spezifisches Christentum die treibende Macht, so fangen gleichzeitig auch die christlichen Kreise, in denen der Pietismus nachwirkte, an, sich zu regen. Ich erinnere nur an die 1780 von Urlsperger gegründete Baseler Christentumsgesellschaft die nicht bloß Bibel- und Traktatverabreichung, sondern auch Armen- und Krankenpflege, Erziehungsanstalten u. dgl. (die Anstalt in Beuggen 1820) pflegte. Die Notzeit der französischen Gewaltherrschaft, der Aufschwung der Freiheitskriege wirkten vertiefend und befruchtend. Die Kriegsnot selbst rief vielerlei Veranstaltungen zur Bekämpfung der Not in's Leben und mit dem Widererwachen des christlichen Sinnes, mit der fortgehenden Kräftigung des kirchlichen Lebens ging auch ein Widererwachen der Liebestätigkeit Hand in Hand, welches diese Fülle von Anstalten aller Art in's Dasein rief, die noch täglich sich mehrend, teils bestimmt sind die Arbeiter und Arbeiterinnen auf dem Gebiete der Liebestätigkeit auszubilden (Diakonen- und Diakonissenhäuser), teils der Rettung sittlich Gefärdeter oder Verkommener dienen (Rettungshäuser, Magdalenenasyle, Trinkerasyle, Arbeiterkolonien u. s. w.), den Notleidenden aller Art eine Zuflucht bieten (Krankenhäuser, Siechenhäuser, Anstalten für Blinde, Taubstumme, Epileptiker u. s. w.), und die neben den von den Vätern überkommenen Woltätigkeitsanstalten die öffentliche kirchliche und statliche Armenpflege ergänzen. Der Charakter dieser Anstalten und Stiftungen ist sehr verschieden. Von den älteren sind viele, wie oben bemerkt, im Laufe der Jarhunderte in weltliche Stiftungen verwandelt. Andere sind kirchlich geblieben, und für diese ist im allgemeinen dieselbe rechtliche Stellung in Anspruch zu nehmen wie für Stiftungen zu sonstigen kirchlichen Zwecken. Nach dem Gesetz vom 5. April 1873, durch welches die Art. 15 u. 18 der Verfassungsurkunde abgeändert wurden, bleibt in Preußen jede Religionsgemeinschaft im Besitz und Genuss ihrer für Woltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds, jedoch mit der Maßgabe, dass sie den Statsgesetzen und der geordneten Aufsicht des States unterworfen bleibt. Über Schenkungen und letztwillige Zuwendungen, auch die Übertragung von unbeweglichen Gegenständen an Stiftungen und Korporationen hat das Gesetz vom 23. Februar 1870 das Nötige

geordnet. In Baden sind alle Stiftungen, welche nicht zur Befriedigung kirchlicher Bedürfnisse oder zum Unterhalt von kirchlichen Bildungsanstalten dienen, durch Gesetz vom 5. Mai 1870 für weltliche erklärt. (Über dieses Gesetz vgl. Friedberg, Der Stat und die Kirche in Baden, Leipzig 1871, und gegen Friedberg: Richter-Dove, Kirchenrecht VI. Buch, Kap. II, § 305. Außerdem Herrmann, Ztschr. f. Kirchenrecht, X, S. 330 ff., S. 446 ff. und Friedberg, Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts, 2. Aufl. 1884, S. 386). Nach dem Vorgange der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 haben die neuen Synodalordnungen in verschiedenen evangelischen Kirchen den kirchlichen Organen auch wider eine Tätigkeit auf dem Gebiete der Armenpflege zugewiesen, die freilich noch mehr Aufgabe ist, als dass sie schon verwirklicht wäre, doch sind lebensvolle Anfänge vielerorts vorhanden. Sehr vieles geschieht von Vereinen und Privaten, und sind darum viele Woltätigkeitsanstalten privater Natur. (Vgl. im Allgemeinen: Jacobson, Preuß. Kirchenrecht § 165, — Richter-Dove u. Friedberg a. a. O., Thudichum, Deutsches Kirchenrecht, Leipzig 1878, II, 231).

Auch im Gebiete der römisch-katholischen Kirche lässt sich im ganzen derselbe Gang verfolgen. Auch hier ist in den letzten Jarzehnten des 18. Jarhunderts Humanität das Alles beherrschende Schlagwort. Der Humanitätsgedanke ruft in Spanien 1778 die „allgemeine Junta der Liebe“ hervor, welche eine Hausarmenpflege zu schaffen bemüht war, aber in den Kriegs- und Revolutionsstürmen bald wider unterging, und aus dem Humanitätsgedanken sind die schwärmerischen Beschlüsse des französischen Konvents geboren, die mit einem Schlage aller Armut, allem Bettelwesen, „diesem Aussatz der Monarchie und ihrer wandelnden Anklage“ ein Ende machen sollten. Es soll ein Buch der nationalen Woltätigkeit angelegt und in dieses die Namen der Greise, der Arbeitsunfähigen, der Witwen u. s. w. eingetragen werden. Jeder der Eingetragenen erhält aus Statsmitteln eine Pension, die an dem der Verherrlichung des Unglücks gewidmeten nationalen Festtage, an dem auch das Buch feierlich verlesen wird, zur Verteilung kommt. Dagegen wurden durch ein Gesetz vom 23. messidor II. alle liegenden Güter und alles sonstige Aktivvermögen der Hospiäler eingezogen. Die Schwärmerei dauerte nicht lange. Schon am 16. Vendémiaire V. war man genötigt, die Hospitalverwaltungen zu rekonstruiren. So weit ihre Güter noch nicht verkauft waren, wurden sie zurückgegeben, durch Gesetz vom 13. Brumaire IX. kamen Entschädigungen aus den Domainen hinzu, und wurden zur Unterhaltung der Spitäler neue Einnahmen aus den Octrois angewiesen. Für die Verwaltung wurden besondere Kommissionen bestellt, die als selbständige Organe den lokalen Behörden coordinirt waren. Obwol die lokale Armenpflege seitdem in manchen Stücken weiter entwickelt ist, fällt doch auch heute noch das Schwergewicht auf die Hospitäler. Die Zal derselben hat sich beständig durch neue Stiftungen vermehrt. 1847 gab es im ganzen 1273 Anstalten, darunter 337 hôpitaux (Krankenhäuser), 199 hospices (Versorgungshäuser für Alte u. s. w.) und 744 hôpitaux-hospices (Anstalten die beides vereinigen), dagegen 1877: 360 hôpitaux, 415 hospices und 762 hôpitaux-hospices. Dazu kommen dann auch hier eine große Zal von Privatanstalten für die verschiedensten Zweige der Barmherzigkeitsübung. Auch neue Kongregationen für die Liebestätigkeit sind in Frankreich entstanden, namentlich die petites soeurs des pauvres und die Vincentiusvereine (Dupanloup, Die christliche Nächstenliebe und ihre Werke; — Die Aufsätze von Maxime du Camp in der Revue des deux mondes Bd. 56—58. Übersetzt von Dr. Mensching, Hannover). Frankreich ist in dieser Beziehung immer noch wie im Mittelalter das Land, von dem die meisten derartigen Institutionen ausgehen, um sich von da aus über die ganze katholische Welt zu verbreiten. Auch im katholischen Deutschland sind neuerdings zalreiche Anstalten aller Art entstanden. Besonders eifrig wirkte der Bischof Ketteler von Mainz für dieselben. Die zalreichsten Woltätigkeitsanstalten hat wol Italien. Hier zälte man 1867 im ganzen 17,718 Armenanstalten aller Art mit einem Vermögen von 981,309,000 Franks und einem järlichen Einkommen von 69,987,000 Franks. Charakteristisch ist dabei, dass die Zal der Anstalten, welche Besserung und Bewarung zum Zwecke haben, auffallend

gering ist verglichen mit der Zal derer, die auf Versorgung von Armen durch Krankenpflege, Almosen u. s. w. abzielen. So zält Piemont auf insgesamt 1825 Anstalten, 149 Hospitäler, 636 Stiftungen behufs Almosenausteilung, 131 Stiftungen zu Aussteuern, dagegen nur 2 Besserungsanstalten für verwarloste Knaben und 1 Krippe, die Lombardei auf insgesamt 2902 Anstalten 209 Hospitäler, 312 Almosenstiftungen, 479 Stiftungen für Aussteuern, dagegen nur 4 Besserungsanstalten und 8 Krippen. Die statliche Aufsicht über die Woltätigkeitsanstalten ist durch das Gesetz vom 3. August 1862 (legge delle opere pie) geregelt.

Litteratur: Außer den schon angefürten Werken sind zu vergleichen: Chastel, Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les prémiers siècles chrétiens, Paris 1853. — Dr. Georg Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1884. — Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, Stuttgart 1882. Im Mittelalter, Stuttgart 1885. Das letztere Werk dänisch bearbeitet mit Zusätzen aus der Gesch. der dänischen Kirche: De Kristne Kaerligheds Gerninger von Chr. Obelitz, Kjobenhavn 1885 — Alberdingk Thijm, De Gestichten van Liefdadigheid in Belgie van Karel den Groote tot aan de XVIe eeuw, in den Memoires couronnés publiés par l'academie royale, Tome XLV, Bruxelles 1883. — Von demselben Verfasser: Les hôpitaux en Belgique en moyen-age, Louvain 1883. — Heinr. Guth, Die Armenpflege, deren Geschichte und Reformbedürfnis in den Zeitfragen des christl. Volkslebens Bd. X, H. 4. — A. Emminghaus, Das Armenwesen und die Armengesetzgebung der Europäischen Staaten, Berlin 1870. **G. Uhlhorn.**

Woltersdorff, Ernst Gottlieb, dem als namhaftem evangelischen Liederdichter hier ein Platz zukommt, ist geboren am 31. Mai 1725 als Son eines frommen Geistlichen in Friedrichsfelde unweit Berlin, der zehn Jare später an die Gertrudenkirche in dieser Hauptstadt berufen wurde. Zuerst zum Apotheker bestimmt, ward der junge Woltersdorff durch den Vorgang seiner älteren Brüder veranlasst, sich der Theologie zu widmen, die er von 1742 an in Halle unter Lange, Baumgarten, Knapp studirte. Er wonte im Waisenhaus und gab Schulunterricht in demselben; hier gründete sich in ihm das pädagogische Interesse und Geschick, das ihn späer zur Leitung des Bunzlauer Waisenhauses befähigte. Die schon in seinen Knabenjaren sich regende dichterische Anlage und Neigung gewann nach Verhältnis seiner religiösen Entwicklung und Läuterung mehr und mehr an fester Richtung, seine Produktivität an evangelischem Gehalte. Von 1744 an diente er als Hauslehrer und Vikar, bis er im Jare 1748 von der Gemeinde Bunzlau, nicht one Widerspruch einer Partei, die sowol das Formelle der Wal beanstanden als die Orthodoxie des Kandidaten bezweifeln wollte, zum zweiten Prediger gewält, nachdem ihn der durch eine Predigtsammlung bekannte Oberkonsistorialrat Burg in Breslau examinirt und ordinirt hatte. Die Schilderung, die uns von seiner amtlichen Tätigkeit gegeben wird und die mit seinen eigenen Äußerungen genau übereinstimmt, bietet ein Musterbild pastoraler Treue und unermüdlicher Sorgfalt dar; ein Hauptgegenstand derselben war ihm die Jugend seiner Gemeinde. Als sofort der Maurermeister Zahn, von einem unwiderstehlichen und alle Schwierigkeiten besiegenden Drange getrieben, eine Waisenanstalt errichtete, änlich dem Haller Waisenhause, da ließ sich Woltersdorff, nachdem er auch seine persönlichen Bedenken gegen das Unternehmen allmählich zu überwinden vermocht, dazu bewegen, die Direktion zu übernehmen, die er bis zu seinem schon im 37. Lebensjare, am 17. Dezember 1761 erfolgten Tode fürte, worauf sie seinem jüngeren Bruder, Christian Ludwig, übertragen wurde. Die Anstalt wurde ganz im Sinne A. H. Francke's geleitet; auch in ihr sehen wir das pädagogische Problem nach Verhältnis der Kräfte gelöst, die drei Bildungsweisen und Prinzipien, das evangelisch-fromme der Volksschule, das humanistische der Gelehrtenschule und das realistische der Realschule zu vereinigen — Prinzipien, welche bekanntlich in der übrigen Schulwelt sich feindlich gegenüberstanden und

noch heute ihren Kampf nicht beigelegt haben. Das Nähere hierüber s. in Stolzenburg's Geschichte des Bunzlauer Waisenhauses, Breslau 1854, S. 50—62.

Als Dichter besaß Woltersdorff eine ganz außerordentliche Leichtigkeit der Versifikation — eine Gabe, die bei allem hohen Wert auch ihre Versuchung mit sich fürte. „Zuweilen“ — sagt er in seiner Vorrede zur ersten Sammlung seiner Psalmen, die im Sommer 1750 erschien (s. die 2. Aufl. 1768, S. 37; die neuere von R. Schneider besorgte, mit der Biographie versehene Auflage, Dresden 1849, S. 17) — „war ich von vieler Arbeit ganz entkräftet; allein es wurde mir eine Materie so lebendig und floss so ungezwungen und one Mühe in die Feder, dass es schien, ich könnte das Schreiben nicht lassen. Wollte ich zuweilen drei Verse schreiben, so wurden gleich 12, 15 oder 30 daraus. Manchesmal konnte die Feder dem schnellen Zuflusse nicht einmal folgen. Oft musste ich's, wenn ich so hintereinander fortgeschrieben, erst überlesen, wo ich wissen wollte, was es wäre, und mich selbst wundern, dass das da stand, was ich wirklich fand. Und so sind diese langen Lieder entstanden. Ich nahm mir vor, ein Lied in gewönlicher Größe zu schreiben, aber da ich hineinkam, sind 40, 50, 100, 200 und mehr Verse fertig geworden“. (Das Lied: „Er ist doch noch in seiner Stadt“ hat 263 sechszeilige Strophen.) Dass dabei an Singbarkeit im Gottesdienste nicht mehr zu denken ist, versteht sich von selbst; er tröstet sich damit, dass sie doch gelesen werden können; aber wenn auch nicht von allen diesen zallosen Versen behauptet werden kann, dass sie mehr der Reimkunst als der Dichtkunst angehören, so ist doch solche Breite der Tiefe und Fülle der Gedanken niemals günstig. Am übelsten sind die Darstellungen der kirchlichen Unterscheidungslehren geraten, die sich über den ästhetichen Wert von versus memoriales nicht erheben, aber auch als solche schwerlich einen Protestanten sattelfest machen. In anderen erinnert die Manier auffallend an Zinzendorf (so in Nr. 6. 8. 13. 26. 63. 90. 91 der Schneider'schen Ausgabe). Er hatte in seiner Jugend große Lust gehabt, in die Brüdergemeinde einzutreten; sein Vater hielt ihn davon ab, und später hat er sogar jede Solidarität mit Herrnhut entschieden abgelehnt; gleichwol tritt die Verwandtschaft da und dort teils in der spielenden Form, teils in dogmatischen Anschauungen deutlich hervor. Es trifft auch aus diesem Grunde nicht zu, wenn ihn Lange in seiner „Hymnologie“ S. 55 neben Schmolck und Neumeister als kirchlichen Dichter den pietistischen entgegenstellt; wir würden ihn (wie dies auch Koch's Geschichte des Kirchenliedes tut) unbedingt den letzteren beizälen, wie auch der ganze Mann der Haller Schule angehört. Ist aber durch jene breite Strömung auch Vieles zu Tage gefördert worden, was one Schaden zu entbehren wäre, so verdanken wir ihm doch mehrere Lieder von solcher Trefflichkeit, dass wir sie zu den besten Erbstücken der evangelischen Kirche rechnen. Dahin gehört vor allen das herrliche Abendmalslied „Komm', mein Herz, aus Jesu Leiden rc.“; ferner die Lieder: „Großer Jehova, du Ehrenkönig rc.“; „Mein Trost und Anker in aller Noth rc.“; „Prediger der süßen Lehre rc.“; „Wer ist der Braut des Königs gleich rc.“; „O Gotteslamm, mein Element rc.“; „Gott, der du im Himmel throneſt rc.“; „Sünder, freue dich von Herzen rc.“. Mit einiger Kastigirung und Kürzung haben diese und änliche Lieder auch in den neueren evangelischen Kirchengesangbüchern die verdiente Aufnahme gefunden. Eine besonders reich von Woltersdorff ausgestattete Rubrik bilden die geistlichen Kinderlieder, in deren mehreren er, was Wenigen sonst gelungen ist, den richtigen Ton getroffen hat; das Lied „Blühende Jugend, du Hoffnung der künftigen Zeiten“ ist eine ungemein frische, lebensvolle Dichtung. In den genannten Liedern ist die Innigkeit und Frömmigkeit, die lautere Liebe so gänzlich eins mit der dichterischen Form, Gedanke und Ausdruck gehen so völlig in einander auf, dass man wol sieht, da hat nicht erst die Reflexion und Reimkunst helfen müssen, sondern es ist, was dem Manne das Herz erfüllt, unmittelbar zum Liede geworden, der Vers ist mit dem Gedanken schon geboren. Eine besondere Gabe hatte er, einzelne Kernworte, namentlich aus der Schrift, auf die vielseitigste Weise poetisch auszubeuten und fruchtbar zu machen, indem er ein solches (z. B. „Es ist noch Raum rc.“ Nr. 117 in der Schneider'schen Ausgabe; „Daß ich einen Heiland habe rc.“ in dem an=

gefürten Abendmalslied u. a. m.) in jeder Strophe widerholt, um in jeder es von neuer Seite poetisch auszulegen. Dieselbe Dichtungsweise hat ihm auch zu verschiedenen Parodien Anlass gegeben.

Von seinen anderweitigen Schriften gibt er am Schlusse der Vorrede zur zweiten Sammlung (1751) einen kleinen Katalog; es sind meist Ermanungsschriften für die Jugend (in änlicher Weise, wie C. A. Dann solche für seine Konfirmanden schrieb); nach seinem Tode kamen auch Predigtentwürfe heraus (Bunzlau 1771). Es ist wol zu bedauern, dass nicht eine Sammlung vollständiger Predigten von ihm erhalten ist, da die Eigenschaften seiner besten Lieder einen günstigen Schluss auf die Lebendigkeit seiner Predigten machen lassen; wiewol allerdings namhafte Beispiele (wie Paul Gerhardt und Freylinghausen) auch davon vorliegen, dass die alten Prediger, wenn sie zugleich Dichter waren, hievon in ihren Predigten nichts merken ließen. **Palmer †.**

Wormser Religionsgespräche. I. Wormser Religionsgespräch im J. 1541. Der Name Worms, welcher eine so bedeutende Rolle in der deutschen Reformationsgeschichte spielt, bezeichnet die drei Male, da er besonders hervortritt, auch je eine weitere Stufe in Entwicklung und Bildung der evangelischen Kirche. Wie der Wormser Reichstag 1521 die Tat vom 31. Oktober 1517 in gewissem Betracht abschloss und für den Charakter der ersten Periode bis 1530 ganz besonders signifikant ist, so bildet das erste Wormser Religionsgespräch, das freilich kein selbständiges Ganzes bildet, indem es sich erst in dem Regensburger Kolloquium fortsetzte und vollendete und mit diesem daher untrennbar verbunden ist, den Übergang von der durch das Augsburger Bekenntnis gegebenen dogmatischen Konsolidirung der neuen Kirche zu den kriegerischen Unternehmungen, welche, mit dem Augsburger Religionsfrieden endigend, die rechtliche und politische Konsolidirung des evangelischen Bekenntnisses in Deutschland herbeifürten, wärend das zweite Wormser Religionsgespräch vom Jare 1557 als letzter Nachklang der Friedensverhandlungen zugleich die Einleitung in die Zeit bildet, da die Kämpfe innerhalb der evangelischen Kirche das Interesse für den Gegensatz des alten und neuen Glaubens in den Hintergrund drängen.

Das erste Religionsgespräch in Worms gehört in die lange Reihe der Verhandlungen, welche dazu dienen sollten, die Entscheidung durch das Schwert überflüssig zu machen. Es lässt sich nicht leugnen, dass zu solchen Verhandlungen auf beiden Seiten eine wirklich sehr ernsthafte Neigung vorhanden war, und zwar von einem doppelten Gesichtspunkte aus: vom religiösen und politischen. Vom religiösen: denn wir dürfen wol nicht vergessen, dass die ganze Tendenz des Augsburgischen Bekenntnisses eine vorzugsweise irenische war. Es war gewissermaßen allerdings das Ultimatum der Protestanten, die Summirung aller ihrer Forderungen, die sie an die seitherige Kirche zu machen hatten, aber es war von Anfang keineswegs die Meinung dabei, dass es in erster Linie die Grundlage sein soll für eine besondere Kirchengemeinschaft, sondern dass es vielmehr die Grundlage sein solle für eine Erneuerung der Gesammtkirche. Es war also ganz natürlich, dass die Evangelischen in fernere Verhandlungen immer noch mit Hoffnungen auf Verständigung eintraten, wenn auch Weitsichtigere damals schon im höchsten Fall einen vorübergehenden faulen Frieden in Aussicht nehmen mochten. Zu dieser Hoffnung schien um so mehr Grund vorhanden zu sein, als ja auch nicht minder auf der anderen Seite ein Bedürfnis der Reform anerkannt war und ein Geist der Bewegung sich nahezu bis an die Stufen des päpstlichen Thrones Ban brechen zu wollen schien. Und so entschieden Kaiser Karl V. den Forderungen der Evangelischen entgegentreten zu müssen glaubte, so unbezweifelbar ist doch andererseits, dass er die Absicht hegte, wenn nicht auf halbem Wege, so doch mit etlichen Schritten den weiter gehenden Forderungen entgegen zu kommen. Schien so im religiös-kirchlichen Interesse ein Kompromiss keineswegs außerhalb des Bereichs der Möglichkeit zu liegen, so trieben die politischen Interessen noch mehr dazu. Der Charakter des Augsburgischen Bekenntnisses als eines Ultimatums zeigte sich freilich auch darin, dass die demselben Verwandten unmittel-

bar hernach einen Waffenbund mit einander schlossen, aber der Schmalkaldische Bund war doch zunächst rein defensiver Natur und sollte nur den Eventualitäten begegnen, welche ja freilich das Bekenntnis nach sich ziehen zu müssen schien, und der Kaiser andererseits trat allerdings schon im Augsburger Reichstagsabschied mit kriegerischen Drohungen dem eingelegten Bekenntnis entgegen (s. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. III, S. 232 f.), aber dennoch waren die politischen Verhältnisse, in denen der Kaiser sich bewegte, so kompliziert, dass eine Verständigung mit der Gegenpartei auch jetzt noch von größtem Werte sein musste. Daher die über ein Jarzehnt lang fortdauernden Schwankungen zwischen Kriegsvorbereitungen und Friedensverhandlungen. Näher haben wir das erste Wormser Religionsgespräch nun in die Reihe der letzteren zu stellen.

Gegen das Ende des zweiten Jarzehnts seit dem Beginne der Reformation war es dieser geglückt, sich über Gebiete zu verbreiten, die bis dahin die festesten Burgen der alten Kirche gewesen waren. Brandenburg und das albertinische Sachsen wurden dem Evangelium aufgeschlossen. Ganz Norddeutschland schien nachgerade der neuen Kirche zuzufallen. Die Mehrheit des Kurfürstenkollegiums neigte sich auf Seiten der Protestanten. Unter diesen Umständen musste der Kaiser, auf der einen Seite von den Osmanen gedrängt, gegen die er nur aus Deutschland ausgiebige Hilfe erwarten konnte, auf der anderen von Frankreich in Schach gehalten, das widerum am Papst und an den Protestanten gleichzeitig eine Stütze suchte, notgedrungen schon auf die Protestanten die äußerste Rücksicht nehmen, und was in Frankfurt schon 1539 bei den Verhandlungen, die er durch den Bischof von Lunden mit den evangelischen Ständen gefürt hatte, zur Sprache gekommen war, nämlich Erneuerung des Versuchs einer Verständigung auf dem Gebiete der Lehre das musste Karl V. jetzt im J. 1540 wirklich in's Werk zu setzen beginnen. Der Kaiser schrieb den 2. April dieses Jares eine Versammlung nach Speier aus, „um die Dinge dahin zu richten, dass der langwierige Zwiespalt der Religion einmal zu christlicher Vergleichung gebracht werde" (s. Ranke a. a. O. S. 150). Wegen ansteckender Krankheit wurde die Versammlung von Speier nach Hagenau verlegt, wo wirklich im Juni ein Zusammentritt von politischen und theologischen Räten einer Anzal deutscher Fürsten erfolgte. Indessen ging man von protestantischer Seite aus nicht one mancherlei Besorgnisse dahin. Denn schon im Mai hatte König Ferdinand zu Hagenau sich mit den katholischen Ständen zu einer Beratung versammelt, damit die Anhänger der alten Religion in kompakter Einheit auftreten könnten. Bei dieser Vorberatung war nun vor Allem der päpstliche Gesandte Morone tätig, um womöglich die ganze Handlung zu hintertreiben. Bei dem Kaiser und bei Ferdinand hatten Alexander Farnese und Michael Cervinus bereits mit großem Eifer in dieser Richtung vorgearbeitet, und der Eifer der Kurie kann am deutlichsten zeigen, wie ernstlich damals die Gefar einer Vereinigung Deutschlands war. Ein Kolloquium, wie es die augsburgischen Konfessionsverwandten begehrten, wäre nichts Anderes gewesen als ein freies Nationalkonzil, — ein Nationalkonzil eben im evangelischen Sinne, d. h. one die Verbindlichkeit, durch welche ein solches nur das Mittel einer Majorisirung zu werden drohte. Fürchtete der päpstliche Absolutismus nun schon einen Stoß von einem ökumenischen Konzil, wie viel bedenklicher musste ihm ein derartiges Nationalkonzil sein, dessen Forderung er denn auch regelmäßig mit dem Anerbieten einer allgemeinen Kirchenversammlung zu beantworten pflegte. Zum Glück für den römischen Hof hatte eine solche Versammlung auch etwas an sich, das zu den Intentionen des Kaiserhauses nicht ganz stimmte, und in diesem Falle scheint wirklich Ferdinand, trotz seiner der Reform nicht ganz abgeneigten Räte, gänzlich auf die Seite der päpstlichen Wünsche getreten zu sein. Seinem Einfluss gelang es, die Verhandlungen in Hagenau, ehe sie noch recht begonnen waren, wider abzubrechen, und es geschah mehr aus Rücksicht auf den Kaiser, als nach eigenem Wunsche, dass mit dem Abbruch der Verhandlungen zugleich der Widerbeginn derselben in Worms festgesetzt wurde. Auf den 28. Oktober war der Anfang dieser Verhandlungen in dem Dekrete festgesetzt, aber erst am 25. November ward das Kolloquium durch Granvella eröffnet. So wenig als in Hagenau hatten sich

in Worms die Fürsten eingestellt. Es waren nur ihre politischen und theologischen Vertreter erschienen. Aber auch Ferdinand fand sich hier nicht ein. Die Repräsentanten des Kaisers — Granvella und Naves — waren diesmal den Wünschen des römischen Hofes weniger zugänglich; dafür war der Nuntius Campegi, Bischof von Feltre, Bruder des Kardinals, nun in Person anwesend *) und wusste in der Tat mit großer diplomatischer Kunst die drohende Gefar abzuwenden. Diese war dadurch noch besonders groß geworden, dass unter den elf Stimmfürern der katholischen Partei, welche von Ferdinand berufen worden waren, nicht weniger als drei sich befanden, welche indes so ziemlich auf die Seite der Evangelischen getreten waren. Es waren dies Brandenburg, dessen Gesandte schon in Hagenau von beiden Parteien nur mit Misstrauen aufgenommen worden waren, sowie Pfalz und Jülich und sogar etliche geistliche Fürsten, wie Köln und Augsburg, legten mildere Ansichten an den Tag. Unter diesen Umständen ging nun Campegi darauf aus, wenigstens durch Erhebung von formellen Fragen Anstände herbeizufüren. Campegi, der mit einer gewissen Bescheidenheit aufgetreten war (vgl. die etwas schadenfrohen Urteile der Protestanten über den ihm zu Teil gewordenen wenig ehrenvollen Empfang in einem Schreiben Major's im Corp. Ref. a. a. O. 1224 ff.), aber doch bestimmt genug seinen offiziellen Charakter geltend gemacht, auch eine feierliche Rede, in welcher er zur Eintracht ermahnte, gehalten hatte, suchte, hauptsächlich von dem kurmainzischen Kanzler Braun unterstützt, zunächst dahin zu wirken, dass die Unterhandlungen schriftlich gefürt werden sollten — ein Kunstgriff, den wir sodann bei dem zweiten Religionsgespräch in Worms mit mehr Erfolg angewandt sehen. Diesmal erhoben sich die Protestanten in einem starken Beschwerdeschreiben dagegen (Corp. Ref. a. a. O. S. 1236 ff.). Zur Vervollständigung dieses Vorschlags wünschte er sodann weiter, dass nicht die einzelnen Stimmen gezält und daraus die Majorität erzielt werde — welche Art der Behandlung gerade von römischer Seite bisher stets als die naturgemäße verlangt worden war —, sondern dass die beiden Parteien je als eine Einheit für sich auftreten. Allein dem Protest der Evangelischen gegen diese Behandlungsweise schlossen sich auch die drei der evangelischen Sache geneigten Vertreter der katholischen Partei an. Der Kurfürst von Brandenburg hatte seinen Abgeordneten aufgegeben, dass sie unter allen Umständen ihm das Wörtchen sola wider bringen sollten, und so ließen sich dieselben denn auch ein auf Anregen Campegi's verfasstes Gutachten von Billik und Eck, das der Verhandlung zur Grundlage dienen sollte, durchaus nicht gefallen. Granvella, vielleicht durch ein Privatschreiben Melanchthon's an ihn noch bestärkt (Corp. Ref. a. a. O. S. 1243), schlug nun als Mittelweg vor, dass von jeder Partei je ein Theolog sprechen sollte, mit dem Zusatze jedoch, dass darum die übrigen Glieder der Parteien nicht gehindert sein dürfen, ihrerseits etwas beizusetzen. Auch dieser Vorschlag indes wurde von seiten des Nuntius nicht ganz acceptirt; derselbe verlangte, dass solche Zusätze nur von der Mehrheit innerhalb einer der Parteien gemacht werden dürfen, Granvella musste sich endlich fügen. Der Minderheit sollte nur das Recht zustehen, ihre Einwendungen schriftlich beim Präsidenten und dem kaiserlichen Orator anzubringen. Unter diesen Verhandlungen über die Formfrage war der ganze Dezember hingegangen und erst den 2. Januar 1541 war man endlich zu dieser Entscheidung gelangt. (Das betreffende Schreiben der Präsidenz s. Corp. Ref. IV, S. 1 ff. Daselbst auch die Antwort der Protestanten. Ein Teil derselben war gegen Annahme der Vorschläge. Vgl. den gegen Melanchthon böswilligen Brief Osiander's vom 5. Januar 1541 Corp. Ref. IV, S. 10 ff.) Melanchthon, den vom Besuch des Hagenauer Tages die Krankheit abgehalten hatte, welche ihn in Folge der Gewissensbisse über seine Teilnahme bei Landgraf Phi-

*) Da Seckendorf und Raynald (Ann. ad ann. 1540 nr. 89) bestimmt Campegi als Nuntius nennen, so beruht die Angabe Ranke's, dass der Bischof von Modena, Morone, als Nuntius in Worms gewesen, wol auf einem Irrtum. Derselbe war (vgl. Corp. Ref. III, S. 1132) allerdings anwesend, aber nicht in offizieller Eigenschaft.

lipp's Bigamie ergriffen, stand mit Calvin unter den Theologen natürlich oben an und wurde dem wolbekannten Gegner Eck gegenübergestellt. Der letztere begann sofort mit einem erst auf dem zweiten Wormser Religionsgespräch verhängnisvoll gewordenen Vorwurf — mit dem Hinweis auf die in der Augsburgischen Konfession vorgenommenen Änderungen. Melanchthon behauptete, diese Änderungen seien nur formeller Natur und berürten das Wesen der Sache in keiner Weise, und für diesmal gelang es auch, die weitere Besprechung darüber abzuschneiden. Die Gegner kamen bald wider auf die Erbsünde zu reden, wie sich denken läſst, one daſs wesentlich Neues vorgebracht oder eine gegenseitige Annäherung erreicht worden wäre. Von einem durch seine ganze Vergangenheit so sehr gebundenen Mann, wie Eck, dem schon die Eitelkeit keine Retraktion zuließ, konnte ein Entgegenkommen nicht erwartet werden. (Eine ganze Reihe von Anekdoten über Eck's Eitelkeit enthalten die Briefe der Evangelischen von Worms aus im Corp. Ref. III, IV.) Es ist darum auch sicher nicht zu bedauern, daſs, nachdem diese Besprechung vom 14. bis zum 17. Januar gedauert hatte, one über die Erbsünde hinauszukommen (Protokoll s. Corp. Ref. IV, S. 33—78), ein Reskript des Kaisers den 18. ein Ende machte, indem das Religionsgespräch nach Regensburg verlegt wurde, wo der Reichstag sich zu versammeln begonnen hatte. In der hier vorwaltenden politischen Atmosphäre schien dem reineren Reformeifer des Legaten Contarini wirklich einen Augenblick zu gelingen, was bisher so oft vergeblich versucht worden war. Doch auch dieser friedliche Sonnenblick konnte nicht lange anhalten. Das notwendige Miſslingen auch dieses Plans brachte nun die Einsicht in die Unmöglichkeit eines friedlichen Abkommens zur Reife, und um so dunkler zogen sich nun die Gewitterwolken zusammen, bis sie endlich im schmalkaldischen Kriege sich entluden.

So wenig erquicklich aber auch der Anblick solch leerer, von Anfang an den Keim des Miſslingens in sich tragender Verhandlungen sein mag, dennoch gewären sie einen Einblick nicht nur in die politischen Hintergedanken beider Parteien, sondern auch in die tiefen religiösen Hoffnungen, von welchen damals noch die Reformatoren beseelt waren.

Die auf das Gespräch bezüglichen Aktenstücke finden sich ziemlich vollständig im Corp. Reform. III, 1132 bis zum Schluſs IV, S. 1—90. Weiteres s. bei Rayn. ad a. 1540, 47—59. Seckendorf, Hist. Luther. lib. III, Sect. 21. §. 79. 80. — Salig, Historie der Augsburg. Confession I, Buch III, Kap. 2, § 3. 4. Hering, Geschichte der Unionsversuche I, S. 32 ff. Maurenbrecher, Carl V. — Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation IV, S. 151 ff.

II. Das Wormser Religionsgespräch vom Jare 1557. Dieselbe Stadt, welche der Ort für die erste große Kundgebung des evangelischen Glaubens gewesen war (1521), sollte auch die Stätte sein des letzten fruchtlosen Versuchs, eine Verständigung der beiden sich trennenden oder vielmehr bereits getrennten Parteien herbeizufüren.

Freilich das kirchengeschichtliche Interesse dieses zweiten Wormser Religionsgesprächs liegt nicht mehr in dem Ertrag desselben für das Verhältnis der alten und neuen Kirche, sondern dies Wormser Religionsgespräch hat seine Hauptbedeutung für die innere Geschichte des Protestantismus. Nach außen hin war durch den Augsburger Religionsfrieden die evangelische Kirche vorläufig sicher gestellt. In religiöser und politischer Beziehung war der Streit ausgetragen, indem jeder Teil sich nach nach beiden Seiten hin befestigt hatte. Was dennoch die beiden Gegner auf einem scheinbar friedlichen Boden noch einmal zusammenfürte, nachdem sie auf dem Schlachtfelde einander entgegengetreten waren, war doch das Gefül, daſs der Austrag auf Grund der Waffenerfolge nicht der richtige sei, war die Ahnung der furchtbaren Folgen, welche die religiöse Spaltung noch nach sich ziehen sollte. Besonders lebhaft war diese Ahnung natürlich in dem König Ferdinand, der das Zustandekommen des Gesprächs mit dem lebhaftesten Eifer betrieb. Denn das Kaisertum in einer religiös gespaltenen Nation muſste auch ihm schon als Unding erscheinen, und überdies ging die Spaltung

ja tief in seine Erblande hinein, und wie wenig mit Gewalt auszurichten sei, hatte die Geschichte seines Bruders ihm gezeigt. Wenn aber den König sein natürliches und notwendiges Interesse für eine Einigung, seine Bereitwilligkeit zum Nachgeben in manchen Punkten über die Unmöglichkeit eines wirklichen Resultats einigermaßen täuschen mochte, so zeigten doch die Verhandlungen, welche dem Regensburger Reichstagsabschied von 1557 vorangingen, in welchem die Zusammenberufung des Kolloquiums festgesetzt wurde, nur zu deutlich, dass die Stände selbst von nichts ferner waren, als von der Hoffnung auf eine nachträgliche Einigung. Die katholischen Stände, namentlich Augsburg, konnten nur von einem Konzil das Heil hoffen, wärend die protestantischen vollends nach den seither in Trient gemachten Erfarungen auf ihrem Protest gegen jede Möglichkeit einer Majorisirung beharren mussten. Wenn trotz dieser klaren Erkenntnis der Unmöglichkeit eines Erfolgs die Stände endlich dem Antrage des Königs beitraten, so geschah es nur, weil sie einerseits von dem Kolloquium keine Gefar zu fürchten hatten, da ein solches ja unverbindlich sei und seine Resultate doch wider erst der Genehmigung des Reichstags unterstellt werden mussten, teils weil sie natürlich alle zu dem in der Annahme des Antrags liegenden Bekenntnis gern bereit waren, dass auch nach der rechtlich erfolgten Trennung in zwei Kirchen eine Einigung doch im höchsten Maße erwünscht bleibe. Noch weniger als die politischen Vertreter der evangelischen Kirche waren die theologischen zu einem neuen Wortkampfe aufgelegt. Namentlich war es Melanchthon, der, noch ehe ihm die förmliche Aufforderung zur Teilnahme geworden war, seine schweren Besorgnisse aussprach (vgl. den Brief an Camerarius von Mitte Juli 1557, Corp. Ref. IX, S. 185). Ihm war freilich nicht nur zuwider, fruchtlose Versuche, an denen er sich so manchmal schon hatte beteiligen müssen, abermals zu erneuern, sondern ihm graute vor Allem auch vor den Genossen der eigenen Kirche, mit denen eben der Streit heftig genug entbrannt war. Wärend der Regensburger Reichstagsabschied ausdrücklich bestimmte, dass die Verhandlungen bei dem Kolloquium ausschließlich zwischen den katholischen und Augsburger Konfessionsverwandten gefürt werden sollten, wärend die ganze rechtliche Existenz der neuen Kirche sich wesentlich auf die Augustana stützte, war indessen der Kampf über diese selbst in der evangelischen Kirche ausgebrochen. Matthias Flacius hatte sich unter dem Schutze der sächsischen Fürsten aus der ernestinischen Linie an der Spitze einer Partei von Gnesio-Lutheranern dem Ansehen Melanchthon's entgegengestellt und der Zwist war so heftig geworden, dass die evangelischen Stände für nötig erachteten, auf einem eigenen Fürstentage zu Frankfurt eine vorläufige Beilegung der häuslichen Streitigkeiten zu versuchen, ehe man dem äußeren Feinde zu Worms sich entgegenzustellen versuchen konnte. Aber die zu wirklicher Verständigung nötigen Hauptpersonen — die sächsischen Herzöge — waren nicht erschienen, und vergeblich bemühte sich nun Herzog Christoph von Württemberg, die Augsburgische Konfession den Streitenden als den Boden vorzuhalten, auf welchem sie sich bewegen könnten, one dass die Gegensätze hervorträten. Zur Erledigung der schwebenden Streitfragen werde sich ja wol eine andere Zeit finden lassen (vgl. die Geschichte des Frankfurter Konvents bei Salig, Historie der Augsburg. Conf. III, 255—270). Trotz des in Frankfurt gefassten Beschlusses begann Flacius frühzeitig genug, die sächsischen Gesandten mit Instruktionen in seinem Sinne zu versehen. Im Juni hatte sich der Frankfurter Fürstentag versammelt, im Juli Melanchthon Befehl zur Reise nach Worms erhalten, wo im August das Kolloquium seinen Anfang nehmen sollte. Am 9. August erließ Flacius an die jenaischen Gesandten Erhard Schnepf, Viktorin Strigel, Johannes Stößel, welche als weltlicher Rat Basilius Monner begleitete, ein Schreiben, in welchem er sie in ihrem Eifer für die reine Lehre zu befestigen suchte. Als Parole stellte er die Forderung auf, dass die Gegner der Augsburgischen Konfession innerhalb der protestantischen Partei ausdrücklich verdammt werden, nämlich die Interimisten und Adiaphoristen, die Schwenkfeldianer, Sakramentsschwärmer, Osiandristen, Majoristen, Servetianer und andere Sekten. Er verlangte zugleich kirchliche Censur aller religiösen Schriften und Zucht gegen Alle, welche von der reinen Lehre ab-

weichen (Corp. Ref. IX, 199—213). Im Sinne dieses Schreibens fiel denn auch die fürstliche Instruktion der herzogl. sächsischen Gesandten aus, insbesondere sind in derselben neben der Augsburgischen Konfession auch die Schmalkaldischen Artikel als maßgebend bezeichnet. Wenn sodann schließlich die Herzöge auch Einigkeit den Katholischen gegenüber wünschen, so soll dieselbe doch eben nur zu Stande gebracht werden durch Nachgiebigkeit der Übrigen, resp. Ausschluss der Widerstrebenden (Corp. Ref. IV, 213—215). Diese Instruktion war denn freilich wenig geeignet, die im frankfurtischen Abschied geforderte vorläufige Verständigung der evangelischen Theologen über den modus procedendi zu erleichtern. Dies fürte der Pfalzgraf Wolfgang in einem Schreiben vom 16. August dem Herzog Johann Friedrich dem Jüngeren zu Gemüte, welcher sich von Baden aus, wo er eine Kur gebrauchte, selbst nach Worms begeben wollte, vermutlich um durch sein persönliches Erscheinen kräftiger einzuwirken (Corp. Ref. IX, 225 ff.). Natürlich war auch dieser Zuspruch vergeblich. Johann Friedrich ward zunächst im Bade festgehalten durch seine Gesundheitsumstände, aber seine Theologen, die seit Mitte August in Worms waren, suchten die nach und nach anrückenden anderen Gesandten zu bearbeiten vor dem Eintreffen der kursächsischen Legation, deren Ankunft sich wegen einer Reise des Kurfürsten nach Dänemark verzögerte, da Melanchthon erst Befehl von seinem Fürsten bekommen musste; doch waren auch diese Bemühungen vergeblich. Obwol der Braunschweiger Mörlin und der mansfeldische Gesandte Sarcerius im allgemeinen sich zu den Jenaern neigten, mussten doch die Gesandten unter dem 21. August ihrem Herzog erklären, dass sie, „nachdem sie viel Personen angestochen, vermerken, dass sie es schwerlich dazu werden kommen lassen, dass man vor der Handlung, so mit den Papisten vorgenommen soll werden, beides von den alten und neuen Irrtümern, so seit der Zeit des promulgirten Interims aufkommen, Unterredung gestatten und Verdammung der Irrtümer zulassen werde" — denn, fügen sie hinzu, Melanchthon sei des Zwinglianismus, Brenz und die Württemberger des Osiandrismus verdächtig (Corp. Ref. IX, 236 ff.), und als Melanchthon am 28. August mit Peucer, Paul Eber u. A. selbst ankam, musste Monner die Warnehmung machen, dass quotquot sunt hic theologi nostrarum partium eum honorifice exceperunt, reverenter et quasi numen adorant, dass beim Herausgehen aus der Predigt Alles sich um Melanchthon gedrängt habe, nur er selbst fern gestanden und nach kaltem Gruß von seiten des Gefeierten mit Stößel davongegangen sei (Brief an Flacius vom 31. Aug.; Corp. Ref. S. 245). Wirklich fand auch der in einer Versammlung am 5. Sept. (nach anderen Berichten am 4.) indirekt gegen Melanchthon gerichtete Angriff der weimarischen Theologen keinen Anklang. Die Theologen wollten sich zwar gern darauf einlassen, im allgemeinen die mit der Augsburgischen Konfession streitenden Irrtümer zu verwerfen, aber von speziellen Anathematismen wollten sie nichts hören, mit Ausnahme von Mörlin und Sarcerius. Es wurde dem Verlangen der Weimarer vor Allem entgegengehalten, dass zu einer Verdammung, wie sie die Sachsen etwa wünschten, eine größer Versammlung gehöre, als sie in Worms sich zusammengefunden. Melanchthon selbst erklärte zwar, weichen zu wollen, aber namentlich die Württemberger waren keineswegs gemeint, nachzugeben und Osiander fallen zu lassen. Vielmehr wurde den Sachsen nun mit Ausschließung gedroht. Wenn der undatirte Bericht im Corp. Ref. IX, 307 sich auf diese Zusammenkunft vom 4. oder 5. September bezieht, so muss es in der Tat ein sehr heftiger Auftritt gewesen sein, denn der den Sachsen günstige Berichterstatter (warscheinlich Aurifaber) erklärt darin unter Anderem: „und war ein greulich Gerauf und Zank darüber unter unsern Leuten und den anderen Theologen worden, dergleichen nie gewesen ist. Insonderheit haben sie mit dem Brentio einen großen Lärm gehabt, da sich denn die Unsern gar wol gehalten haben und ist ihnen Doct. Mörlin und Sarcerius getreulich beigestanden und mit dem Osiandrismo den Brenz also geängstiget, dass er vor Zorn nicht hat reden können, sondern sein Geselle Doctor Jacobus Andreas von Göppingen ihn vertreten gehabt und herausgefaren, sie sollten den Tag nicht erleben, dass sie den Osiandrum verdammen wollen". — Auf alle Fälle haben wir

in dieser Erzälung ein Genrebild aus jenen Tagen vor uns. Da die Theologen so wenig unter sich eins zu werden vermochten, so nahmen sich die politischen Räte der Sache an. Sie brachten es endlich dahin, dass die Weimarer sich begnügten, ihre Verdammung der Corruptelen der Augsburgischen Konfession schriftlich niederzulegen bei den protestantischen Assessoren unter Vorbehalt ihrer Veröffentlichung, wenn es die Notdurft erheische. Melanchthon aber, obgleich der Hauptgegenstand flacianischen Hasses, suchte auch in diesem Falle den Gegnern möglichst weit entgegenzukommen. Er verwies dieselben nicht nur auf eine bald anzustellende Synode, sondern machte namentlich auch geltend, dass ihnen ja bei dem Kolloquium selbst hinreichend Gelegenheit geboten sei, bei den einzelnen Artikeln ihre Verdammungen auszusprechen, und dass dies hier viel schicklicher gehen könne, da man zugleich in positiver Weise sich über die streitigen Punkte erklären könne, — ja Melanchthon ließ sich sogar herbei, einen Vergleichsentwurf zu verfassen, in welchem neben dem erneuten Bekenntnis zur Augsburgischen Konfession die evangelischen Theologen auch ihre Stellung zu den verschiedenen für die Weimarer anstößigen Parteien aussprechen sollten. Dieses letztere Erbieten wurde aber nicht ausgefürt; Melanchthon stellte zwar eine Konsensusformel auf (Corp. Ref. IV, 365 ff.), in welcher er den Weimarern ziemlich weitgehende Konzessionen machte und sich insbesondere zu den gegen das Buch „Interim“ ausgegangenen Konfessionen, namentlich der Hamburger, bekannte, also für seine Person ziemlich retraktirte, allein an dem Widerstande der Württemberger, welche offenbar Osiander nicht wollten verdammen lassen, scheint dieser Versuch gescheitert zu sein (vgl. Planck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs, Bd. VI, S. 144 ff.). Wärend die evangelischen Theologen so vergeblich sich noch bemühten, unter sich eins zu werden, wurde das Zeichen zum Anfange des Gesprächs gegeben.

König Ferdinand war selbst um Übernahme der Präsidenz gebeten worden; er hatte, da überhaupt keine Fürsten nach Worms kamen, den Bischof von Speier, und da dieser erkrankt war, den von Naumburg, Julius von Pflug, zum Vorsitzenden ernannt — den einzigen Mann vielleicht, der neben Melanchthon wirklich ein lebendiges Unionsinteresse besaß. Dem Bischof stand des Königs Vizekanzler, Seldius, zur Seite. Außerdem hatte jede Partei ihre Assessoren, Adjunkten, Auditoren, Notarien bestellt. Unter den Collokutoren standen den bereits genannten Theologen auf evangelischer Seite, einem Melanchthon, Brenz, Mörlin, Schnepf u. s. w., auf katholischer hauptsächlich der Bischof Michael Sidonius von Merseburg, dann der Theologe Canisius und die beiden Renegaten Staphylus und Wizelius gegenüber. Alle diese Deputirten wurden nun den 11. September auf dem Rathause in Worms von Pflug versammelt und die nötigen Formalitäten bereinigt. Aber schon die vorläufige Erklärung, welche Melanchthon hier im Namen der Evangelischen abgab und worin er sich energisch auf den Standpunkt der Augustana stellte (Corp. Ref. IX, 279 ff.), die er bei dem Kolloquium zu Grunde gelegt wünschte, gab zu einer Reklamation von seiten des Sidonius in der zweiten Sitzung den 13. September Veranlassung. Pflug wusste den entstehenden Streit nicht anders zu löschen, als dadurch, dass er die Annahme einer schriftlichen Ausfertigung der beiderseitigen Erklärungen verweigerte. Nachdem auch die zweite Sitzung mit Formalitäten — Beeidigung der Teilnehmer — ausgefüllt war, kam man in der dritten, den 14. September gehaltenen erst an die Feststellung der Form des Gesprächs. Es fragte sich nämlich, ob man mündlich oder schriftlich mit einander verhandeln solle, und die Entscheidung für die letztere Form, wodurch das Religionsgespräch ein colloquium a non loquendo wurde, wirft ein hinlängliches Licht auf die Geneigtheit beider Teile zum Gespräch und auf ihr Vertrauen in ein Resultat der Verhandlungen. Denn in der Tat, es gehörte eine eigentümliche Selbstüberwindung dazu, um mit einem voraussichtlich endlosen Schriftwechsel den Anfang zu machen. Der Bischof von Merseburg bezeugte auch im Weiteren noch seinen Wunsch, das Gespräch lieber aufgehoben zu sehen, indem er ein Verzeichnis der streitigen Artikel aufstellte, größtenteils nach der Ordnung der Augustana, und verlangte, dass die Evangelischen mit den Katholischen alle anderweitigen abweichenden Ansichten verdammen. Es war dies

offenbar ein Manoeuvre, um die Einigkeit der Protestanten zu trennen — ein Manoeuvre, das aber diesmal nicht gelang. Die Evangelischen begnügten sich, ihr Einverständnis mit der Augustana zu erklären. Dagegen erhob sich, ehe noch der von Sidonius vorgeschlagenen Ordnung gemäß der Schriftwechsel über die Erbsünde begann, eine andere scheinbare Präliminarfrage, welche aber freilich das Prinzip am rundesten aussprach, die Frage über die Norm, nach welcher man die Entscheidung zu treffen habe. Durch den Mund des ansbachischen Predigers Karg protestirten die Evangelischen in der vierten Sitzung vom 15. September gegen die Aufstellung des consensus patrum als Entscheidungsnorm. Es ist bezeichnend für jene Zeit, dass nun das Formalprinzip in den Vordergrund getreten war, wärend in früheren Zeiten die Rechtfertigungslehre vorangestellt worden war: wärend die Katholiken sich hier in Worms darauf berufen konnten, dass die Augustana selbst am Schluss ihres ersten Teiles sich durch die Übereinstimmung mit der katholischen, ja sogar römischen Kirche, so weit deren Lehre ex scriptoribus bekannt sei, decke, war nun der Zwiespalt zu einem auch formell abgeschlossenen geworden. Konnte man vielleicht hoffen, in früheren Zeiten eine Fassung des materiellen evangelischen Grundprinzips zu gewinnen, innerhalb welcher auch noch modifizirte Anschauungen sich bewegen können, so war mit der Hervorkehrung der Frage nach der Norm der Warheit eine Wendung eingetreten, welche schlechthin keine Vermittelung mehr zuließ. Schon die erste Schrift der Evangelischen konnte nur erklären: „Wenn der Gegenpart bei der Religion, die vor 40 Jaren im Schwange gewesen, fest zu beharren gedächte, was brauchte es dieses Colloquii?“ (s. Salig, Historie der Augsburg. Confession, III, S. 306). Es geschah wol im Gefül der Unmöglichkeit, mit dieser Frage in's Reine zu kommen, dass in der vierten Session die Katholischen doch zugleich auch einen Artikel, die Erbsünde betreffend, einreichten, der freilich zur Vermittelung keinen Vorschlag enthielt, sondern im wesentlichen eben die scholastische Lehre von der Sünde widergab, aber daneben wurde eben auch in der fünften Session eine katholische Gegenerklärung in Sachen der Autorität der Kirche bei Bestimmung der Warheit durch Canisius vorgetragen und eine protestantische Antwort durch Karg. Und auch in der sechsten Session, den 20. September, kam man nicht darüber hinaus. Die Erbsündenlehre, welche in der vorhergehenden Sitzung auch von protestantischer Seite aus dargestellt worden war, wurde in dieser sechsten und letzten Session gar nicht mehr berürt. Die Katholischen hatten das fruchtlose Hin- und Hergerede offenbar satt, und es wurde deshalb von ihnen die Veranlassung zu einem neuen Versuch, die Gegner uneinig zu machen, eigentlich vom Zaun gebrochen, wenigstens kann man nicht sagen, dass etwa von selbst die erstmals von Canisius ausgesprochene Bemerkung sich nahe gelegt hätte, dass die Augustana vielfach variirt sei (Salig a. a. O.), und noch weniger brachte es der Gang der Debatte unmittelbar mit sich, dass, nachdem Canisius diese Bemerkung in der fünften Session vorangeschickt, nun in der sechsten Sidonius das Verlangen aufstellte, die Evangelischen müssten in Gemäßheit des Reichsdekretes auch deutlich erklären, „ob sie die Zwinglianer und Calvinisten in der Lehre vom Sakrament, die Osiandristen in der Lehre von der Rechtfertigung, die Flacianer in der Lehre de servo arbitrio und von den guten Werken und die Pikarden in anderen vielen Punkten von der Augsb. Konfession ausschlössen“. Staphylus mit seinen in Preußen gemachten Erfarungen kannte die Parteiverhältnisse auf protestantischer Seite one Zweifel gut genug, um die Wirkung einer solchen Forderung seinen Genossen mit einiger Sicherheit voraussagen zu können. Es war ihm und einem Canisius sicher nicht entgangen, dass die Weimarer Deputirten nur mit Widerwillen sich den Zwang antaten, im Verein mit den Kursachsen, Württembergern u. s. w. die Katholiken zu bekämpfen, wärend sie es für viel notwendiger hielten, im eigenen Hause eine Reinigung vorzunehmen, und wärend von Hause sie vielmehr zur Geltendmachung ihrer Sonderstellung veranlasst wurden. Es kann uns in der Tat nicht wundernehmen, dass der mühsam verhaltene Zwiespalt nun in volle Flammen ausschlug. Die Weimarer wollten nun mit der von ihnen aufgesetzten, ihren protestantischen Genossen übergebenen, aber noch

nicht veröffentlichten Verdammung der einzelnen namhaft gemachten Abweichungen von der Augustana nicht mehr zurückhalten. Sie beriefen sich darauf, dass es Gewissenspflicht sei, ein gefordertes Bekenntnis nicht zu verweigern, und verlangten demnach, dass ihre eingelegte Protestation gegen die Corruptelen von den evangelischen Notarien instrumentirt und so öffentlich vorgetragen werde. Allein statt dessen erklärten ihnen die protestantischen Räte und Assessoren nach vergeblichen Versuchen, sie von ihrem Vorhaben zurückzubringen, dass sie, wofern sie auf ihrem Begehren beharren, von der Teilnahme an dem Colloquium ausgeschlossen werden müssten. Die Weimarer ließen sich aber durch diese Drohung nicht abhalten, ihre Protestation (s. dieselbe im Corp. Ref. a. a. O. S. 284 ff.) dem Präsidenten und den katholischen Räten unmittelbar zu überreichen. Herzog Johann Friedrich der Mittlere versuchte selbst, in's Mittel zu treten, indem er in einem Schreiben an Melanchthon diesem insinuirte, dass es seine Sache wäre, mit seinen Theologen sich zu verbinden. „Denn dieweil vor Augen", schreibt der Herzog, „dass alle auf Euch und Eure hiebevor ausgegangene Schriften ein besonderes Aussehen haben, so wollen wir uns zu Euch ungezweifentlich und gnädiglich versehen, Ihr werdet Euren Beruf nachsetzen und ungescheuet männiglichs auch auf diesem Colloquio ungeachtet Brentii oder anderer affectionirter Leute, die Warheit öffentlich an Tag bringen. Denn dafür wollet es gänzlich und ungezweifentlich achten, dass in diesen letzten Zeiten uns nichts mehr erfreuen sollte, wenn daß unsere Theologen mit Euch und hinwiderum Ihr mit ihnen, als aus Einem Hause und da es möglich, auch mit gutem Gewissen geschehen könnte, mit Anderen, so der reinen Lehre verwandt, einig wäret" u. s. w. (vgl. Corp. Ref. S. 304). Allein so wolberechnet das Schreiben war, um Melanchthon zum Eintreten für sein eigenes Werk, die Augustana und die Interessen des sächsischen Fürstenhauses zu bewegen, so konnte doch Melanchthon von den Württembergern sich nicht mehr trennen. Er antwortete, wie immer, friedfertig, konnte aber die Schuld der Zerreißung des Colloquiums doch nur in den weimarischen Theologen sehen (s. Corp. Ref. IX, S. 312. 313). Diese letzteren wandten sich nun mit einem besonderen Schreiben an den Präsidenten Pflug, in welchem sie ihm nach Auseinandersetzung der Verhandlungen im Kreise ihrer evangelischen Amtsgenossen von den Gründen Rechenschaft gaben, die sie veranlassten, nun öffentlichen Vortrag ihrer Protestation zu verlangen und gegen die Rechtmäßigkeit ihrer Ausschließung zu protestiren (Corp. Ref. IX, 314—347). Pflug hatte schon zuvor erklärt, dass er über die Rechtmäßigkeit der Ausschließung nicht zu entscheiden vermöge; seinen unionistischen Ansichten gemäß hatte er versucht, die Evangelischen zu einem Abkommen unter einander zu veranlassen. Auf dieses zuletzt angefürte Schreiben der Weimarer hin versammelten sich nun aber die katholischen Assessores u. s. w., um ihrerseits gegen die Fortsetzung des Colloquiums zu protestiren, da die Ausschließung der Weimarer von ihnen nicht gebilligt werden könne, und da der regensburgische Reichstagsabschied nur zu einer Disputation mit den augsburgischen Konfessionsverwandten verpflichte, der entstandene Konflikt aber es zweifelhaft mache, wer eigentlich diese Konfessionsverwandten seien. Der Präsident musste nun — am 6. Okt. — offiziell von beiden Protestationen Akt nehmen. Die Weimarischen reisten ab und die Zurückgebliebenen versuchten vergeblich das Gespräch fortzusetzen. Herzog Christoph sandte Nachschub von Theologen, aber die Katholischen beharrten auf ihrer Ablehnung. Alle Vergleichsversuche des Präsidenten waren vergeblich, und wärend die kursächsischen Theologen in Gemeinschaft namentlich mit ihren oberländischen Gesinnungsgenossen sich zum Behuf der Fortsetzung des Gesprächs immer noch bemühten, eine Einigkeit unter dem evangelischen Teile herzustellen, traten Ereinisse ein, welche dieses Bestreben nur erschweren mussten. Eine Gesandtschaft der französisch-reformirten Kirche traf in Worms ein, um die evangelischen Stände zu einer Intercession bei Heinrich II. zu vermögen, der eben 135 Glieder der reformirten Gemeinde zu Paris, darunter eine Anzal vornehmer Frauen, hatte gefänglich einziehen lassen. Die für jene Zeit höchst schwierige Frage, ob die augsburgischen Konfessionsverwandten auch für Reformirte eintreten dürften, erhielt ihre provisorische Lösung nur da-

durch, dass die Franzosen ein Bekenntnis einreichten, in welchem sie sich über den Artikel vom Abendmal sehr vorsichtig erklärten (Corp. Ref. IX, 333), — Erklärungen, welche natürlich die weimarischen Theologen nimmermehr zufriedengestellt hätten. Diese letzteren aber mussten sich auf's neue gereizt fülen durch das Auftreten Major's, der in Worms gegen ihre vorgebrachten Anklagen mit einer fulminanten Kontroverspredigt in Leipzig antwortete (s. etliche bezeichnende Bruchstücke bei Salig, Historie der Augsburg. Conf. III, S. 324). Mag immerhin die Zerreißung des Konzils von den Katholischen von Anfang an beabsichtigt gewesen sein, — nachdem die Sachen einmal so weit gediehen waren, konnte man ihnen nicht verargen, wenn sie wenig Lust zur Fortsetzung des Colloquiums mehr bezeigten. Die Evangelischen reichten zwar den 21. Oktober eine förmliche Protestation ein (Corp. Ref. IX, 349 ff.), worin sie die Schuld der Zerreißung des Colloquiums von sich ab auf die Katholischen wälzten, aber so sehr sie Recht haben mochten, wenn sie darauf hinwiesen, dass in dem Verlangen der Katholischen nach schriftlicher Verhandlung schon eine Verletzung des regensburgischen Abschiedes gelegen sei, der eine friedliche und freundliche Vergleichung fordere, das blieb doch stehen, dass allerdings unter den Evangelischen Streitigkeiten ausgebrochen waren, die unter allen Umständen eine Fortsetzung des Gesprächs hätte fruchtlos machen müssen. Die katholischen Assessoren nahmen, wie zu erwarten war, denn auch auf die Protestation keine Rücksicht, sondern schickten (21. Okt.) die betreffenden Akten an den König Ferdinand, dessen Entscheidung eingeholt werden sollte. Unterdessen aber ruhten die Verhandlungen und die Teilnehmer zerstreuten sich zum Teil. Melanchthon folgte einer Einladung nach Heidelberg, um auf den Wunsch des Kurfürsten Otto Heinrich bei der Ordnung der Universität tätig zu sein. Zu dem Schmerze über die kirchlichen Dinge, den er dahin mitnahm, kam hier noch die Trauer über den Tod seiner Gattin, den ihm die Wittenberger Universität in einem eigenen Beileidschreiben anzeigte. Dennoch waren die Tage zu Heidelberg, wo ihm vielfache Verehrung entgegenkam, wol rechte Tage der Erholung, denn als er Anfangs November wider nach Worms kam, wurde zwar keineswegs der theologische Streit wider aufgenommen, aber es erreichte ihn hier den 16. November die Aufforderunng des Königs, das Gespräch womöglich fortzusetzen, zu welchem Behuf die Evangelischen die Theologen aus dem weimarischen Gebiete wider erfordern, die Katholischen aber sich mit dem allgemeinen Bekenntnis der Protestanten zur Augsburgischen Konfession begnügen sollten. — Diese Aufforderung fürte zu einer langen Reihe von Protesten und Gegenprotesten beider Parteien, — bis endlich selbst Pflug's Geduld ermüdet war und er dem König die Sammlung von Protestschriften zusandte mit dem Ausdruck seines tiefsten Bedauerns über das Misslingen seiner Versuche, das Gespräch zu einem gedeihlichen Ende zu füren. Am 6. Dezember traten die Sachsen, am 7. die Katholischen die Reise in die Heimat an, nachdem die evangelischen Theologen noch eine in doppelter Version uns vorliegende Erklärung verfasst hatten (Corp. Ref. IX, 386—390), worin sie abermals ihre Bereitwilligkeit zur Fortsetzung des Colloquiums, ihr Festhalten an der Augustana und — wenigstens in der zweiten Version ihre Übereinstimmung mit der altkatholischen Kirche bezeugten.

So kläglich endigte dieser letzte offizielle Unionsversuch der beiden großen Religionsparteien in Deutschland. Dies Ende konnte natürlich zu weiteren Versuchen in derselben Richtung nicht einladen, — und wenn etwa bei König Ferdinand noch bis dahin Gedanken an die Möglichkeit einer Ausgleichung der Gegensätze vorhanden gewesen wären, so musste man immerhin den Wert diesem missglückten Versuche beilegen, dass auch die hartnäckigsten Illusionen vollends zerstört wurden. Kann man von diesem Gedanken aus sich mit dem Erfolg des Versuches nur einverstanden erklären, so ist natürlich dagegen das Schauspiel des im Angesichte der katholischen Kirche so hoch entflammten Haders unter den Evangelischen ein in hohem Maße betrübender, wol geeignet, uns vorzubereiten auf die vielfachen Niederlagen, welche die bisher so siegreiche Reformation in Folge des Bruderzwistes von nun an erleben sollte; — ein Anblick aber auch, wol

geeignet, zu zeigen, wie wenig der bloße Gegensatz gegen den Katholizismus im Stande ist, eine fruchtbare Gemeinschaft zwischen Kirchenparteien, deren Zwiespalt nicht schon anderswie zum Austrag gekommen ist, hervorzubringen.

Die Aktenstücke s. im Corpus Reformatorum Bd. IX und bei Raynald ad ann. 1557, Nr. 31—35. — Ausfürlichste Bearbeitung bei Salig, Historie der Augsburgischen Confession, Bd. III, Buch IX, Kap. I. — Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, Bd. III, Buch VIII, Kap. VIII. — v. Bucholtz, Geschichte Ferdinand's I. Bd. VII, 5. Abschnitt. D. H. Schmidt.

Wort Gottes. Der Inhalt dieses Artikels wird begrenzt durch die Artikel „Inspiration" und „Trinität". Derselbe handelt demgemäß vom Worte Gottes, als dem Organ, durch welches Gott gegenwärtig christlichen Glauben und christliches Leben hervorruft, also vom Worte Gottes als Gnadenmittel. Muss das Mittel dem beabsichtigten Zweck entsprechen, so wird die Erkenntnis vom Wesen des christlichen Heiles, wie es gegenwärtige Gemeinschaft mit Gott ist, für alle näheren Bestimmungen des Begriffes „Wort Gottes" in der angegebenen Bedeutung die maßgebende Grundlage bilden.

1) Es handelt sich zunächst um den Begriff des Wortes Gottes, d. h. um die Frage, unter welchen Bedingungen Menschenwort so beschaffen ist, dass Gott als sein letztes und eigentliches Subjekt anerkannt werden muss 2 Kor. 5, 20, dass es Anspruch auf göttliche Auktorität erheben 1 Petri 4, 17 und Gottes wirkungskräftiges Organ zur Erzeugung christlichen Heilslebens sein Jak. 1, 18; 1 Petri 1, 23—25; Röm. 1, 16, also so schlechtweg Wort Gottes heißen kann, wie es im N. T. mit dem Wort der christlichen Heilsverkündigung der Fall ist. Der Grund für diese Wertbestimmung menschlicher Rede muss sowol in seinem Inhalt als in seinem Ursprung liegen. Gemäß der Natur des Wortes als der spezifischen Form der Vermittlung geistigen Gehaltes ist zunächst der Inhalt in Betracht zu ziehen, durch den Menschenwort Gotteswort wird. Nun besteht nach biblisch-reformatorischer Anschauung die Lebensbeziehung der christlichen Frömmigkeit zu Gott in der persönlichen Gewissheit der Sündenvergebung und Gotteskindschaft, oder, was dasselbe bedeutet, in dem persönlichen Vertrauen zu der gnädigen Liebesgesinnung Gottes, mit der näheren Bestimmung, dass dies das Gewissen gegenüber der Sünde und das Gemüt gegenüber allen Anfechtungen aufrichtende Vertrauen unmittelbar die Widergeburt zu einem neuen Leben bedeutet (Apol. II, 62), welches sein charakteristisches Merkmal daran hat, dass der Heilszweck Gottes der Lebenszweck des Gläubigen geworden ist und von ihm als solcher bewärt wird, indem er in dankbarem und zuversichtlichem Gebet, in Ehrfurcht und Demut gegen Gott, in Ergebung und Geduld gegenüber seinen Fürungen, in der Hoffnung zukünftiger Lebensvollendung, in der Übung übernatürlicher Nächstenliebe die innere Einheit mit Gott aufrecht erhält, und das Alles in einem fortgehenden Prozess der — positiven wie negativen — Buße oder Sinnesänderung. Die christliche Frömmigkeit besteht also in einer gegenseitigen Beziehung des göttlichen und menschlichen Willens; denn alle die Akte des objektiven Bewusstseins und des Gefüls, welche integrirende Momente jener Funktionen sind, haben ihren Beziehungspunkt an dem Gut, zu dessen Aneignung der göttliche Gnadenwille den menschlichen Willen bestimmt. Ferner ist diese Willensgemeinschaft zwischen Gott und dem Gläubigen eine bewusste, so gewiss es auch sehr viele Grade ihrer Bewusstheit gibt. Daraus folgt, dass die christliche Frömmigkeit zu ihrem erzeugenden Grunde und zu ihrem stetigen Beziehungspunkt eine Kundgebung Gottes haben muss, durch welche er seinen Heilswillen dem menschlichen Bewusstsein erschließt und den Wert desselben so fülbar macht, dass dadurch jene Gegenbewegung des menschlichen Willens hervorgerufen und die natürliche und sündige Bestimmtheit desselben überwunden wird. Diese für das Bewusstsein, wie für das Gewissen und Lebensgefül verständliche Kundgebung des göttlichen Heilswillens, an welcher die persönliche Heilsgewissheit ihren verbürgenden Grund hat, auf welche sie sich stetig zurückziehen muss, um sich gegenüber den aus der äußeren und inneren Erfarung aufsteigenden Zweifeln aufrecht-

zuerhalten, und welche die Regel und die Kraft aller einzelnen christlichen Lebensbetätigungen ist, hat der Christ an der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes, welche Christus ist, sofern Gott in denjenigen Attributen, in denen er der Coefficient des christlichen Heilslebens ist, als der Gnadenwille, den Sündern das ewige Leben in seinem Reich zu gewären, und als die Macht, diesen Heils- und Reichswillen in der Welt durchzusetzen, sich in dem bis zum Kreuzestod siegreich durchgefürten Lebenszweck Christi und in seiner Auferstehung erschließt, und zwar so erschließt, daſs diese Offenbarung der allmächtigen Liebe Gottes als die wirksame Kraft erfaren wird, welche das Vertrauen der Menschen und die damit gegebene neue Geburt oder Aneignung des göttlichen Zwecks zum eigenen Selbstzweck hervorzubringen vermag. Dieses unverbrüchliche Korrelatverhältnis, welches zwischen dem Heilsglauben einerseits und dem göttlichen Gnadenwillen und Christus als der Bürgschaft und dem Pfande desselben andererseits besteht (Apol. II, 50; Mel. loci ed. Plitt S. 175), ist nun unmittelbar maßgebend für den Inhalt, durch welchen Menschenwort Gotteswort im christlichen Sinne wird. Alles Wort, welches Christus als die dem Gewissen verständliche Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens zum Inhalt hat, ist durch eben diesen Inhalt eine gegenwärtige Kundgebung des göttlichen Gnadenwillens, in der Gott selbst den Menschen mit der Bezeugung seiner Liebe nahe tritt und die ὑπακοή des Glaubens fordert und erwirkt. Weil der solches Wort Vernehmende vor den Willen Gottes als einen gegenwärtig an ihn ergehenden gestellt ist, so ist es Gott selbst, der durch dasselbe ihm die Versönung darbietet und sich wirksam zur Gemeinschaft erschließt (2 Kor. 5, 20 ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι᾽ ἡμῶν). In dem Ausgefürten liegt bereits, daſs das mit diesem Inhalt ausgestattete Wort zugleich eine Selbstbezeugung des erhöhten Christus und sein Wort ist, in dem er selbst gegenwärtig ist, 2 Kor. 13, 3; Matth. 28, 20; Luk. 10, 16. Denn Gott und der auf Grund seines Lebenswerks erhöhte Christus sind hinsichtlich des Gehaltes ihres Personlebens und der Macht, die Zwecke desselben durchzufüren, in keiner Weise zu unterscheiden. Jeder von beiden ist uns nur in der vollen Einheit mit dem andern das, was er ist.

Die obige Ableitung trifft zusammen mit der Begriffsbestimmung des Evangeliums durch die Reformatoren, daſs es die Verkündigung des Gnadenwillens Gottes ist, um Christi willen die Sünde zu vergeben (cf. Aug. 5; Apol. II, 43. 120 u. oft). Nun aber haben dieselben dem Evangelium das Gesetz als Bestandteil des Wortes Gottes koordinirt, sofern dasselbe eine vom Evangelium spezifisch verschiedene und doch nicht minder zum Heil, weil sowol zur Erweckung der Sündenerkenntnis und Reue (usus elenchticus) als in irgendwelcher Weise zur Regelung des christlichen Lebens (tertius usus legis) notwendige Kundgebung Gottes sein soll. Und die Dogmatik beider Konfessionen hat diese Einteilung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium fortgepflanzt. Zweifelsone steht das christliche Heil in unverbrüchlicher Beziehung zu einer dem Menschen durch den Willen Gottes gestellten Aufgabe, und das Verständnis desselben setzt die Anerkennung dieser Aufgabe und das Bewuſstsein um den Widerspruch des eigenen Lebens mit derselben voraus. Die Vergebung der Sünden bedeutet nicht Abstumpfung des Gewissens, sondern Verschärfung der im Schuldbewuſstsein vollzogenen Verurteilung der Sünde und Verstärkung des Gefüls sittlicher Verpflichtung. Aber daraus folgt nicht, daſs der fordernde Wille Gottes als eine selbständige Größe neben und vor den verheißenden Willen gestellt werden müſste oder dürfte. Die sittliche Aufgabe, welche die menschliche Bestimmung wirklich ausdrückt, ist ein Korrelat des erst in Christus erschlossenen Heilsgutes des Gottesreiches und darum selbst erst in Christus vollkommen offenbar. Der sittlich fordernde Wille Gottes ist also in den in Christo geoffenbarten Gnadenwillen eingeschlossen, und der letztere wird nicht richtig und vollständig aufgefaſst, wenn er nicht als der auf den Zweck des Gottesreiches gerichtete Wille erkannt wird, aus welchem das „Gesetz“ als das System der aus diesem Zweck notwendigen Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen abfolgt. Und nur in diesem Zusammenhang mit dem vom Gnadenwillen Gottes umfaſsten Zweck des Gottesreiches ist das „Gesetz“ im Stande, einerseits die

echte Reue und Sündenerkenntnis zu wirken und andererseits als Regel des christlichen Lebens zu dienen. Das zweite ist unzweifelhaft, nicht nur weil erst in diesem Zusammenhang die vom Gesetz erforderten Motive zu Stande kommen, sondern auch, weil nur auf Grund der Gewissheit der Widergeburt, in der der Zweck des Reiches Gottes als der eigene Selbstzweck ergriffen wird, es möglich ist, die einzelnen Pflichturteile zu bilden, in denen die Erkenntnis des christlichen Sittengesetzes sich vollzieht. Das erste ergibt sich daraus, dass die Negation der Sünde durch den Willen in der Reue das positive Ergriffensein des Willens von dem Guten selbst voraussetzt, eine Wirkung, die das Gesetz nur haben kann, wenn es, ob auch noch so undeutlich, als eine Ordnung der Liebe des Vaters im Himmel verstanden wird. So erklärt denn auch die Apologie in Übereinstimmung mit früheren Äußerungen Luthers II, 62: evangelium arguit homines quod sint sub peccato. Luthers Anschauung vom Gesetz, dass die verdammende Wirkung ein wesentliches Attribut desselben sei, erklärt sich aus dem Einfluss, den die durch die Auseinandersetzung mit dem Judentum bedingte paulinische Spekulation über die heilsgeschichtliche Bedeutung des von Paulus unter dem pharisäischen Gesichtspunkt des Verdienstes aufgefassten mosaischen Gesetzes infolge seiner individuellen Entwicklung auf ihn ausgeübt hat, die ja unter dem Druck einer dem Pharisäismus analogen Auffassung des göttlichen Willens sich vollzog. Darüber kam für seine Lehre vom Gesetz Christi Stellung zum Gesetz und die Anschauung des Jakobus über das Gesetz, das diesem, obwol eine objektive Norm des christlichen Lebens dennoch ein Gesetz der Freiheit ist, nicht zum Rechte. Die Ansicht aber, zu welcher die orthodoxe Dogmatik die reformatorische Lehre vom Verhältnis von Gesetz und Evangelium zugespitzt hat, dass das erstere als Regel eines Werkbundes in einer dem Gnadenwillen voraufgehenden ruhenden Eigenschaft Gottes der neutralen Gerechtigkeit seinen Grund habe, die in Lon und Strafe ihr Verhältnis zum Menschen von dessen voraufgehenden Leistungen abhängig mache, stammt nicht nur nicht aus der Offenbarung in Christo, der sie vielmehr widerspricht, sofern die von Gott frei geschenkte Gotteskindschaft nicht nur für die Sünder, sondern an sich die Voraussetzung des Gesetzes der Liebe ist, auch nicht einmal aus dem Alten Testament, in welchem der Bund oder die Erwälung des Volkes Gottes dem Gesetz übergeordnet ist, sondern wie alle natürliche Theologie aus dem Hellenismus.

So ist also das Gesetz nicht neben das Evangelium zu stellen, sondern in die richtige und vollständige Predigt des Evangeliums ist die Verkündigung der sittlichen Gesetze des Reiches Gottes, miteingeschlossen, und zwar nicht nur indirekt, sofern der Glaube an den Gnadenwillen Gottes zugleich der Trieb des neuen Lebens ist, sondern direkt als expresse Verkündigung einer über dem subjektiven Willen stehenden Objektivität. Denn wenn auch der Zweck Gottes, aus dem das Gesetz abfolgt, der eigene Zweck des Gläubigen ist, das christliche Sittengesetz also nicht mit Calvin als statutarische Größe aufgefasst werden darf (Bilderverbot, Sabbathgebot), so kennt doch der Christ diesen Zweck als einen von seinem natürlichen Wollen spezifisch verschiedenen und unbedingt wertvollen, in den er in stetiger Neusetzung den Inhalt seines Selbst hineinzuverlegen hat. Darum wird die quellende Freude am Guten doch stets umfasst sein müssen von dem Gefül der Ehrfurcht vor dem höchsten Träger dieses Zweckes, das heißt aber, dass alle die Regeln des Willens und Handelns, die aus jenem Zweck folgen und die auch der Widergeborne sich ausdrücklich zum Bewusstsein bringen muss und hinsichtlich derer er der Belehrung bedarf, ihm als verpflichtende Normen oder Willensäußerungen Gottes gegenüberstehen.

Wenn die traditionelle Einteilung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium sich auf den prinzipiellen Gesichtspunkt zurückfüren läßt, dass das Wort Gottes die Verkündigung des in Christo geoffenbarten göttlichen Willens ist, so wird diese Einteilung von der Dogmatik doch nur nachträglich vorgenommen, nachdem sie den Begriff des Wortes Gottes bereits in anderer Weise bestimmt hat. Es macht sich hier, und zwar in beiden Konfessionen, geltend, was Kahnis (Luth. Dogmatik 1. Aufl. III, S. 462) treffend einen „Erbmangel der luther.

Dogmatik" nennt, die Identifizirung von Schrift und Wort Gottes. Es wird wol hervorgehoben, dass das Wort Gottes hier nicht als theologische Erkenntnisquelle, sondern als principium πράξεως in Betracht komme (z. B. von Hollaz); aber es erscheint als selbstverständlich, dass auch in dieser Beziehung die Schrift auf Grund ihrer Inspiration einfach das Wort Gottes ist, das nur des Gebrauchs, d. h. der Lesung, Erinnerung, Auslegung, bedarf, um christliches Leben zu erzeugen und zu normiren. Gewiss hat die Schrift auch für das Wort Gottes als Gnadenmittel eine spezifische Bedeutung, sofern dieselbe als das urkundliche Denkmal der klassischen Periode der alttestamentl. Religion und der Gründungsepoche der christlichen Kirche das — hinsichtlich der Gesetze seiner Anwendung hier nicht näher zu präzisirende — Mittel ist, um das authentische Verständnis der Offenbarung Gottes in Christo zu eröffnen, die als Inhalt von Menschenwort dies zum Gotteswort macht; aber das berechtigt nicht zu der schlechthinigen und lediglich durch die Inspirationslehre vermittelten Gleichsetzung von Schrift und Wort Gottes. Diese Gleichsetzung geht schon deswegen nicht an, weil, was als Wort Gottes die Gegenbewegung des menschlichen Gemüts und Willens auf Gott hervorrufen soll, durch die erkennbare Beschaffenheit seines Inhalts sich an seiner Wirkung auf persönliches Lebensgefül und Gewissen als Selbstbezeugung Gottes legitimiren muss, wärend hier die voraufgehende Verstandesüberzeugung von einem spezifischen göttlichen Ursprung des Schriftworts der Grund für die Anerkennung des Wertes seines Inhalts sein soll. Damit würde das christliche Leben einem statutarischen Gesetze unterworfen, das dem Geist äußerlich bliebe, wärend es auf einer Selbstbezeugung Gottes ruht, die dem Geist einen neuen einheitlichen Endzweck erschließt, den er nur verstehen und sich aneignen kann, indem er ihn als sein eigenes höchstes Gut ergreift. Gewiss haben die Reformatoren, wenigstens Luther und Melanchthon, den oben entwickelten Inhalt, der Menschenwort zum Gotteswort macht, als den Inhalt der recht verstandenen Schrift betrachtet (Mel. loci a. a. O. 177, tota scriptura alias lex est, alias evangelium, Luther WW. E.A. B. 10 S. 151, „was darfst du mehr, so du Christum dermaßen weißest —, dass du durch ihn gegen Gott im Glauben und gegen deinen Nächsten in der Liebe wandelst, — das ist je die ganze Schrift auf das kürzest begriffen"). Aber eben deshalb muss auch dieser inhaltlich bestimmte Begriff statt des unbestimmten der „schriftgemäßen" Verkündigung beibehalten werden; der letztere gibt für sich gar keinen Schutz gegen die Gefar, dass die Schrift als Sammlung einzelner Orakel aufgefasst wird und dass ihr Direktiven des Lebens entnommen werden, die der in Christo gegebenen Norm geradezu widersprechen. Das ist besonders hinsichtlich des A. T.'s deutlich. Ist dasselbe Denkmal einer unter dem Christentum stehenden Religions- und Offenbarungsstufe, so ist alttest. Gotteswort gar nicht one weiteres auch ein der christlichen Gemeinde geltendes und sie erbauendes Gotteswort. Indirekt oder tatsächlich ist das auch zu allen Zeiten dadurch anerkannt worden, dass man einzelne Bestandteile des A. T.'s für abrogirt erklärt und dasselbe im übrigen durch eine um den historischen Sinn mehr oder minder unbekümmerte Auslegung nach den jeweiligen leitenden Anschauungen vom Sinn der Offenbarung in Christus christianisirt hat. So unhistorisch und deshalb, wissenschaftlich angesehen, falsch diese Behandlung des A. T.'s war, so war sie doch instinktiv von dem richtigen Begriff des Wortes Gottes geleitet, sofern dies die in Christus erschlossene Regel des christlichen Lebens sein muss. Von dieser Leitung ist aber diejenige Anschauung verlassen, welche die in ihrem Sinn und Plan, in ihrer Abzweckung auf Christus und in ihrem Fortschritt von Stufe zu Stufe verstandene Heilsgeschichte in das Wort Gottes miteinrechnet. Allerdings ist es ein Urteil, welches aus dem Glauben an Christus als die vollkommene Offenbarung Gottes mit Notwendigkeit entspringt, dass Christus das Ziel ist, auf welches hin Gott die alttestamentliche Entwicklung geleitet hat, und es mag auch vielleicht gelingen, anend und tastend in den „Heilsplan" Gottes einzudringen. Aber dieser ideale Zusammenhang der Heilsgeschichte fällt aus dem für den Begriff des Wortes Gottes konstitutiven Rahmen der Korrelata promissio und fides heraus. Denn die Einsicht in ihn setzt selbst den Glauben an Christus schon voraus, und dient

weder dazu, den Gehalt des uns geltenden göttlichen Heilswillens uns besser zu erschließen, noch ist sie im Stande, die Bürgschaft für seine Giltigkeit, welche in der Bedeutung der Person Christi für das Gewissen liegt, zu verstärken. Das Gefül der Bewunderung aber, welches sie begleitet, ist ein kontemplatives, ästhetisch geartetes und deshalb durchaus sekundär gegenüber den teleologisch gearteten Gefülen der Dankbarkeit, der Freudigkeit, Zuversicht u. s. w., die den Prozess der persönlichen Willensgemeinschaft mit Gott durchziehen.

Auch das N. T. kann nicht schlechtweg mit dem Worte Gottes identifizirt werden. In den Rahmen von promissio und fides gehört nicht hinein, was dort als Mittel auftritt, um die Ansprüche der durch diese Korrelata bezeichneten Heilswirklichkeit des Christentums mit Hilfe von Vorstellungen, die auch außerhalb des Christentums gelten, für diejenigen darzutun, denen das A. T. göttliche Autorität ist, also dialektische oder schriftgelehrte Hilfslinien, heilsgeschichtliche Konstruktionen, theologische Ansätze. Das Gleiche gilt von den Einzelheiten der im N. T. berichteten Geschichte, soweit dieselben nicht ein integrirender Bestandteil des Lebenswerkes Christi sind. Dass Jesus gerade diesen oder jenen Kranken geheilt, diesem oder jenem Jünger erschienen ist, ist ein individuelles Erlebnis, das als einzelnes Ereignis nur für den Bedeutung hat, der es an sich erfaren, aber ist kein notwendiges Moment der Geschichtstatsache, durch die Gott der Gemeinde sich bezeugt hat, und die der erzeugende und verbürgende Grund des in allen Einzelnen gleichen Vertrauens zum Gnadenwillen Gottes ist. Diese mit der Offenbarung an die christliche Gemeinde identische Geschichtstatsache ist keine Summe von Einzelheiten, sondern besteht darin, dass in der Liebe, in welcher Christus den Beruf, den Sündern das ewige Leben im Reich Gottes zu vermitteln, ergriffen und gegenüber der Feindschaft der Welt bis zum Tode durchgefürt hat, Gottes Liebe selbst sich darbietet, dass Christus seinen Jüngern als der Sieger über Welt und Tod sich manifestirt hat, dass er eine Gemeinde versönter Gotteskinder und des heiligen Geistes geschaffen, die als die Verwirklichung des Zweckes Gottes und Christi der Erweis der Liebesallmacht Gottes ist.

Diese Erwägungen haben jedoch nichts weniger als die Absicht, einen möglichst großen Teil der Schrift außer Beziehung zum Worte Gottes zu setzen, sie haben vielmehr den Zweck, den Gesichtspunkt zu präzisiren, unter den der Schriftinhalt gestellt werden muss, um als Wort Gottes zur Begründung, Leitung, Kräftigung des christlichen Lebens wirksam werden zu können in dem Sinne, wie 2 Tim. 3, 16; 1 Kor. 10, 11; Röm. 15, 4 dies vom A. T. aussagen, und wie es die Reformatoren tun, wenn ihnen die ganze Schrift alias lex alias promissio im christlichen Sinne ist. Nicht durch eine ideale Konstruktion, die die einzelnen Geschichten in notwendige Momente der einen, Glauben und Heilsleben begründenden Geschichtstatsache umsetzt, gewinnt die Schrift diese Bedeutung, sondern dadurch, dass dieselbe als B e i s p i e l e der in Christus erschlossenen und verbürgten Gesetze des Heils- und Reichswillens, nach denen Gott mit den Menschen verkehrt und die Welt leitet, aufgefasst und für eine Veranschaulichung und Individualisirung derselben verwertet werden, die dazu beiträgt, dass der Wert jener Gesetze von den Einzelnen in ihren individuellen Situationen verstanden und angeeignet wird. Auf Grund der Regel Matth. 5, 17 gilt dies auch vom A. T. Ebenso lassen sich die vorher an sich aus dem Namen des Wortes Gottes ausgeschiedenen Mittel der Verständigung auf die ihnen zu Grunde liegenden religiösen Ideen zurückfüren und so als Wort Gottes fruchtbar machen.

Ist das Korrelatverhältnis zwischen promissio und fides der Namen für den Inhalt des Wortes Gottes, so muss es als ein zweiter „Erbmangel“ der orthodoxen Dogmatik beider Konfessionen bezeichnet werden, dass sie das traditionelle dogmatische Lehrsystem mit dem Inhalt des Wortes Gottes gleichgesetzt hat. Dies System ist keineswegs nur eine Explikation und begriffliche Fixirung des Kreises von Anschauungen, die in irgendwelchem Grade der Klarheit im objektiven Bewusstsein vorhanden sein müssen, um das christliche Personleben als sein notwendiges Coefficient zu erzeugen und zu leiten, sondern es enthält eine Reihe von Lehrsätzen, welche die objektiven, an sich seienden Voraussetzungen der in

Christus vorhandenen anschaulichen Offenbarung des uns geltenden Heilswillens Gottes, dessen also, was Gott und Christus für uns ist, ausdrücken sollen, aber eben deswegen nicht selbst Bestandteil der letzteren sind und nicht an einer entsprechenden Funktion des Gewissens, Gefüls, Willens ihr Korrelat haben. Dieselben werden vielmehr lediglich für den reflektirenden Verstand mittelst der Kategorien der Möglichkeit und Notwendigkeit in einen Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Offenbarung gebracht, die als solche und vor allen solchen Reflexionen sich als Grund des Heilslebens bewärt. Nur ein falsch intellektualistischer Begriff der Offenbarung, dem dieselbe, statt wirksame Bezeugung des göttlichen Heilswillens an das Gewissen, Belehrung des Verstandes ist, kann sie in die Offenbarung einrechnen, deren fortgehende Bezeugung Wort Gottes ist. Selbst wenn es ein richtig gestelltes theologisches Problem wäre, zu erkennen, auf Grund welcher Naturvoraussetzungen Christus die Offenbarung Gottes geworden ist, wodurch die gegenwärtig erfarbare Macht der Sünde im Individuum und in der Gesammtheit sich erklärt, wodurch Übel und Tod in die Welt gekommen ist u. s. w., so hängt von der Beantwortung dieser Fragen das gläubige Verständnis Christi als der Offenbarung Gottes, die für die christliche Lebensfürung unentbehrliche Erkenntnis der individuellen Sünde und der Gesamtsünde als einer uns knechtenden Macht und als unserer Schuld, die gläubige, in Gefül und Wille zu vollziehende Erhebung über die Lebenshemmung durch Übel und Tod nicht ab, sondern alle die für die persönliche christliche Lebensfürung erforderlichen Urteile ruhen lediglich einmal darauf, dass der unbedingte Wert der in Christus erschienenen Bestimmung des menschlichen Lebens dem Gewissen verständlich wird, und dass durch diese praktische Gewisśheit der Kontrast zwischen jener Bestimmung auf der einen, unserer empirischen Beschaffenheit und Weltstellung auf der anderen Seite in Lebensgefül und Gewissen zum Bewusstsein gelangt, sodann darauf, dass dieser Kontrast durch den im Gewissen erfarenen Wert des in Christus erschienenen Gnadenwillens Gottes gelöst wird. Zu der Heilswarheit, welche den Inhalt des Wortes Gottes als Gnadenmittel bildet, gehören mithin jene Erkenntnisse nicht. — In zalreichen Äußerungen der Reformatoren, die dahin lauten, dass der Artikel von der Sündenvergebung der Maßstab für alle anderen Glaubensartikel sei, Apol. II, 51, dass die ware Gotteserkenntnis die Gewissheit sei, durch Christus einen gnädigen Gott zu haben, cf. Aug. 20, 24, dass die rechte Erkenntnis Christi und seiner göttlichen Würde der Heilsglaube oder das Verständnis seiner Woltaten sei, Apol. IV, 15; III, 33; C. R. XXI, 85. 366 u. s. w., ist ein kräftiger Ansatz genommen, die Folgerung zu ziehen, die aus dem für die Grundanschauung der Reformatoren entscheidenden Korrelatverhältnis von promissio und fides hinsichtlich des Verhältnisses des Wortes Gottes zur Schrift und zu der Summe der articuli fidei gezogen werden muss. Dieser Ansatz ist aber von ihnen selbst unter dem nachwirkenden Einfluss des katholischen Glaubensbegriffes nicht konsequent durchgefürt worden, und so ist der Begriff des Wortes Gottes aus dem einer durch ihren eigenen Wertgehalt und seine befreiende Wirkung sich selbst beglaubigenden Autorität auf dem Gebiete des Willens allmählich wider in den einer statutarischen Autorität verwandelt worden, die auf Grund eines im Voraus anzuerkennenden göttlichen Ursprungs verstandesmäßiges Fürwarhalten des von ihr dargebotenen Inhalts fordert.

Dass das mit diesem Inhalt ausgestattete Wort als ein solches zu würdigen ist, dessen letztes und eigentliches Subjekt Gott und Christus ist, ergibt sich ferner aus seinem Ursprung. Die Impulse zu seiner Verkündigung stammen in jedem Fall aus der Offenbarung Gottes in Christus, wie dieselbe nicht nur der geschichtliche Anfangspunkt, sondern die bleibende und wirksam bestimmende Regel des Gemeinlebens ist, welches den beabsichtigten Erfolg dieser Offenbarung bildet. Auf die Stiftung eines eigentümlichen Gemeinlebens geht die Absicht der Offenbarung, nicht nur trotzdem, sondern gerade weil sie die Freiheit und Selbstständigkeit des Einzelnen begründet; denn nicht als natürliches Individuum weiß sich der Einzelne als Gegenstand der göttlichen Liebe; vielmehr ist es für ihn ein identischer Akt, diese Liebe als eine ihm persönlich geltende zu verstehen und den

gemeinschaftlichen Zweck des Gottesreiches als seinen Selbstzweck zu ergreifen und sich demgemäß als Glied der Gemeinde zu beurteilen. Demgemäss ist alle Verkündigung des Wortes, die in der eigentümlichen Art dieses Gemeinlebens ihren Grund hat, beabsichtigte Wirkung Gottes und Christi, und beide sind in dieser Wirkung als ihr eigentliches Subjekt präsent. Es bedarf auch, um die Verkündigung des Wortes als eine beabsichtigte Wirkung Gottes und Christi zu erkennen, nicht des Rekurses auf einzelne direkte Anordnungen Christi. Nicht durch einzelne statutarische Gebote, sondern dadurch, dass er eine Gemeinde gestiftet, die an dem von ihm geoffenbarten und durchgefürten Heilszweck Gottes ihren eigenen gemeinsamen Endzweck findet, ist er das letztbestimmende Subjekt aller der Funktionen, durch die sie die Richtung auf diesen Zweck innehält. Für die christliche Gemeinde als eine Gemeinschaft, welche keine natürliche oder weltliche Basis besitzt und auch von ihrem Stifter keine rechtlich politische Organisation empfangen hat, durch die sie sich gegen andere Gemeinschaften abgrenzte, sondern die an der Gleichartigkeit des religiösen Glaubens das Prinzip ihrer Verbindung hat und deren Glaube an dem in der geschichtlichen Person Christi erschlossenen Heilswillen Gottes ein Objekt hat, das nur in deutlichen Vorstellungen mitgeteilt werden kann, ist nun das Wort, in welchem dieser Glaube zur Darstellung gelangt, ebenso das spezifische Mittel des Vollzugs der Gemeinschaft, wie es ein integrirendes Moment in der Selbstdarstellung des Stifters gewesen ist und notwendige Voraussetzung jeglicher Existenz von Gemeinschaft der Gläubigen ist. Und wegen des Korrelatverhältnisses zwischen Heilsglaube und Offenbarung ist alle Selbstbezeugung des ersteren Verkündigung der letzteren und demgemäß Wort Gottes.

Daraus ergibt sich, dass der Umfang des Begriffes „Predigt des Wortes Gottes" nicht von weitem erschöpft wird durch die ausdrücklichen Veranstaltungen öffentlicher Predigt des Worts, welche zur Befriedigung des religiösen Gemeinschaftsbedürfnisses, zur gemeinsamen Ausübung der Anbetung Gottes, zur Realisirung der universalen Bestimmung der christlichen Gemeinde, zur Assimilirung der nachwachsenden Generation, zur Pflege des religiösen Lebens der Einzelnen u.s.w. von der sich irgendwie organisirenden Kirche getroffen werden. Denn dass dieselben notwendige Produkte des Gemeingeistes der Kirche und unentbehrliche Mittel zur Verwirklichung des Gemeinschaftszweckes sind, dass ihnen ein spezifischer Wert schon deshalb eignet, weil bei ihnen am ersten für die Reinerhaltung des Inhalts des Worts gesorgt werden kann und weil ihre Authentie das hauptsächlichste Organ für die Erhaltung des reinen Worts in der Kirche überhaupt ist, dass die Beteiligung an denselben Pflicht des einzelnen Christen ist, alles das ist wol selbstverständlich. Aber der Begriff des Wortes Gottes als Gnadenmittel darf nicht auf sie beschränkt werden, sondern muss auch auf alle die unübersehbaren, absichtlichen und unwillkürlichen, den häuslichen, geselligen, literarischen*) u. s. w. Verkehr erfüllenden Äußerungen ausgedehnt werden, in denen die christliche Welt- und Lebensanschauung nach ihrem Inhalt und nach den Gründen ihrer Giltigkeit sich dem Bewusstsein mitteilt. Denn alles das, wodurch Kenntnis und Verständnis des Heilswillens Gottes sich dem Bewusstsein erschließt, ist ein Organ der Selbstbezeugung Gottes an die Menschen, durch die er diesen das Heil aneignet oder sie im Besitz desselben befestigt und fördert, ist also „Gnadenmittel". Das „Wort Gottes als Gnadenmittel" greift also nicht nur über die amtliche Verwaltung des Wortes, sondern auch über die expresse und absichtliche mutua consolatio fratrum (art. Smalk. pars III, art. IV) weit hinaus. In noch umfassenderem Sinn, als es Luther unmittelbar im Auge gehabt, ist die „ganze Christenheit voll Vergebung der Sünden". Vollends, nicht erst, sofern die Kirche den immer nur sekundären Charakter einer pädagogischen Heilsanstalt annimmt, sondern

*) Als Glaubenszeugnis der ersten Gemeinde fällt auch die Schrift direkt unter den Begriff des Wortes Gottes als Gnadenmittel, noch abgesehen von der Bedeutung, die sie für die Normirung des letzteren hat.

vor und neben aller Organisation ist die „Verwaltung des Worts" ihr wesentliches Attribut.

An der These, daſs alle reine Verkündigung des Evangeliums eine von der Offenbarung Gottes in Christo ausgehende Wirkung ist, ändert auch die Tatsache nichts, daſs sie ein menschliches Subjekt haben kann, in dessen Munde sie nicht, wie es begriffsmäßig sein sollte, Zeugnis aus persönlichem Glauben ist, 2 Kor. 4, 13, sondern das sich mehr oder minder zum Kanal ihm selbst fremdartiger Anschauungen macht. Vielmehr ist diese Tatsache ein Beweis dafür, daſs die der Absicht Gottes und Christi entsprechenden und ihrem Antrieb entstammenden Impulse zur Verkündigung des Wortes in der Gemeinschaft eine solche Macht behaupten, daſs sie auch solche sich dienstbar machen, die diesen Impuls nicht selbst innerlich spüren und darum nur zur unselbständigen Weiterleitung befähigt sind. Für uns, denen die Motive Anderer undurchsichtig bleiben, ist die Authentie des Inhalts das Kriterium für die Pflicht, das Wort als Wort Gottes anzuerkennen.

2) Der spezifische Wert des Wortes wird ausgedrückt durch den Grundsatz Apol. II, 67: cum Deo non potest agi, Deus non potest apprehendi nisi per verbum. Derselbe bildet eine Antithese zunächst gegen die Sakramentsmagie des vulgären Katholizismus. Kann der erzeugende und erhaltende Grund eines Lebens, welches persönliche Gewiſsheit der Gnade Gottes und der in ihr enthaltenen Güter ist, nur auf einer verständlichen Selbstbekundung des göttlichen Gnadenwillens an das Bewuſstsein ruhen, so ist lediglich das Wort das hiefür geeignete Mittel. Unter seinen Begriff fallen auch die Sakramente, sofern in denselben die Handlung als sigillum oder pictura sich auf ein Wort bezieht, welches die neutestamentliche Heilsverheißung zum Inhalt hat, und sofern deshalb diese Handlung als species incurrens in oculos die Wirkung des Wortes zur Erweckung des Glaubens zu verstärken bestimmt ist, sofern die Sakramente also in diesem Zusammenhang als verständliche testimonia oder signa voluntatis Dei erga nos, als verba visibilia gelten dürfen (Apol. XII, 69—73, cf. Aug. 13). Die Wirkung, welche sie ausüben sollen, ist ebenso wie beim Wort als eine auf das bewuſste Personleben bezügliche gemeint. Dagegen die katholische Ansicht, daſs der äußere Vollzug der sakramentalen Handlungen als solcher, auch abgesehen von den Bedingungen, unter denen sie dazu dienen, die persönliche Gewiſsheit der Gnade Gottes zu stärken oder auf Gewissen und Lebensgefül zu wirken, im Stande sei die Gnade als sittliche Lebenskraft einzuflößen, beruht darauf, daſs die katholische Anschauung vom Heil von dem Merkmal der persönlichen Gewiſsheit der Rechtfertigung oder Widergeburt abstrahirt und das Heil als eine außerhalb des Bewuſstseins liegende, also naturhafte, unpersönliche Kraft denkt. Es ist nicht nötig, zur Widerlegung dieser Ansicht und der auch auf evangelischen Boden begegnenden Analogien derselben an die Gesetze des menschlichen Geisteslebens zu appelliren, die durch solche geheimnisvollen Naturwirkungen in magischer Weise durchbrochen würden, schon die Eigenart des christlichen, evangelisch verstandenen Heiles schließt eine solche Form der Heilsaneignung aus.

Jener Grundsatz bildet zweitens eine Antithese gegen die schwarmgeistige Prätension, statt in dem äußeren Worte von der geschichtlichen Offenbarung, dem nur eine vorbereitende Wirkung zugestanden wird, vielmehr in individuellen inneren Erlebnissen, für deren Scala passive Gefülseindrücke und Ekstase oder Vision die Endpunkte sind, in der unmittelbaren Erleuchtung durch das innere Wort, in der unmittelbaren Offenbarung Gottes an den Einzelnen im religiösen Gefülsleben, im unmittelbaren Zeugnis des heil. Geistes, oder wie sonst die Formeln lauten, für das christliche Leben maßgebende, die Selbstgewiſsheit des religiösen Verhältnisses und die Freiheit von aller äußern Auktorität begründende Selbstbezeugungen Gottes zu erfaren und so eines unmittelbaren Verkehrs mit Gott oder dem erhöhten Christus sich zu erfreuen (cf. Aug. 5, art. Smalk. pars III, art. VIII, 3, F. C. VI, 76). In der Reformationszeit zurückgedrängt, durch den Pietismus wider recipirt, gekräftigt durch die spekulative Philosophie mit ihrer Lehre von der über alle ge-

schichtliche Vermittlung übergreifenden innerlichen Selbstaufschließung des unendlichen Geistes an den mit ihm substantiell geeinten endlichen Geist, ist diese Anschauung heute in den Kreisen sowol der sog. positiven, selbst der konfessionellen wie der sog. liberalen Theologie weit verbreitet. Auf ihre historische Herkunft aus dem metaphysischen Rationalismus der griech. Philosophie, vermöge deren sie schließlich eine Brücke zu der die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung verkennenden Aufklärung bildet, braucht hier nur hingewiesen zu werden, da auch onedem sich zeigen läſst, daſs sie mit dem evangelischen Christentum unverträglich ist, und daſs die reformatorische Anschauung von der Vermittlung allen Verkehrs mit Gott durch das äußere Wort das Bedürfnis vollständig befriedigt, welches dem Verlangen nach „unmittelbarer Gemeinschaft“ mit Gott eigentlich zugrunde liegt. Jene Anschauung ist mit dem evangelischen Christentum unverträglich. Zuerst, weil bei ihr das Bedürfnis nach persönlicher Heilsgewiſsheit unerfüllt bleibt. Diese inneren Erlebnisse, diese Momente religiöser Erhebung in intensiven Gefülen sind so flüchtiger und vorübergehender Natur, wechseln gerade dann, wenn man sie zu erhaschen strebt (und hierauf ist man angewiesen), wenn man sie zum Grunde der Heilsgewiſsheit macht, so sehr mit langen Perioden der Schlaffheit und Trockenheit des religiösen Empfindungslebens, hängen endlich in solchem Maße von individuellen Bedingungen der geistigen Anlage und der äußeren Lebensfürung ab, daſs die Erinnerung an sie nicht im Stande ist, in den Schwankungen des inneren Lebens, welche nicht bloß durch die Flüchtigkeit der Momente intensiver religiöser Empfindung, sondern auch durch das Bewuſstsein fortdauernder Verschuldung und durch äußere Lebenshemmung hervorgerufen werden, eine sichere Gewiſsheit der göttlichen Gnade zu gewären. Um diese zu gewinnen, bedarf der Christ vielmehr eines von diesen Schwankungen unberürten Stützpunktes, der ihn gegen desperatio und praesumptio schirmt; und diesen gewärt allein die geschichtliche und darum nur im äußern Wort präsente Offenbarung der Gnade Gottes. Zweitens bietet die Unmittelbarkeit, d. h. die Abruptheit eines von dem regelmäßigen Verlauf der seelischen Bewegungen sich abhebenden inneren Ereignisses nicht die mindeste Gewär dafür, daſs man in ihm eine Selbstbezeugung Gottes, des Vaters Jesu Christi hat; um als solche behauptet werden zu können, muſs es immer die Prüfung an den Maßstäben aushalten können, welche in der durch das äußere Wort präsent gemachten geschichtlichen Offenbarung liegen. Individuellen Inspirationen und abgeblaſsten Analogien zu ihnen im Gegensatz gegen diese Maßstäbe oder auch nur neben ihnen einen selbständigen Wert zuschreiben, heißt die Vollkommenheit der geschichtlichen Offenbarung leugnen und sich von der durch diese begründeten und geleiteten Gemeinde in subjektivistischem Fanatismus lösen. Auch für die individuelle Lebensfürung, zu der es der Individualisirung der in der geschichtlichen Offenbarung erschlossenen gemeinsamen Maßstäbe bedarf, ist es nicht förderlich, Direktiven in plötzlichen und starken Impulsen, die eine unmittelbare Inspiration zu sein scheinen, zu erwarten, weil, selbst wenn dieselben mit dem Resultat der bewuſsten Subsumtion der individuellen Anlässe zum Handeln unter die allgemeinen Normen zusammenstimmen, solche Erwartung den Erwerb eines zusammenhängenden und in Gott selbständigen Charakters verhindert. Müssen aber alle jene inneren Erlebnisse, wenn sie irgendwelche Geltung beanspruchen sollen, ihrem Inhalt nach mit dem Inhalt des äußeren Wortes übereinstimmen, bleibt ihnen also keine höhere Bedeutung, als daſs in ihnen der Wert dieses Inhalts dem Subjekt zu vollem Bewuſstsein kommt, so ist gar kein Grund vorhanden, ihre Vermittlung durch das äußere Wort in Abrede zu stellen, das ja diesen Inhalt gerade in seinem Werte für die Person ins Licht stellt. Der Anschein der Unvermitteltheit oder Ursprünglichkeit jener Erlebnisse entsteht lediglich dadurch, daſs die persönliche Aneignung des wertvollen Gehaltes des äußeren Wortes nicht eine mit mechanischer Regelmäßigkeit eintretende Folge der Kenntnisnahme von demselben ist, sondern zugleich von der jeweiligen persönlichen Disposition abhängt, die ihrerseits wider von so vielen Faktoren bedingt ist, daſs die Fäden des psychischen Gewebes vielfach für die Erkenntnis unauflösbar bleiben.

Einen nicht unerheblichen Anlaſs finden freilich die schwarmgeistigen und mystischen Prätensionen an der Erstarrung des Begriffes Wort Gottes, bei der dieses mit der Schrift und ihrer Auslegung nach der Regel des traditionellen dogmatischen Systems gleichgesetzt wird. Das Wort, welches diese Summe menschlicher Erkenntnisse zu seinem Inhalt hat, steht in Korrelation zum fürwarhaltenden Verstande, nicht zu Gewissen, Gefül, Wille. Darum ist eine dies System korrekt reproduzirende Verkündigung nicht von dem Eindruck begleitet, der dem wirklichen Worte Gottes gemäß ist, daſs man durch sie vor eine gegenwärtige Selbstbezeugung des göttlichen Gnadenwillens gestellt ist, die man gar nicht verstehen und anerkennen kann, one in irgendwelchem Maße die befreiende und beseligende Kraft Gottes oder das Zeugnis seines Geistes im Gewissen zu erfaren. So schaut man nach anderweitiger Befriedigung dieses Bedürfnisses aus und gerät dabei in den Fehler, in der Form der scheinbaren Unvermitteltheit die Vollkommenheit der Nähe Gottes und des Verkehrs mit Gott zu sehen, die man mit der „Unmittelbarkeit" eigentlich meint, und die in Warheit durch den Gehalt der durchs Wort vermittelten Gemeinschaft mit Gott verbürgt wird. Wärend die prätendirte „unmittelbare Gemeinschaft" sich auf einzelne Momente beschränkt und, wo sie wirklich gegen das äußere Wort selbständig ist, nur ein Verkehr mit einem Phantasiebilde von Gott und Christus ist, so ist das Leben in der Gewiſsheit der väterlichen Liebe Gottes und in der Richtung auf den Zweck seines Reiches, welches durch das Wort von dem im Gekreuzigten und Auferstandenen geoffenbarten Gnadenwillen Gottes vermittelt ist, in allen seinen Funktionen recht eigentlich persönliche Gemeinschaft mit dem überweltlichen Gott und dem erhöhten Christus, weil in ihm der beiden gemeinsame Gehalt ihres überweltlichen Personlebens die bestimmende Macht im Personleben des Gläubigen ist [vgl. Luther de lib. christ. opp. var. arg. 4, p. 245 certe a Christo sic (sc. christiani) vocamur, non absente, sed inhabitante in nobis, id est, dum credimus in eum et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit]. Wenn die Vermittlung seines Verkehrs mit Gott durch das Wort dem Christen trotz seiner Sünde und seiner Stellung als abhängiger Teil der Welt die Möglichkeit gewärt, in jedem Erlebnis ein Zeugnis der Liebe Gottes zu sehen, die ihm die ganze Welt zum Mittel seines Lebenszwecks dienen läſst und in jeder Situation eine Aufforderung der Liebe Gottes zu erkennen, die ihn zur Mitarbeit an ihrem eigenen Lebenszweck berufen hat, so kann er diese Vermittlung nimmermehr als eine Schranke betrachten, die ihm Gott und Christus selbst in die Ferne rückte. Am verkehrtesten aber ist es, wenn man unter Verzicht auf die spezifischen „unmittelbaren" Erfarungen der Mystik als Wirkung des Wortes eine persönliche Gegenwart Christi im Gläubigen behauptet, dieselbe aber nicht in den Funktionen anerkennen will, welche durch den im Wort den Menschen nahegebrachten Gehalt des geschichtlichen Personlebens Christi und durch die Gewiſsheit der Erhöhung eben dieses Christus hervorgerufen worden, sondern sich dahin versteigt, diese in der Korrelation von fides einerseits und promissio und pignus andererseits enthaltenen Erfarungen als „bloß historische Nachwirkung" zu bezeichnen, bei der die Gegenwart Christi von der eines anderen Menschen der Vergangenheit gar nicht spezifisch verschieden sei. Eine persönliche Gegenwart Christi, die an keinen Erfarungen aufgewiesen wird, ist ein gehaltloser Titel, der so gewiſs keinen Anspruch darauf erheben kann, eine Realität zu bezeichnen, als es für die Heilsgüter im evangelischen Sinn charakteristisch ist, daſs sie Gegenstände bewuſster Erfarung sind. Die Vermittlung jener Gegenwart Christi durch das Wort zu behaupten, indem man zugleich verneint, daſs dieselbe in der Wirkung des Gehaltes des Wortes auf Gewissen, Gemüt und Wille bestehe, ist eine hole Phrase; denn dann mag jene Gegenwart zugleich mit der Wirkung des Wortes stattfinden; das Wort selbst vermittelt sie in diesem Falle nicht. Die Wirkungen des Inhalts des Worts aber, in denen der Gläubige Gemeinschaft mit dem überweltlichen Gott und Teilnahme an dem der Welt nach seinen Motiven und seinem Wesen und Wert unverständlichen, mit Christo in Gott verborgenen Leben zu besitzen sich bewuſst ist, als bloß historische Nachwir-

kungen diskreditiren wollen, das heißt sich mit seinem Urteil auf den Standpunkt des Unglaubens stellen, der dem Wert des Inhaltes one Verständnis gegenüberstehend an der Form haften bleibt und der deshalb das Christentum, weil es eine historische Erscheinung ist und historisch sich vermittelt, als etwas bloß Historisches ansieht, wärend der Glaube auf Grund des erlebten Wertes des geschichtlich vermittelten Inhaltes diese geschichtlichen Vermittlungen als die Organe des Ewigen und Überweltlichen versteht.

3) Zuletzt ist noch in Erwägung zu ziehen, worauf die efficacia des Wortes beruht. Hier greift eine Kontroverse zwischen der lutherischen und der reformirten Dogmatik über das Verhältnis der Wirksamkeit des hl. Geistes zu der des Wortes ein. Beide sind darüber einig, daſs die Vermittlung durch das Wort die regelmäßige Weise ist, in welcher Gott die Menschen bekehrt — Ausnahmen gestehen beide zu —, sowie darüber, daſs es zugleich die Wirksamkeit des hl. Geistes ist, dem die Bekehrung zu danken ist, indem sie die beiden Reihen neutestamentlicher Aussagen, von denen die eine die Bekehrung auf das Wort, die andere auf den hl. Geist zurückfürt, kombiniren. Eine Differenz besteht, insofern die Reformirten den Erfolg des Wortes und das eigentlich Entscheidende, die geheime innere, das Herz öffnende Wirksamkeit des Geistes streng auseinanderhalten und das zweite als etwas auffassen, was zum ersten erst und nicht immer hinzutrete, wärend die Lutheraner seit dem Rathmannschen Streit (1621) von einer durch die Inspiration begründeten und somit im Begriff des Wortes Gottes selbst liegenden (Hollaz, Examen theol., Leipzig 1763, p. 993) beständigen unio mystica des Geistes mit dem Wort, die selbst extra usum bestehen solle, reden, vermöge deren die Wirkungskraft des Geistes dem Wort stets immanent sei. Vor 1621 begegnen auch auf lutherischer Seite, nicht nur bei den Reformatoren (cf. Aug. 5 ubi et quando visum est Deo, eine Luther geläufige Formel), sondern auch bis Gerhard Äußerungen, in denen, wie bei Calvin und Rathmann, die innere Wirksamkeit des Geistes von der des Worts unterschieden wird (vgl. J. Müller, Dogmatische Abhandlungen S. 140—160). Darin aber sind beide Teile einig, daſs sie, um die Verschiedenartigkeit der Wirkungskraft des göttlichen und menschlichen Wortes aufrechtzuerhalten, die Wirksamkeit des Geistes von derjenigen, die das Wort durch seinen Inhalt ausübt (moralis persuasio) als eine hyperphysische unterscheiden. Scheint bei der moralis persuasio bisweilen nur an die Wirkungskraft der oratorischen Form gedacht, so rechnet doch z. B. Quenstedt das proponere objectum amabile zu den Mitteln desselben, schließt also aus, daſs die Wirksamkeit des Geistes mit der des Inhaltes des Wortes begrifflich eins sei. Zu dieser Ansicht muſsten sie wol kommen, wenn sie einerseits das Wort mit der Schrift identifizirten, andererseits die Meinung hegten, daſs Cato, Seneca, Epiktet über die sittliche Gestaltung des Lebens dasselbe lehren, wie die Schrift, d. h., wenn sie nicht nur die Verschiedenheit des christlich-sittlichen Ideals von den außerchristlichen verkannten, sondern auch im Stande waren, die in sich geschlossene Einheit des Inhalts des Wortes Gottes in eine Summe einzelner Warheiten aufzulösen, die auch in der Loslösung aus dem Zusammenhang des Ganzen, stückweise an die Menschen herangebracht, noch Wort Gottes sein sollten. Wird aber das Wort Gottes in richtigem, religiösen Sinne aufgefaſst, nicht als Mitteilung einer Summe von Warheiten, sondern als das Zeugnis von dem in Christo erschienenen Gnadenwillen Gottes, in welchem Gott selbst dem Gewissen seinen sowol gewärenden wie fordernden Willen bekundet, so kann der Christ bei der Art, wie die evangelische Heilsgewiſsheit sich auf eine verständliche Kundgebung der Gnade Gottes an unser Bewuſstsein stützen muſs, die wirksamen Ursprünge seines neuen Lebens in gar nichts anderem suchen, als darin, daſs ihm durch das Wort der Wert des göttlichen Heils- und Reichszwecks enthüllt und die Realität desselben durch die im Wort ihm entgegentretende Person Christi verbürgt ist. So ist es auch der Apologie II, 61—63 ein für die pia conscientia völlig verständlicher Hergang, wie durch das Wort das neue Leben erzeugt wird. Nämlich das Evangelium überfürt das Gewissen von der Schuld und richtet es auf durch die Verheißung der Sündenvergebung um Christi willen. Die Behaup-

tung, daſs die glaubenſchaffende und widergebärende Kraft des Wortes Gottes mit der Wirkungskraft ſeines Gehaltes begrifflich zuſammenfalle, hat auch nichts weniger als den Sinn, die Abhängigkeit des chriſtlichen Heilslebens von der übernatürlichen Wirkſamkeit des hl. Geiſtes zu verneinen, ſondern hat die Bedeutung, die auf der evangeliſchen Stufe des chriſtlichen Heilsverſtändniſſes unerläſsliche Forderung zu erfüllen, daſs die Erfarungen auch wirklich aufgewieſen werden, in denen durch das Wort die übernatürliche Wirkſamkeit des hl. Geiſtes ſich vollzieht. Die Funktionen nämlich, in denen der Geiſt Gottes oder Chriſti als eine über die Kräfte und Motive der σάρξ und des κόσμος hinausliegende und ihnen entgegengeſetzte, darum übernatürliche Gotteskraft im menſchlichen Geiſtesleben erfaren wird, ſind die Erkenntnis und das Verſtändnis des göttlichen Heilsratſchluſſes 1 Kor. 2, 11 f., die Gewiſsheit der Liebe Gottes Röm. 5, 5, das Bewuſstſein der Gotteskindſchaft Röm. 8, 15—16, der Antrieb und die Kraft zur Betätigung der Liebe Gal. 5, 16—25, die Hoffnung des ewigen Lebens Epheſ. 1, 14. Dieſe erfarbare Gotteskraft iſt aber Gemeingeiſt der Kirche, n. b. nicht der empiriſchen, ſondern der ecclesia proprie dicta, weil jene Funktionen nicht nur in den Einzelnen gleichartig ſind, ſondern auch nur in der Wechſelwirkung zwiſchen denſelben Beſtand haben. Sie alle aber haben ihren ſtetigen Grund an der Heilsglauben und damit das in ihnen beſtehende neue Leben hervorbringenden geſchichtlichen Selbſtoffenbarung der Gnade Gottes in Chriſtus. Darum iſt der verſtändliche Inhalt des Wortes Gottes, in welchem dies geſchichtliche Ereignis jederzeit präſent iſt und deſſen Bezeugung aus der in der Gemeinde vorhandenen Erfarung von dem Heilswert Chriſti hervorgeht, das Organ des hl. Geiſtes. Der Geiſt Gottes und Chriſti, wie er Gemeingeiſt der Kirche iſt, gewärt einerſeits den Antrieb 2 Kor. 4, 13 und die Befähigung 1 Kor. 2, 13 zur Predigt des Wortes, und andererſeits nimmt er durch ihre Vermittlung Beſitz von dem Innern der Hörer des Worts. Trotz der pſychologiſchen Vermittlung, die im Begriff des Wortes liegt, bleibt dieſe Wirkſamkeit dennoch eine übernatürliche, weil die Motive des chriſtlichen Lebens, deren Art es verbürgt, daſs ſie aus dem hl. Geiſt ſtammen, von denen des natürlichen Lebens ſpezifiſch verſchieden ſind. Die Behauptung einer ſolchen übernatürlichen Wirkſamkeit des hl. Geiſtes aber, die von der Wirkung des Inhaltes des Wortes begrifflich unterſchieden wäre und nur vermöge einer äußerlichen necessitas ordinationis divinae (Hollaz) von dieſer unzertrennlich ſein ſoll, hebt den Wert des Wortes als Gnadenmittel auf, weil das Spezifiſche dieſer Wirkſamkeit ſich dann eben nicht durch das faktiſch wirkungsloſe Wort vermittelt, ſondern trotz aller Proteſte gegen den Gedanken einer bloßen παράστασις zu dem Wort mechaniſch als etwas anderes hinzutritt, ſo daſs von der gemeinſamen Vorausſetzung aus die reformirte Lehrweiſe den Vorzug der Konſequenz hat. Dieſe Behauptung macht ferner den hl. Geiſt aus einer im bewuſsten Perſonleben erfarbaren Realität zu einer rätſelhaften geheimen Naturkraft. Dieſe dem religiöſen Begriff des Wortes Gottes gegenüber unmögliche Auseinanderreißung der Wirkung des objektiven Inhaltes des Wortes als einer ſolchen, die auf die bloße Erkenntnis ſich bezieht, und der auf eine unſagbare Wirkung des hl. Geiſtes zurückgefürten Aneignung des Wertes des Wortinhaltes für Gewiſſen, Gefül und Wille, dieſe Auseinanderreißung von Inhalt und Kraft des Wortes, von Gegenſtand und Grund des Glaubens, wird erklärlich durch die falſche Gleichſetzung des Wortes mit der Summe der Lehrartikel und durch die zu enge Auffaſſung des Umfanges des Begriffes „Predigt des Wortes“, endlich daraus, daſs auf die Bedingungen nicht hinreichend reflektirt wird, unter denen allein der Wertinhalt des Wortes zu lebendigem Verſtändnis gelangt. Die Werte, welche das Wort in objektiven Vorſtellungen zum Ausdruck bringt, haben, ſo lange ſie nur in der abſtrakten Allgemeinheit, die dem Wort für ſich mehr oder minder anhaftet, dem Bewuſstſein vermittelt werden, allerdings nicht die Fähigkeit, die lebendigen Eindrücke hervorzubringen, welche im Stande ſind, das von entgegengeſetzten natürlichen Motiven beherrſchte Gefüls- und Willensleben umzuwandeln. Sie prallen an Gewiſſen und Gemüt deſſen wirkungslos ab, der nicht über eine konkrete Anſchauung von dem, was ſie für den Menſchen bedeu-

ten können, und über eigene konkrete Erfarungen von den Bedürfnissen, die sie befriedigen, verfügt, über Erfarungen, die den blassen durch das Wort vermittelten Vorstellungen die lebendige Anschaulichkeit gewären, vermöge deren die letztere erst kräftige Gefülseindrücke hervorrufen und ihren Sinn wirklich verständlich machen. In dieser Hinsicht hat schon die direkte mündliche Predigt eine besondere Bedeutung, weil sie einerseits den einheitlichen Inhalt des Wortes Gottes in mannigfacher Individualisirung und in immer neuer Anwendung seiner Grundgedanken auf konkrete Lebensverhältnisse darstellt, und weil sie andererseits, sofern sie ihrer Idee entsprechend Zeugnis ist, das Wort im Zusammenhang mit der Anschauung lebendiger Persönlichkeiten, denen es das bestimmende Gesetz ihres Lebens geworden ist, an den Hörer heranbringt. Beides gilt noch viel mehr von der indirekten Predigt, die das ganze Gemeinleben der Christenheit erfüllt und eine erziehende Macht wird, indem sie in den einzelnen Situationen, in welchen sie absichtlich und unabsichtlich sich äußert, durch die begleitende Anschauung von Beweisungen christlicher Frömmigkeit, Demut, Dankbarkeit, Geduld, Gottvertrauen, Pflichttreue, Opferfreudigkeit, Persönlichkeit u. s. w. illustrirt wird. Es handelt sich dabei keineswegs um ein Beispiel, das man sich nimmt, sondern um undefinirbare Reflexbewegungen, die christliches Verhalten in der Wechselwirkung mit anderen hervorbringt, um eine in ihren Einzelheiten gänzlich unmessbare Assimilirung der Einzelnen durch den in der christlichen Gemeinde waltenden Gemeingeist. Wenn man berechtigt ist anzunehmen, dass die reformirte Lehre von der vom Wort unterschiedenen geheimen Wirksamkeit des hl. Geistes nicht bloß, wie sie es wirklich ist, durch die Erwälungslehre, sondern auch durch die Erfarungstatsache bestimmt ist, dass der Erfolg der öffentlichen Predigt von solchen über sie hinausgreifenden, aber in ihrer Wirksamkeit im einzelnen unberechenbaren Faktoren bedingt ist, so hat sie gegenüber der lutherischen Lehre tatsächlich Recht, da diese die Predigt in dem gleichen engen Umfang meint. Dennoch ist die lutherische Formel, dass die Wirksamkeit des Geistes und des Wortes sich decken, richtig, sowie man den Umfang der Predigt über das ganze Gebiet des christlichen Gemeinlebens erstreckt; denn erst das begleitende, voraufgehende oder nachfolgende Wort verschafft von dem in der persönlichen Selbstdarstellung sich bekundenden heiligen Geiste eine wirkliche Anschauung, vermöge deren derselbe erziehend und assimilirend einwirken kann. So ist also das recht verstandene Wort der Konduktor des heiligen Geistes, der in der Gemeinde als ihr Gemeingeist wirksam und nur als solcher eine erfarbare Realität für uns ist, gleichviel, ob die nachfolgende theologische Erkenntnis dazu fortschreitet oder nicht, ihm in seinem Ansichsein persönliche Subsistenz zuzuschreiben. **J. Gottschick.**

Wucher bei den Hebräern. Unter „Wucher" verstehen wir jetzt die Ausnutzung der Notlage eines Andern, um von diesem für eine gewärte Leistung (insbesondere Darlehen) eine unverhältnismäßig höhere Gegenleistung zu erlangen, also etwas moralisch Tadelnswertes. In der Bibelübersetzung Luthers und, leider, auch in der „Probebibel", steht Wucher für jeden aus einem Darlehen gezogenen Gewinn, also in der allgemeineren Bedeutung, die jetzt das Wort Zins*) hat und die auch den biblischen Wörtern נֶשֶׁךְ, מַרְבִּית, תַּרְבִּית, τόκος eignet. Die hier folgenden Bemerkungen würden also sachlich sehr wol unter „Zins" stehen können.

Das so oft Menschenfreundlichkeit predigende pentateuchische Gesetz erklärt die Unterstützung hilfsbedürftiger Volksgenossen für eine Liebespflicht (Deut. 15, 7 ff.). Dem entsprechend untersagt es dem Israeliten, für Darlehen Zinsen irgendwelcher Art anzunehmen, geschweige denn zu fordern**): sei es Zins, נֶשֶׁךְ, für geliehenes Geld, sei es Aufschlag, מַרְבִּית oder תַּרְבִּית, für geliehene Lebens-

*) Welches bei Luther so viel wie „Abgabe", „Tribut".
**) Exod. 25, 22; Lev. 25, 36 f.; Deut. 23, 19.

mittel. Dass dies der Unterschied beider Wörter*), kann nämlich nach Lev. 25, 37 nicht zweifelhaft sein. (Eine andere Deutung in der Mischna, Baba mezīa V, 1.) Von Fremden (Nichtisraeliten, נָכְרִי) Zinsen zu nehmen, wird im deuteronomischen Gesetz (23, 21, vgl. 15, 6; 28, 12) ausdrücklich gestattet (nicht „geboten", לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ): ganz natürlich; denn erstens war seitens der Nichtisraeliten schon deswegen keine Gewärung zinsfreier materieller Hilfe zu erwarten, weil sie nicht einmal den Genossen des eigenen Volkes gegenüber absolute Uneigennützigkeit forderten**); zweitens war die Stellung des Handels im Leben der anderen Völker, namentlich der Phöniker, eine wesentlich andere, als sie bei den Israeliten war oder doch sein sollte. Dem Gesetze kommt das Borgen in Betracht als Ausdruck der Not, nicht als Mittel des Erwerbes bei Handelsgeschäften.

Der unbedingten Forderung des Gesetzes entsprach die Wirklichkeit nur teilweise. Sehr oft wird das Zinsnehmen verurteilt (Spr. 28, 8; Ezech. 18, 13; 22, 12; Ps. 109, 11; vgl. das Lob gesetzentsprechenden Verhaltens, Ezech. 18, 8. 17; Psalm 15, 5; 37, 26). Oft wird auch über die Bedrückung der Armen durch die Reichen geklagt (z. B. Sirach 13, 22. 23), welche Bedrückung u. a. durch harte, den Schuldner übervorteilende Anwendung (Ezech. 18, 12; 33, 15; Amos 2, 8; Hiob 22, 6; 24, 3) des Pfandrechts (Exod. 22, 26; Deut. 24, 6. 10—13) ausgeübt wurde. Der für Darlehen gegebenen Prozente geschieht nur an Einer Stelle Erwänung, Nehem. 5, wo V. 11 „der Hundertste"***) wol den monatlich zu zalenden Zinsbetrag bezeichnet. Nehemia verlangte und erreichte von den Gläubigern Rückgabe der für Geld, Getreide, Most und Öl gegebenen Zinsen. Von einer eigentlichen Strafe für das Zinsnehmen ist weder in der Bibel noch im Thalmud die Rede.

Auch im Thalmud gilt Zinsenzalung zwischen Israeliten als verboten. Ausnahme Baba mezīa 75a: „Rab Jehuda hat im Namen Samuels gesagt, den Weisen sei es erlaubt um Zinsen von einander zu borgen. Was ist die Ursache? Sie wissen gar wol, dass Zinsen verboten sind, und es ist ein Geschenk, das sie einander geben. Samuel sagte zu Abuha bar Ihi: „„Leihe mir 100 Pfefferkörner für 120"", und es war recht. — Rab Jehuda hat im Namen Rabs gesagt, es sei dem Menschen erlaubt, seinen Kindern und Hausgenossen gegen Zinsen zu leihen, um sie den Druck des Zinszalens fülen zu lassen. Das ist aber nicht richtig; denn sie werden sich daran (an Zinsen, solche zu geben und auch zu nehmen) gewönen". Samuels Ansicht ist kodifizirt worden†), nicht die seines Zeitgenossen Rab††), die ja auch schon im Thalmud selbst Widerspruch gefunden hat†††).

Was die Zinszalung zwischen Israeliten und Nichtisraeliten betrifft, so erscheint sie in der Mischna, Baba mezīa V, 6, schlechtweg als erlaubt. In der folgenden thalmudischen Diskussion (Baba mezīa 70[b]. 71[a]) wird dieser allgemeine

---

*) מרבית nur Lev. 25, 37, תרבית nur Lev. 25, 36; Sprüche 28, 8; Ezech. 18, 8. 13. 17; 22, 12; beide Wörter stets mit נֶשֶׁךְ verbunden.

**) Der Darlehensvertrag der Römer forderte in ältester Zeit nur Zurückgabe des Empfangenen one Zinsen (Nonius Marcellus V, 70).

***) Dieser Zinssatz sowie die monatliche Berechnung (nicht Zalung) war in Griechenland sehr verbreitet und im ganzen römischen Reiche vom Jare 704 der Stadt bis zum Ende des weströmischen Reiches giltig. Vgl. A. Baumstark, Artikel fenus in Paulys Real-Encyclop. der class. Alterthumswissenschaft Bd. III, bes. 445 f. 454.

†) Maimonides, Hilchoth Malwe welowe IV, 9. Schulchan Aruch, Jore Dea 160, 17. Sepher Mizwoth Gadol (von Mose aus Coucy, c. 1250), Verbote Nr. 193.

††) Samuel, Schulhaupt in Nehardea, und Rab, Schulhaupt in Pumbeditha, blühten in der ersten Hälfte des 3. Jarhunderts n. Chr.

†††) Der dies beweisende Schlusssatz der oben angefürten Thalmudstelle fehlt bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, I, 348; II, 602, der ihn wol nicht verstanden hat.

Satz stark eingeschränkt*) (wesentlich ebenso hernach im Schulchan Aruch, J. D.), und auch aus Traktat Makkoth 24ª ersehen wir, dass es als das Ideale galt, von Nichtisraeliten keinen Zins zu nehmen. Daselbst wird nämlich zu Psalm 15, 1. 5 „HErr, wer darf weilen in Deinem Zelte? . . Der, welcher sein Geld nicht auf Zinsen ausgibt“ bemerkt: „אפילו בריבית גוי, wer auch von einem Nichtjuden nicht Zins nimmt“. — Die Ansichten der späteren Juden waren verschieden, je nachdem am Buchstaben haftende Rechtsanschauung, rein ethische Beurteilung, apologetische Tendenz oder Anderes vorwiegenden Einfluss ausübte, vgl. Eisenmenger II, 600 ff. Hier sei nur erwänt, dass Maimonides im „Buch der Gebote“ לנכרי תשיך als 198. der befehlenden Gebote bezeichnet und dass dieselben Worte in der Zal der 613 pentateuchischen Verordnungen die 573. Stelle einnehmen (s. z. B. die Mantuaner Bibelausgabe), wärend Andere sagen, man könne nach eigenem Ermessen verfaren, oder gar, es sei empfehlenswert, dass man von niemandem Zins nehme.

Die Veränderungen, welche im Urteil über die Gesetzesbestimmung stattgefunden haben, sind klar ausgesprochen auch in der Formulirung des Schulchan Aruch, Jore Dea 159, 1: „Die Thora erlaubt, dem Nichtjuden gegen Zins zu leihen. Die Weisen [d. i. die zur Anerkennung gelangte Ansicht des Thalmuds] aber haben es verboten, außer soweit es zur Erhaltung des Lebens notwendig ist, oder für einen Gelehrten [weil dieser durch seine Gesetzeskenntnis gegen nichtisraelitischen Einfluss geschützt ist] oder soweit es sich nur um rabbinisch verbotene Vorteile**) handelt. Jetzt aber ist es erlaubt“.

Noch gegenwärtig gilt dem frommen Juden Zinszalung zwischen Genossen seines Glaubens für unbedingt, also z. B. auch wenn der Schuldner reich, verboten. „Auch durch die kleinste Vergütung für ein Darlehen, selbst wenn sie als Geschenk bezeichnet wird, ja sogar durch eine nicht in Geld bestehende Gegenleistung, werden diese Zinsverbote übertreten. Selbst der Fruchtgenuss eines nutzbringenden Pfandes ist nur unter gewissen Bedingungen gestattet, über welche man sich vorkommendenfalls von einem Thorakundigen belehren lassen muss. Der Schuldner soll den Gläubiger nicht freundlicher grüßen, als er vor dem Darlehen getan hat, soll sich bei der Heimzalung nicht bedanken u. s. f.“ (Ludw. Stern עמודי הגולה oder die Vorschriften der Thora, welche Israel in der Zerstreuung zu beobachten hat, Frankfurt am Main 1882, S. 210). Da bei der Ausbildung, zu der Handel und Verkehr in der Gegenwart gelangt sind, völlige Aufrechterhaltung des Verbots nicht möglich, hat man allerhand Auskunftsmittel ersonnen, um doch dem Buchstaben des Gesetzes treu bleiben zu können, so besonders die „Geschäftsurkunde“ (שְׁטַר עִסְקָא), durch welche eine Geschäftsbeteiligung hergestellt oder doch als angenommen bezeichnet wird. Ein Beispiel für den Wortlaut solcher Urkunden gibt B. H. Auerbach, תורת אמת, Lehrbuch der israelitischen Religion, 2. Aufl., Gießen 1853, S. 108: „Ich bescheinige, von N. N. die Summe von . . zu gemeinschaftlichen Geschäftsunternehmungen erhalten zu haben, und verpflichte mich, demselben die Hälfte des Verdienstes (oder statt dessen 5% von der erwönten Summe) järlich abzugeben. Für meine Bemühung erhalte ich järlich ¼% des Kapitals (es darf auch noch weniger sein). Die Vorgabe, dass Schaden am Kapital entstanden sei, soll nur durch feierlichen Eid geltend gemacht werden. Auch bin ich verpflichtet, nach Verlauf . . das Kapital ab-

---

*) הִשִּׁיךְ Deut. 23 (Hiphil) als „Zins geben“ gedeutet. Vgl. auch J. M. Rabbinowicz Législation civile du Thalmud III (Paris 1878), S. XXVIII—XXXIII.

**) Das Gesetz hat Zinszalung zwischen Israeliten verboten (רִבִּית דאורייתא); die „Weisen“ haben auch untersagt, dass man andere Vorteile für Darleihung von Geld oder Waren sich ausbedinge oder annehme. Über רִבִּית דְּרַבָּנָן s. das thalmudische Realwörterbuch Pachad Jizchak von Isaak Lampronti (Band קים bis רתת, Berlin 1885, Bl, 107ᵇ. 108ª) und den gleich im Texte anzufürenden Passus aus Sterns Ammude ha-gola.

zutragen". Stern a. a. O. 210 f. bemerkt: „Wir sind daher verpflichtet, bei derartigen Unternehmungen oder beim Ankauf von Schulden sowie überhaupt bei allen Geschäften, bei welchen wir durch Vorausbezalung einen Nutzen ziehen, uns von einem Thorakundigen belehren zu lassen, um von einer Übertretung des Zinsverbots fern zu bleiben".

Von Nichtisraeliten darf der Jude „nur einen mäßigen Zins" nehmen, „wie er entweder durch die Landesgesetze festgestellt oder, wo solche nicht bestehen, nach Landes- und Zeitgebrauch allgemein üblich ist. Wucherzinsen aber, d. h. Zinsen, deren Höhe es dem Schuldner unmöglich macht, aus dem geliehenen Gelde so viel Nutzen zu ziehen, dass er für die Zeit und Kraft, welche er mit dessen Umtrieb verwendet, hinlänglich belont ist, sind nicht nur wie Diebstahl, Raub und Betrug verboten, sondern außerdem auch darum sehr sündhaft, weil sie leicht die Gesamtheit Israels und die Thora selbst der Verachtung preisgeben" (Stern S. 211).

Solche Vorschriften haben nicht gehindert, dass über jüdischen Wucher schon seit vielen Jarhunderten bittere Klagen ausgesprochen worden sind und noch ausgesprochen werden, vgl. z. B. Eisenmenger II, 611—613; Joh. Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten, Buch VI, Kap. 12 (Theil II, S. 168 ff. und Theil IV, 2. Kontinuation S. 52 ff.). Gar manche dieser Klagen sind geradezu unwar; im übrigen glaube ich als meine Überzeugung aussprechen zu können, dass wirklich orthodoxe Juden an dieser schweren Sünde verhältnismäßig wenig beteiligt sind.

Literatur: Joh. David Michaelis, Syntagma commentationum, II, S. 1 ff. (de mente ac ratione legis Mosaicae usuram prohibentis), Göttingen 1767; Mosaisches Recht, III, 87 ff. ‖ G. B. Winer, Biblisches Realwörterbuch, Artikel „Darlehen". ‖ J. L. Saalschütz, Das Mosaische Recht nebst den vervollständigenden thalmudisch-rabbin. Bestimmungen, 2. Aufl., Berlin 1853, S. 183 f. 277 f. 856 f. ‖ Riehm, Handwörterbuch des Bibl. Altertums, Art. „Schuld- und Pfandwesen. ‖ M. Duschak, Das mosaisch-talmudische Strafrecht, Wien 1869, S. 46 bis 50. ‖ Maimonides, Jad ha-chasaka, Hilchoth Malwe welowe. (Deutscher Auszug in „Der Jude, Eine Wochenschrift", VIII, 226—229, Leipzig 1771). ‖ Schulchan Aruch, Jore Dea Kap. 159—177 (von Zinsen); Choschen Mischpat, Kap. 39—96 (vom Leihen). ‖ Samuel Sardi (erste Hälfte des 13. Jarhunderts) Sepher ha-therumoth Kap. 46. ‖ Isaak Lampronti, Pachad Jizchak, Artikel רבית, Bl. 106b—113a. ‖ J. M. Rabbinowicz, Législation civile du Thalmud. Nouveau commentaire et traduction critique du traité Baba Metzia, Bd. III (Paris 1878), S. XXI—XXXIII. **Herm. L. Strack.**

Wucher heißt ursprünglich so viel als Frucht, Wachstum, Vermehrung, und bezeichnet jeden Vorteil oder Gewinn, den jemand erzielt. Unter diesen Begriff fallen daher auch die Nutzungen, welche von ausgeliehenem Gelde gezogen werden, die Früchte der Kapitalien, die Zinsen, der Zinswucher. Es entspricht der Ausdruck ganz dem griechischen *τόκος* (von *τίκω*, gebären), das Geborene und der Zins. —

Im Altertum wurden Zinsen monatlich gezalt und erreichten eine große Höhe, so dass ihre Entrichtung dem Armen, der zunächst ein Darlehen anzunehmen genötigt wurde, höchst drückend war.

Das Neue Testament enthält kein förmliches Verbot des Zinsennehmens, doch wird als ein Zeichen der Nächstenliebe das unentgeltliche Darleihen empfohlen. „Wenn ihr leihet, von denen ihr hoffet zu nehmen (*ἐὰν δανείζητε παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν*), was Danks habt ihr davon? . . . . . Leihet, dass ihr nichts dafür hoffet (*δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες*), so wird euer Lon groß sein" (Evang. Luk. 6, 34. 35). In der Parabel von den anvertrauten Centnern und Pfunden (Matth. 25, 14 f.; Luk. 19, 12 f.) wird dem Knechte ein Vorwurf daraus gemacht, dass er nicht für Vermehrung des ihm überlassenen Gutes gesorgt hat. Obgleich hier offenbar das Verzinsen gebilligt wird, one natürlich

damit der vorhin erwänten Pflicht im Geringsten Abbruch zu tun, ist doch schon frühzeitig in der Kirche das Nehmen von Zinsen aufs bestimmteste verworfen, wie von Tertullian (adv. Marcion. lib. IV. c. 17), Cyprian (lib. de lapsis), Ambrosius (de bono mortis c. 12 in c. 10. Cau. XIV. qu. IV. lib. de Tobia c. 14 in c. 3. Cau. XIV. qu. III; sermo LXXXI. in c. 8. dist. XLVII) und den Vätern des Orients, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, Chrysostomus u. a., (m. s. d. Stellen bei Suicer im thesaurus s. v. τόκος). Nur vom Feinde, den man auch im Kriege töten könne, dürften Zinsen genommen werden (lib. de Tobia c. 15 in c. 12. Cau. XIV. qu. IV). Ganz allgemein wird jedem Christen one Unterschied dies untersagt im Konzil von Eliberis (von 310) in c. 20 (Bruns, Canones Apostol. etc. Pars. II, p. 5): Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstinere. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui: si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum. (Gratian widerholt von diesem Kanon nur den ersten Satz in c. 5 dist. XLVII). Da nach bürgerlichen Gesetzen der Zinsgenuſs gestattet war, beschränkte sich aber die kirchliche Gesetzgebung ordentlicherweise nur darauf, dem Klerus denselben bei Strafe der Entlassung zu untersagen. So das Konzil zu Arles von 314, c. 12 (c. 2. Cau. XIV. qu. IV), zu Nicäa von 325, c. 17 (c. 2 dist. XLVII. c. 8. Cau. XIV. qu. IV). Da im Jare 325 Konstantin aufs neue bestimmte, es dürfe von Früchten ein Zins bis zur Hälfte des geliehenen Maßes, von Kapitalien die centesima (d. h. ein Prozent für den Monat, also järlich 12 Prozent) genommen werden (c. 1 Cod. Theod. de usuris IV, 33), bezog sich dies kirchliche Verbot nach wie vor nur auf die Geistlichkeit (Concil. Laodicaen. [von 372], c. 5 in c. 9 dist. XLVI, Carthag. III, von 397 c. 16 in c. 6. Cau. XIV. qu. IV, verb. c. 44. Apostol. in c. 1. dist. XLVII). Dies hinderte indessen nicht die Lehrer der Kirche, allen Christen die Pflicht aufzuerlegen, one Zinsen zu leihen. So Augustin (contra Faustum XIX, 25 in c. 2. Cau. XIV. qu. I, in Psalm. 36. in c. 1. Cau. XIV. qu. III, ad Macedonium ep. LIV in c. 11. Cau. XIV. qu. IV), Hieronymus (super Ezechielem lib. VI. ad c. 18 in c. 2. Cau. XIV. qu. III). Ihrem Vorgange folgte Papst Leo I. in einem Briefe vom Jare 447 an die Bischöfe von Campanien, Picenum, Tuscien und allen Provinzen Italiens (in c. 7. Cau. XIV. qu. IV), worin es heißt: Nec hoc quoque praetereundum esse duximus, quosdam lucri turpis cupiditate captos usurariam exercere pecuniam, et foenore velle ditescere. Quod nos, non dicam, in eos, qui sunt in clericali officio constituti, sed et in laicos cadere, qui Christianos se dici cupiunt, condolemus. Quod vindicari acrius in eos, qui fuerint confutati, decernimus, ut omnis peccandi opportunitas adimatur"; doch wurden die Verbote von Seiten der Synoden auch ferner nur gegen den Klerus gerichtet, wie in dem Concilium Arelatense II. von 443 can. 14 (Bruns a. a. O. II, 132), Tarraconense von 516 can. 2. 3. (in cap. 3 u. 5. Cau. XIV. qu. IV) und in Spanien überhaupt (dies erhellt aus der Sammlung des Martin von Braga [† um 580], c. 62 in c. 4. Cau. XIV. qu. IV, worin c. 17. Conc. Nicaen. widerholt ist). Die griechische Kirche hielt aber wegen ihrer Rücksicht auf die weltliche Gesetzgebung, welche auch ferner, jedoch mit einer gewissen Moderation das Zinsennehmen erlaubte, selbst an der allgemeinen Untersagung bei Geistlichen nicht fest, sondern verbot nur das Zinsversprechen bei Darlehen, gestattete dagegen die Forderung von Zinsen für übermäßige Verzögerung bei der Rückzalung ausgeliehener Kapitalien. In diesem Sinne erklärte sich Photius im Nomocanon tit. IX, c. 27 mit Bezugnahme auf Justinians Novelle CXXXI, cap. 12, nach welcher bei Legaten für fromme Zwecke der Kirche Verzugszinsen zugestanden waren, und die späteren Kommentatoren traten dieser Auffassung bei, wie Balsamon zu der angefürten Stelle des Photius: „*Εὐχαρίστησον οὖν τῷ πατριάρχῃ Φωτίῳ καλῶς ἑρμηνεύσαντι ἀπαιτεῖν ὡς διαφέρον τόκους, τοὺς ἐπισκόπους καὶ τοὺς κληρικούς*".

Im fränkischen Reiche blieb es zunächst bei dem Verbote gegen die Kleriker, doch erfolgte bald die Ausdehnung auf Laien. Das capitulare ecclesiasticum

vom J. 789 c. 5 (Pertz, Monum. German. Tom. III, fol. 55) bestimmt für alle, Kleriker wie Laien: In eodem concilio (Nicaeno) seu in decretis Leonis necnon et in canonibus quae dicuntur apostolorum, sicut et in lege ipse Dominus praecepit, omnino omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare. Wie hier, wird vornehmlich unter Festhaltung des kanonischen Begriffs (vgl. Capit. Caroli M. ad Niomagam a. 806, c. 11. Pertz l. c. III, 144) das Dekret Leos (s. oben) öfter widerholt (s. z. B. Concil. Aquisgran. von 816, lib. I, c. 62 bei Hartzheim, Concilia German. Tom. I, fol. 474), auch auf die Aussprüche der heil. Schrift und der Kirchenväter zurückgegangen (m. s. Constit. Wormatienses vom Jare 829. Capitula populo adnuntianda c. 20 bei Pertz l. c. III, 343. 344), und demgemäß dem Klerus zur Pflicht gemacht, das Volk vom Zinsennehmen abzuhalten. So heißt es in der Kapitulariensammlung des Ansegis lib. II, cap. 38: „Et a turpibus lucris et usuris non solum ipsi (sacerdotes) abstineant, verum etiam plebes sibi subditas abstinere instituant“, worauf dann die späteren Synoden und die Sammler der Kirchengesetze immer wider zurückkommen, wie Benedict Levita (Capitularia lib. V, cap. 38 u. a.), Ahyto capitula c. 17 (Hartzheim a. a. O. II, 19), Regino u. a., insbesondere aber Gratian, aus dessen Dekret die oben mitgeteilten Stellen meistens entlehnt sind, zugleich mit Androhung harter Strafen für die Übertreter (vgl. Ludovici II. Imp. conventus Ticinensis a. 850, c. 19, Constitutiones a. 856, c. 4 bei Pertz a. a. O. III, 404. 438). Daran schließen sich auch sowol die Dekretalen der späteren Päpste (vgl. Tit. X. V, 19 liber sextus V, 5. Clementin. V. 5 de usuris), als die Festsetzungen der Synoden (man s. z. B. die Übersicht derselben für Deutschland bei Hartzheim a. a. O. im Index Tom. XI, fol. 333.

Der leitende Gedanke ist hier überall, dass sowol im Alten wie im Neuen Testament das Nehmen von Zinsen überhaupt verboten sei, als usuraria pravitas. So deklarirt Alexander III. auf dem Laterankonzil von 1179 in c. 25: „— crimen usurarum . . . qualiter utriusque testamenti pagina condemnatur —“ (c. 3. X. de usuris), und in einem Erlasse von dem Erzbischof von Palermo (l. c. 4. eod.): „— quum usurarum crimen utriusque testamenti pagina detestetur —“. Deshalb könne niemanden ein Dispens zum Zinsennehmen gegeben werden („super hoc dispensationem aliquam posse fieri non videmus —“). Schon vorher hatte er auf dem Konzil von Tours 1163 im can. 2 (c. 1 X. h. t.) festgesetzt, dass, wie Geistlichen überhaupt der Wucher verboten sei, insbesondere von ihnen auch kein antichretischer Pfandvertrag eingegangen werden dürfe. Die von der verpfändeten Sache gezogenen Früchte müssten von dem geliehenen Kapital selbst in Abzug gebracht werden, das Pfandobjekt selbst aber sei dem Eigentümer zurückzugeben, außer wenn dasselbe ein beneficium ecclesiae wäre und aus der Hand eines Laien also der Kirche wider erworben werden könnte (man vergl. dazu auch cap. 1. X. de feudis III, 20). Überhaupt wurde angeordnet, dass gezogene Zinsen den Schuldnern oder ihren Erben ersetzt oder, wenn dergleichen Berechtigte nicht vorhanden seien, den Armen überwiesen würden (c. 5. X. h. t.), und zwar sowol vom Gläubiger selbst, als von seinen Erben (c. 9. X. h. t). Der von einem Schuldner geleistete Eid, Zinsen nicht zurückfordern zu wollen, hebe die Pflicht der Rückgabe nicht auf (c. 13. X. h. t.), eben so wenig wie die freiwillige, nicht stipulirte Leistung (c. 10. X. h. t.). Die gegen Zinsempfänger gedrohten Kirchenstrafen sind bei Geistlichen Suspension, bei Laien die Exkommunikation (c. 2—5. X. h. t.) mit deren Folgen, insbesondere Versagung des kirchlichen Begräbnisses, Ausschluss vom richterlichen Gehör (c. 14. 17. X. h. t.). Das Verfaren gegen Wucherer ist nicht nur auf Grund einer Anklage, sondern auch von Amtswegen einzuleiten (c. 15. X. h. t. Innocenz III. 1207). Auch gegen Juden, welche Zinsen von Christen genommen, sei mit allen Mitteln zu verfaren (c. 12. 18. X. h. t.). Die bisherigen Bestimmungen erweiterte Gregor X. auf dem Konzil zu Lyon vom Jare 1274 c. 26. 27 (in c. 1 u. 2 de usuris in VI°). Er verbot moralischen Personen, wie Individuen, auswärtigen Wucherern den Aufenthalt bei sich zu gestatten oder ihnen wol gar eine Wonung zu vermieten; dergleichen Wucherer sollten binnen drei Monaten aus dem Lande

getrieben werden bei Strafe der Suspension für Prälaten, der Exkommunikation für andere Personen, des Interdikts für Kollegia und Korporationen, und im Falle des Widerstandes überhaupt des Interdikts über das betreffende Land. Offenkundige Wucherer sollten, außer den schon früher bestimmten Strafen, auch nicht Testamentszeugen sein (nullus manifestorum usurariorum testamentis intersit . . . . nisi de usuris satisfecerint —) und ihre Testamente nicht giltig sein (non valeant, sed sint irrita ipso jure). Dazu fügte Clemens V. auf dem Konzil zu Vienne 1311, daſs die Statuten der Städte, welche, die Zuläſsigkeit des Zinsennehmens voraussetzend, Bestimmungen darüber enthielten, nichtig sein und diejenigen Obrigkeiten, welche dergleichen abfassen oder nach denselben urteilen würden, dem Banne verfallen sollten. Um den Beweis gegen Wucherer zu füren, sollten dieselben gehalten sein, ihre Rechnungsbücher vorzulegen. Zuletzt erklärte dann der Papst: „Sane, si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum: decernimus, eum velut haereticum puniendum, locorum nihilominus ordinariis et haereticae pravitatis inquisitoribus distinctius injungentes, ut contra eos, quos de errore hujusmodi diffamatos invenerint aut suspectos tamquam contra diffamatos vel suspectos de haeresi procedere non omittant“ (c. un. Clem. de usuris).

Mit dieser Bestimmung ist prinzipiell die kanonische Auffassung abgeschlossen und gewissermaßen dogmatisch sanktionirt. Ihr zur Stütze dient die Deutung, welche die Scholastiker den oben mitgeteilten Stellen der heil. Schrift gegeben haben. So erklärt sich Alexander von Hales (Pars III. quaest. 86, art. 2) über das Alte Testament: „Nunquam fuit Judaeis licitum foenerari alieno, sed permissum fuit illis, sicut dare libellum repudii, propter duritiam cordis sui. Peccabant tamen mortaliter foenerando alieno; sed permittebatur eis duplici de causa, scilicet ne facerent pejus, id est ne foenerarentur fratribus suis, et quia dur erant et trahendi paulatim ad perfectionem“. In änlicher Weise äußert sich Thomas von Aquino (II. 2. quaest. 87, art. 1 ad 2. quaest 105, art. 3 ad 3), und ihm folgen Andere mit dieser Entschuldigung: Id permissum fuisse seu toleratium, sicut apud Christianos in quibusdam locis permittuntur meretrices, quia non puniuntur qui cum eis scortantur etc. (vgl. Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. usura nr. 9. 10). Der Einwand, der aus der Bezugnahme auf Matth. 25 und Luk. 10 entlehnt wird, findet auch von diesem Standpunkte aus eine Entgegnung: Respondetur, quod ibi per usuram intelligitur lucrum licitum ex negotiatione. Dare enim ad usuram, non est dare mutuum, ex quo solo vetita usura oritur; sed est dare mercatoribus ad negotiandum, utpote ad contractum societatis a banco etc. (Ferraris l. c. nr. 11). Indessen ist dies doch eine willkürliche Beschränkung und wird von den strengeren Vätern nicht einmal gebilligt, da diese noch weiter gehen und selbst den Handel als den Christen nicht gestattet bezeichnen. In einem dem Joh. Chrysostomus beigelegten Werke eines Unbekannten über Matthäus, aus welchem eine Stelle als Palea in Gratians Dekret übergegangen ist (c. 11 dist. LXXXVIII), heißt es: Ejiciens Dominus vendentes et ementes de templo, significavit, quia homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere. Et ideo nullus Christianus debet esse mercator, a[illegible] si voluerit esse, projiciatur de ecclesia Dei etc. Das Darlehen mit direkt[illegible] Zinsversprechen ist jederzeit vom Standpunkte des kanonischen Rechts verwor[illegible] worden. Benedikt XIV. hat dies in in dem Breve „vix pervenit“ vom 1. N[illegible]vember 1745, in Übereinstimmung mit dem früheren Recht, einfach widerh[illegible] (vgl. den Abdruck desselben bei Ferraris a. a. O. Nr. 112), und die römis[illegible] Kurie hält noch gegenwärtig hieran fest (man s. deshalb besonders neben viel[illegible] anderen Devoti institutiones canonicae lib. IV, tit. XVI).

Der hohe Zinsfuß wärend des Mittelalters machte den Armen, welche e[illegible] Darlehen brauchten, das Leben höchst drückend und die kanonischen Bestimmunge[illegible] gegen das Zinsennehmen überhaupt waren dem Volke daher höchst angenehm. D[illegible] herrschende Ansicht des 13. Jarhunderts schildert Freidank also:

Fünf wucher die sint reine
unt lützel mê deheine,
deist wische honec holtz unde gras:
obz in reiner Spise was.
swen got der fünfer günde,
diu wachsent âne sünde.
und âne grôze arbeit:
dahein erde reiner Spise treit.

Niemand sol des haben muot,
daz wucher, roup, verstolen guot
gote sî genaeme — —
Manec guot ist so verfluochet,
daz sîn got nicht geruochet,
dazz im ze dienste werde
im himmele noch uf erde.

(Freidank, herausgeg. von Grimm, 27, 48, 57 u. a.)

Auch im 14. und 15. Jarhundert blieb das direkte Zinsversprechen verpönt. Es erhellt das z. B. aus der Glosse zum Sachsenspiegel Buch I, Art. 54, wo es heißt: „Ich sag auch dis, wer freuelich helt, das wucher nicht sünde were, den sol man rechen für einen Ketzer, ut extra de usur. c. 1 in Clementinis. Nu soltu mercken was wucher sei. Wucher ist ob ein man mehr einnimpt oder auffhebt, denn er ausleihet und das ers bedinget, ut 14. qu. 3. c. 1. Wer also mehr auffhebt, denn er verborget, das ist wucher, on in 10 sachen". — Hierauf folgen zehn Fälle, in welchen der Begriff des Wuchers nicht angenommen wird, jedoch nicht in vollster Übereinstimmung mit dem kanonischen Rechte, obgleich dasselbe zur Unterstützung mit angefürt wird. Wärend nach diesem ein Wucher nicht vorausgesetzt wird, wenn das Objekt ein kirchliches Benefizium oder Lehn ist, das sich eigentlich nicht in Laienhand befinden soll (c. 1. 8. X. h. t.); sodann nicht beim Kauf einer Rente oder eines Zinses, der sich von zinsbaren Darlehen wesentlich dadurch unterschied, daſs der Käufer (der Gläubiger) nicht das Kapital kündigen konnte und der Zinsfuß selbst ein mäßiger war (vgl. cap. 1. 2. Extrav. comm. de emtione et venditione III, 5. Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. X, cap. V, § IV. Man s. Eichhorn, Deutsche Stats- und Rechtswissenschaft, Bd. III, § 377, Note a. Band III, § 450); desgleichen nicht bei Verzugszinsen, insofern es sich hier eigentlich um Ersatz des Interesse handelte (vergl. c. 9 X. de arbibitrio I, 43. Glosse zum c. 8 X. de usuris); endlich auch nicht bei den mäßigen Zinsen an Leihhäuser (montes pietatis) zu Gunsten der Armen (Concil. Lateran. a. 1517, sess. X. Concil. Trid. sess. XXII. c. 8. de reform.; — wurde dem praktischen Bedürfnisse durch weitere Ausnahmen entsprochen und das kanonische Recht umgangen oder durche mannigfache Distinktionen modificirt (man s. Devoti a. a. O.). Demgemäß wurde auch selbst von Seiten der Päpste, obschon sie sich prinzipiell dagegen erklärt hatten (siehe die oben cit. c. 15. 18. X. h. t.), den Juden der Wucher erlaubt (vergl. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio, Lips. 1861, p. 99. 100). Andererseits wurde der Begriff des Wuchers auf alle Handelsgeschäfte ausgedehnt, bei denen irgend ein Vorteil erstrebt wurde, insbesondere auf das Wechselgeschäft (vergl. die Nachweisungen von Muther in dem Jahrbuch des gemeinen deutschen Rechts von Bekker, Muther und Stobbe, Bd. VI, Leipzig 1863, Heft II und III, S. 181 f.).

Mit dem kanonischen Wucherverbot im allgemeinen blieb aber die spätere bürgerliche Gesetzgebung im wesentlichen im Einklange. Die deutsche Reichsgesetzgebung hielt daran fest, daher im Jare 1442 Kaiser Friedrich III. eine ausdrückliche Vorschrift darüber gab (vergl. Pertz, Monum. Germ. IV, 377). Der kanonisch gebilligte Rentenkauf blieb hienach auch allein gestattet nach der Reichspolizeiordnung vom Jar 1530, Tit. 26, § 8; von 1548, Tit. 17, § 8; von 1577, Tit. 17, § 9: „Nachdem die Wiederkaufsgülten allenthalben in Landen gemein

seynd, so sollen mit hundert Gülden Hauptgelds nicht mehr denn fünf Gülden järlicher Gülten, wie gebräuchlich, gekauft, gegeben und genommen werden". Durch den Reichsdeputationsabschied zu Speier von 1600, § 139, wurde dieses Prinzip auch auf Verzugszinsen für anwendbar erklärt. Darlehen mit Zinsen wurden nur Juden gestattet durch die Reichspolizeiordnung vom Jare 1577, Tit. 20, § 6. Diesen Anschauungen liegt bereits die Auffassung zum Grunde, welche am Anfange des 16. Jarhunderts Christoph Kuppener verteidigte (s. Muther a. a. O. S. 187). Ein mäßiger Zins ist darnach gestattet beim Verkauf liegender oder stehender Güter auf Widerkauf, beim Rentenkauf, Kauf auf Kredit mit bestimmter Zalungsfrist, Darlehen von Kaufleuten, Händlern und Wandlern auf bestimmte Zeit, wenn nicht rechtzeitige Zalung erfolgt, sowie beim Fall des nicht wucherischen Wechsels.

Die Reformatoren verwarfen, im Einverständnisse mit der alten Kirche, das Nehmen von Zinsen. Luther erklärte sich dagegen in dem Sermon vom Wucher 1519 und 1524 (daher auch dessen Verwerfung in der Stralsunder Kirchenordnung von 1525 Nr. 39, in Richters Kirchenordnungen Bd. I, S. 24), und erließ 1540 eine Vermanung an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen. Er äußerte: „Die Vernunft selbst lehrt, dass Wucher wider die Natur und deshalb warhaftig eine Sünde sei; darum denn die Christen diese Regel haben: Leihet, dass ihr nichts dafür hoffet, Luk. 6, 34. Die nun des Herrn Christi Jünger sind, folgen dieser Regel nach und hüten sich vor Wucher als einer gewissen Sünde" (s. Werke von Walch I, 1133). Der Begriff von Wucher und Zinsennehmen ist ihm identisch: „Ein Wucherer nimmt allezeit mehr, denn er gibt. Damit wird aufgehoben das Mittel und Richtmaß aller Tugend" (a. a. O. X, 1044). „Das Leihen soll nicht darüber nehmen, oder ist Wucher und nicht Leihen". — „Uns Predigern gebüret hier nicht zu feiern. Hier lasst uns Bischof sein, das ist wol zusehen und wachen; denn es gilt uns unsere Seligkeit. Erstlich, dass wir den Wucher auf der Kanzel getrost schelten und verdammen, den Text fleißig und dürre sagen, nämlich: Wer etwas leihet und darüber oder besser nimmt, der ist ein Wucherer und verdammt als ein Dieb, Räuber und Mörder. Darnach wenn du einen Solchen gewiss weißest und kennest, dass du ihm nicht reichest das Sakrament, noch die Absolution, so lange er nicht büßet; sonst machest du dich seines Wuchers und Sünden teilhaftig und fährst mit ihm zum Teufel um fremder Sünden willen . . ." (a. a. O. X, 1032. 1049 u. v. a.). Luther dehnt aber den Begriff des Wuchers auch auf den Rentenkauf aus, indem er sagt: „Es ist wahr, dass der Zinskauff... wucherlich ist, — und ein christlich edel Werck wäre, daß die Fürsten und Herren zusammentäten und ihn abschafften"; doch blieb er hierin sich nicht gleich. Als nämlich Jakob Strauß, evangelischer Pfarrer zu Eisenach (1523), in dem „Haubstück vnd artickel Christelicher leer, wider den vnchristlichen wucher" (bei Strobel, Miscellaneen literarischen Inhalts. Dritte Sammlung, Nürnberg 1780, S. 11 f.) erklärt hatte: „Das gebot gotes Deuteron. am 15. und Luc. am 6., das ain geglicher seinem nechsten in der not frey vnd willig sol leihen, on allen besuch, Ist allen Christen bey ewiger Verdamnuß not zu halten. Ain pfenning über die haubtsumma außgeliehen, eingenommen ist wucher", und dies auch auf den Rentenkauf mitbezog: „Die Zinß im Concilio zu Costnitz, wie man sagt, nachgelassen, auf hundert fünff gulden, seind wissentlich wucherzinß", dessen Bezalung nicht zulässig sei, denn: „Hie muß man got meer gehorsam sein dann den menschen", veranlasste dies große Ärgernis und musste die bestehenden Rechtsverhältnisse in Verwirrung bringen. Herzog Johann Friedrich forderte deshalb von Luther und Melanchthon ein Gutachten (in der Altenburger Ausgabe von Luthers Werken Bd. II, S. 815), worin die Reformatoren erklärten, dass der Wucher ein großes Übel sei und der Liebe widerspreche, doch dürfe man nicht Jedem gestatten, sich willkürlich einer übernommenen Verpflichtung zu entziehen oder sich nur mit Gewalt zur Zalung bewegen zu lassen, wie Strauß wollte. Man solle es dem Gewissen der Gläubiger überlassen, ob sie Wucher fordern oder annehmen wollten, nur sollten es nicht mehr als 4 oder 5 Gulden von 100 sein, und der

Zins solle auch nicht ein ablöslicher sein. Darauf ließ Strauß im folgenden Jare eine ausfürlichere Schrift über diesen Gegenstand erscheinen: Das wucher zu nemen vnd geben vnsern Christlichen glauben vnd brüderlicher lieb (alßo zu ewiger verdamnyß reichent) entgegen yß, vnuberwintlich leer vnd geschrifft . . . 1524 (Strobel a. a. O. S. 38 f.). Darin äußert er: „Ich hab hie geleret yn dem namen vnsers lieben herrn J. Chr. man sol yederman geben was man göttlich vnd redlich schuldig ist. Wucherzinß willig vnd ohne gezwang auch on bruderliche vermanung vnd protestation des vnpilligen anforderers zu geben, ist wider Got . . . .“ Hierauf erklärte Luther: „Sermo Straussii placet plus quam antea libellus ejusdem. Nam mitigavit hic locum de solvendis etiam usurariis censibus. Hoc solum deest, quod census redemtionis sine discrimine damnat usurae universos. Nam si in ordinem redigerentur (licet sint passim in abusu) inculpabiles essent (aus Lutheri epistolae edit. Buddeus Tom. III, pag. 38, bei Strobel a. a. O. S. 16). Erledigt war damit übrigens die ganze Frage keineswegs: denn viele Gemüter waren wegen der Zulässigkeit des Rentenzinses noch in Zweifel und Unruhe. Um diese zu beseitigen, wurde in der „Instruktion vnd Befehlch darauff die Visitatores (ym Kurfürstenthum Sachsen) abgefertigt seyn“, 1527 (s. Richter, Die evangel. Kirchenordnungen, I, 77 f.) bestimmt: „Nach dem auch an etzlichen orttern die widerkeufflichen Zinß, darauff die stifftungen bißanher gewidennth gewest, dermassen erkaufft. Das etzliche prediger vnd pfarnner der gewissen halben beschwert dieselben zu entpfahenn, Sollenn vnnser verordenthe Visitatores, so Inen derwegen antzaigung beschicht nach gestalt der umbstende vnnd Circumstantienn der widerkauff vnnd Contracten einsehung thuen“ (a. a. O. S. 80).

Auch Melanchthon ist bei Beurteilung der Zulässigkeit des Nehmens von Zinsen sich nicht stets gleich geblieben und hat die anfängliche Ansicht über die absolute Verwerflichkeit nicht immer festgehalten.

In der ersten Bearbeitung der loci theologici sagt Melanchthon: „Huc pertinet, quod de foenore decretum est, exteris foenorandum non cognatis. Nunc cum nulli sint exteri, omnes cognati, in universum interdictum est foenus“, änderte indessen später seine Ansicht (vergl. den Widerabdruck der Ausgabe vom Jare 1521 von Augusti, Leipzig 1821, S. 73, nebst der Bemerkung S. 244. 245), obschon er noch in einem Gutachten vor 1553 darüber: „Utrum usurae adversus jus divinum sint puniendae, an tolerandae in republica christiana? — sich für die erste Alternative (s. J. H. Boehmer, Jus eccles. Prot. lib. V, tit. XIX, § XXXIII) entscheidet. Einen anderen Standpunkt nahm dagegen Calvin ein. Bei verschiedenen Gelegenheiten hat er sich darüber ausgesprochen und ein besonderes Responsum auf eine an ihn ergangene Anfrage erteilt (unter anderem abgedruckt in den Epistolae et Responsa hinter den Institutiones, Amstelod. 1667, fol. p. 223. 224), dessen auszugsweise Mitteilung hier eine Stelle finden mag. Er erklärt darin: „Nullo testimonio Scripturae mihi constat usuras omnino damnatas esse. Illa enim Christi sententia, quae maxime obvia et aperta haberi solet: Mutuum date nihil inde sperantes Luc. VI, male huc detorta est . . . . . Eo referuntur Christi verba, ac si egenis potius quam divitibus mutuum dandum juberet. Nondum igitur constat usuram omnem esse prohibitam. Lex vero Mosis (Deutoron. 23, 19) politica quum sit, non tenemur illa ultra quam aequitas ferat atque humanitas“. Nachdem er den Sinn der übrigen Schriftstellen erläutert und seine Mißbilligung darüber ausgesprochen, daß man sich an einzelne Worte hänge, nicht die Sache ins Auge fasse, so deklarirt er: „Primum illud esto, me, quum usuras in genere non damno, non omnes etiam promiscue probare posse: neque etiam mihi probari si quis usurariam quasi artem aliam quaestuariam factitat. Postremo sub istis semper exceptionibus usuram pecuniae legitime percipi posse tantum, non secus . . . . 1) ne exigatur ab egentibus hominibus —; 2) ut qui mutuum dat, non ita addictus sit lucro et commodo suo, ut interea omittat quod ex mera necessitate tenetur procurare . . ., pauperum fratrum nullam rationem . . habeat, 3) ne quid in mutuo illo inseratur, quod non conveniat cum aequitate naturali, si expendatur

ad illud Christi mandatum, quicquid vultis facere homines vestri causa, vos quoque perinde illorum causa facere; 4) ut qui mutuo accipit, lucretur tantundem aut plus etiam . . . quam qui illi mutuo dat . . . .; 5) ne ex eo quod in usu est, quid fas et aequum sit aestimemus, neque aequum ipsum ex hominum iniquitate, sed ex Dei verbo metiamur; 6) ne tantum rationem habeamus commodi unius illius quocum res nobis erit, sed etiam attendamus quid expediat Reipublicae — —; 7) ne excedatur certus modus constitutus in quavis regione — (vgl. auch Calvin zu Hesekiel Kap. 18).

Die Discipline des églises reformées en France Chap. XIV, art. XXII disponirt aber: „Toutes usures seront trés-étroitement prohibées, et on se réglera en matiere de prêt, selon l'Ordonnance du Roi, et selon la régle de la charité".

In änlicher Weise wie Calvin haben sich seitdem auch andere ev. Theologen über die Statthaftigkeit des Zinsennehmens ausgesprochen, wie Wilhelm Amasius in seinem Werke „de conscientia et ejus jure vel casibus", Spener in den theol. Bedenken Bd. II, S. 227 f., und aus neuerer und neuester Zeit Reinhard, System der christlichen Moral, Bd. III, S. 27 f.; v. Ammon, Handbuch der christlichen Sittenlehre, Bd. III, Abth. I, S. 194 f.; Rothe, Theologische Ethik, Bd III, Abth. I, S. 233. Der letztere äußert: „Wie es nicht nur erlaubt, sondern geradezu pflichtmäßig ist, den schon vorhandenen Eigenbesitz als Mittel zur Erwerbung von neuem zu gebrauchen, so kann auch gegen das Darleihen von Kapitalien gegen Zinsen, wenn sie anders der Billigkeit gemäß bemessen sind, sittlich gar kein Bedenken stattfinden. Es liegt ja darin ein besonderes wichtiges Förderungsmittel des öffentlichen Verkehrs. Nur ist natürlich jeder Wucher unbedingt verboten . . . . . ." Selbst die Schriftsteller der römisch-katholischen Kirche sprechen sich jetzt in änlicher Weise aus, wie z. B. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, Regensburg 1862, S. 637: „Da die Zinsverbote des kanonischen Rechts ganz andere gesellschaftliche Zustände als die der späteren Zeit voraussetzten, so haben sie sich nicht in Kraft erhalten".

Dem Gewicht dieser Gründe konnte man nicht wol widerstehen, zumal dasselbe durch die Bestimmungen des römischen Rechts, dessen Autorität immer allgemeinere Anerkennung erlangte, unterstützt wurde. Prozesse über Zinssachen gehörten eigentlich vor die geistlichen Gerichte, kamen aber doch auch nicht selten an die weltlichen Behörden (s. Friedberg a. a. O. 102). In Italien, wo dies ebenmäßig geschah, wurde bei solchen Gelegenheiten dem römischen Rechte der Vorzug vor dem kanonischen gegeben und der Begriff des Zinswuchers demgemäß modifizirt (m. s. Sclopis, Über das Verhältniß und den Unterschied zwischen dem römischen Civilrechte und dem kanonischen Rechte in Italien, in Mittermaier und Zachariäs kritischer Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes Bd. XV, Heidelberg 1843, Heft I, S. 40 f. S. 57 f.).

So bildete sich eine dem kanonischen Rechte widersprechende Gewonheit, welche den beim Rentengeschäft üblichen Zinsfuß von fünf Prozent auch auf Darlehen mit direktem Zinsversprechen übertrug und unter Umständen selbst auf sechs Prozent erhöhte. Diese Gewonheit wurde seit dem letzten Dritteil des 16. Jarh.'s auch in den einzelnen deutschen Territorien förmlich legalisirt, wie in Sachsen und Mecklenburg im J. 1572, in Brandenburg 1573 u. s. w. Endlich wurde auch durch den letzten Reichstagsabschied von 1654 (§ 174) überhaupt bestimmt: „Anreichend die künfftige Zinß und Interesse, sollen von nun an dieselbige, sie seyn aus wiederkäufflichen Zinsen, oder vorgestreckten Anlehn herrürig und versprochen, jedoch nach Anweisung der Reichs-Constitutionen und weiter nicht als fünf pro hundert alle und jede Jahre in verglichenen Terminen ohnfehlbar bezahlt, und im Fall des Saumsals auf blosse Vorzeigung der Obligation per paratam executionem wider den Schuldigen verfahren werden".

Seitdem wird der Begriff „Wucher", im Sinne von usuraria pravitas, nicht mehr auf das Nehmen von Zins überhaupt bezogen, sondern man versteht darunter den gesetzwidrigen Zinsengenuſs, vor allem das Überschreiten des gesetz-

lichen Zinsfußes. Nur dieses wird als eine eigentlich strafbare Handlung betrachtet, wärend das gleichfalls öfter untersagte Nehmen der Zinsen von Zinsen oder der rückständigen, das Kapital selbst überschreitenden Zinsen nur für unwirksam im Civilgericht gehalten wird. Zum strafbaren Wucher im weiteren Sinne gehört auch der sogenannte Dardanariat, d. i. die wucherliche künstliche Steigerung des Preises von Gegenständen des allgemeinen Verkehrs. Dagegen erhoben auch insbesondere die Reformatoren ihre Stimme, wie Luther, wenn er sagt: „So man die Straßenräuber, Mörder und Verräther rädert und köpfet; wie viel mehr sollte man alle Wucherer rädern und alle Geizhälse verjagen, verfluchen und köpfen? sonderlich die, so muthwillige Theuerung stiften, wie jetzt Adel und Bauern thun aufs Allermuthwilligste" (Werke von Walch, Bd. X, S. 1087, vergleiche Tischreden Band XXII, S. 327). (Der Name dieser Art des Wuchers wird auf den Zauberer Dardanarius zurückgefürt; vergl. Plinius, Hist. naturalis, lib. XXX, c. 1; Cujacii, Observationes, lib. X, c. 19).

Die Beurteilung des Wuchers vom Standpunkte der Kirche und des Stats ist meist eine verschiedene gewesen. Wenn die evangelische Kirche die starre Auffassung der römischen Kirche verworfen hat, so kann sie doch die Aufhebung aller Wuchergesetze nicht gutheißen, wenigstens darf sie nicht ablassen, die Glieder ihrer Gemeinschaft auf die Pflicht hinzuweisen, welche ihnen in den Worten des Herrn (Luk. 6, 34. 35) ans Herz gelegt ist. — Ferraris a. a. O. den ganzen Artikel. J. H. Boehmer, Jus eccles. Prot. lib. V, tit. XIX (in § II daselbst ist die ältere reiche Litteratur angefürt). Marezoll, De usuraria pravitate quaestiones, Lips. 1837. M. Neumann, De vicissitudinibus, quas canonici juris placita de usuria pravitate in Germania inde a saec. XIII. usque ad medium saec. XVII. subierunt, Berolin. 1860. Derselbe, Geschichte des Wuchers in Deutschland, 1865.

H. F. Jacobson †.

Württemberg, Kirchliche Geschichte, Einrichtung und Statistik. Das alte Land Württemberg, welches kirchlich unter den Bischöfen von Konstanz, Augsburg, Würzburg, Speyer und Worms stand, wurde von Herzog Ulrich seit 1535 durch den Lutheraner Schnepf von Weinsberg und den Zwinglianer Blarer von Konstanz reformirt und erhielt von Herzog Christoph (1550 bis 1568) durch Johannes Brenz seine 1559 veröffentlichte „große" Kirchenordnung auf lutherischer Grundlage mit reformirter Einfachheit des Kultus. Auf dem Landtage von 1565 wurde „die lutherisch-evangelische Religion" zur einzig zulässigen Landesreligion und ihre stete Erhaltung zum Statsgrundgesetz gemacht, auch das aus den eingeworfenen Ortspfarrdotationen und den Klostergütern zusammengesetzte „Kirchengut" (dessen Wert auf nahezu 60 Millionen Mark geschätzt wird) hinsichtlich der zweckmäßigen Verwendung — nicht bloß für kirchliche, sondern zu einem Teil auch für statliche Bedürfnisse — insbesondere Gewärschaft der Landstände genommen. Das Kirchenregiment wurde vom Landesherrn durch einen „Kirchenrat", seit 1698 durch das Konsistorium gefürt. Als 1733 die katholische Linie des Fürstenhauses (bis 1797) zur Regierung kam, wurde die lutherische Statsreligion durch die „Religionsreversalien" gesichert und die Kirche durch den (nur lutherischen) Geheimenrat regiert. 1699 erhielten die aus den piemontesischen Tälern geflüchteten Waldenser freie öffentliche Religionsübung nur in den ihnen angewiesenen bestimmten Orten, die (400) französischen reformirten Flüchtlinge aber in Cannstatt zunächst nur das exercitium religionis privatum, und erst 1798 das Recht, eine Kirche zu erbauen; ebenso durften die seit Anfang des 18. Jarhunderts durch den Herzog Ludwig ins rein protestantische Land gezogenen Katholiken nur Privaterbauung üben. 1733 waren unter 637,165 Einwonern bereits 5000 katholische und nur 2000 reformirte. Infolge des Länderzuwachses durch Napoleon, von 1803 bis 1810, stieg die Einwonerzal auf 1,300,000 Seelen, unter welchen $^1/_3$ Katholiken waren, denen sofort vollständige Religionsübung zugestanden wurde. Durch das Religionsedikt vom 15. Oktober 1806 wurde allgemeine Gleichheit der

drei christlichen Konfessionen ausgesprochen hinsichtlich der Religionsübung wie der bürgerlichen und politischen Rechte. Mit Aufhebung der alten Landesverfassung durch König Friedrich wurde den 2. Januar 1806 auch das altwürttembergische evangelische Kirchengut mit dem Statskammergut vereinigt und so die Kirche völlig auch finanziell vom State abhängig. In der von König Wilhelm gegebenen Verfassungsurkunde vom 25. September 1819 ist den drei im Königreich bestehenden christlichen Konfessionen die freie Religionsübung und der volle Genuſs ihrer Kirchen-, Schul- und Armenfonds, sowie die verfassungsmäßige Autonomie gewärleistet. (Die in § 77 der Kirchenordnung verheißene Widerausscheidung des ev. Kirchenguts wird aber nie zu Stande kommen und die Kirche wird immer geldlich vom State abhängig bleiben.) Dem König kommt verfassungsmäßig das oberſthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen zu. Das Kirchenregiment der „evang.-lutherischen Kirche" wird durch das „evangelische Konsistorium" teils allein, teils in Gemeinschaft mit dem „Synodus" verwaltet, welcher durch Hinzutritt der (seit 1810 sechs) Generalsuperintendenten (von Ludwigsburg, Heilbronn, Reutlingen, Tübingen, Hall, Ulm) gebildet wird. Sollte der König je einer anderen als der ev. Konfession zugetan sein, so treten hinsichtlich der Episkopalrechte die dahin gehörigen Bestimmungen der früheren Religionsreversalien ein. Gemäß der kgl. Verordnung vom 10. Dez. 1867 vermittelt das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens die königlichen Entschließungen auf die Anträge des Konsistoriums und des Synodus und fürt im Namen des Königs die Dienstaufsicht über diese Behörden, welche jedoch in bestimmten Ausnahmefällen auch zu unmittelbarem Vortrag an den König berechtigt sind. An Stelle eines etwaigen katholischen Kultministers sollen die innerkirchlichen Aufträge durch ein Mitglied der ev. Kirche ausgefürt werden.

Das evangelische Konsistorium bildet (unter Hinzunahme schultechnischer Beiräte) zugleich die Oberschulbehörde für sämtliche evang. Volksschulen des Landes nach Art. 77 des Volksschulgesetzes von 1836, sowie für die israelitischen Volsschulen in den evangelischen und in solchen gemischten Orten, wo die evang. Einwoner die Mehrzal bilden. Das Konsistorium handhabt demnach die Kirchen- und Schulgesetze, die Lehr- und Gottesdienstordnung, prüft die Geistlichen und Schullehrer, bestellt die Kirchen- und Lehrämter durch Antrag, Ernennung oder Bestätigung, beaufsichtigt Amt und sittliches Betragen der Geistlichen und Lehrer, sorgt für Kirchen-, Pfarr- und Schulgebäude und für das Kirchenvermögen, wie für Erhaltung der Pfarr- und Schuldotationen, leitet die geistliche Fondsverwaltung, fürt die Aufsicht über die (5) Schullehrerseminarien und über die übrigen für Schulzwecke errichteten Anstalten. Die Vorbildung der Geistlichen aber in den 4 niedern theol. Seminarien Maulbronn, Schönthal, Blaubeuern, Urach und im Seminar („Stift") zu Tübingen ist der über die Gelehrten- und Realschulen gesetzten Oberstudienbehörde („Ministerialabteilung") unterstellt, in welche das Konsistorium zur Warung der kirchlichen Interessen einen Beisitzer sendet. — Der seit 1597 bestehende Synodus versammelt sich ordentlicherweise järlich im Herbst, um über den Zustand der Pfarrgemeinden zu beraten auf Grund der Kirchen- und Schulvisitationen der Dekane und Generalsuperintendenten, um die dabei wargenommenen Mängel durch Rezesse abzustellen, ferner um allgemeine Anordnungen zum Besten der Kirche zu treffen, auch den Zustand der geistlichen Witwenkasse zu untersuchen und ihre Leistungen an Witwen und Waisen, sowie sonstige Ausgaben für das laufende Jar festzustellen. Die Vorsteher der 6 Generalsuperintendenzen, die „Prälaten", haben die Dekane ihrer Sprengel zu investiren und von 3 zu 3 Jaren zu visitiren, dabei auch an den Visitationen der Volksschulen sich zu beteiligen, auf das Betragen der ihnen untergeordneten Kirchen- und Schuldiener zu achten, sie zu erinnern und erforderlichenfalls anzuzeigen, aber kein selbständiges Verfügungsrecht; sie haben ferner die von den Geistlichen bis zum 50. Lebensjare alle 2 Jare zu liefernden wissenschaftlichen Aufsätze, nachdem sie von den Dekanen rezensirt sind, nachzuprüfen und dem Konsistorium zur letzten Entscheidung vorzulegen. Bei Einweihung neuer Kirchen

durch die Dekane haben sie das Schlusswort und den Segen zu sprechen. Vier von ihnen sind erste Prediger ihres Wonorts, einer ist außerordentliches Mitglied des Konsistoriums. In der Abgeordnetenkammer nehmen sie „mehr als Opfer, denn als Priester“ die „Prälatenbank“ zunächst der „Ritterbank“ ein. Der unter dem Konsistorium stehende Feldprobst investirt, visitirt und beaufsichtigt die Militärgeistlichen. In den 6 „Generalaten“ sind 49 Dekanatsbezirke. Die Dekane oder Spezialsuperintendenten (volkstümlich „Speziale“), deren Ämter one besondere Belonung und nur mit dem Recht auf Visitationsdiäten, doch berücksichtigt bei den widerholten allgemeinen Besoldungsaufbesserungen, in der Regel mit den ersten Pfarrstellen an den Oberamtssitzen verbunden sind, handhaben die Kirchengesetze, wahren Lehr- und Gottesdienstordnung, verpflichten, investiren, beaufsichtigen und visitiren (alle 2 Jare) die Pfarrer, leiten die Diözesansynoden, die järlichen „Disputationen“ (Besprechungen über einen locus aus der Dogmatik und Ethik, wozu ein „Respondent“ lateinische Thesen für die „Opponenten“ liefert), prüfen in erster Instanz die bis zum 50. Lebensjare alle 2 (bis 3) Jare von den Geistlichen zu liefernden wissenschaftlichen Ausarbeitungen („Synodalaufsätze“), nehmen an den Verhandlungen der freiwilligen „Diözesanvereine“ teil, überwachen den Religionsunterricht an Real- und Lateinschulen und prüfen denselben an Volksschulen. Mit dem Oberamtmann (=Landrat) bildet der Dekan (seit 1825) das „Gemeinschaftliche Oberamt“ zu Handhabung der Kirchen- und Sittenpolizei, der Gesetze über äußere Sonntagsfeier, Kirchenkollekten, kirchliche Nominationsrechte, Kirchen- und Armenstiftungen, zu Begutachtung der Fragen wegen Veränderung der Kirchensprengel, wegen Kirchendienerstellen, Kirchen- und Pfarrhausbauten, Anlegung von Totenäckern; es dient auch zur Vermittlung zwischen der Kommission für gewerbliche Fortbildungsschulen und den Stiftungsräten u. s. w. Mit dem „Kameralverwalter“ hat der Dekan die Besoldungsangelegenheiten der untergeordneten Diener zu behandeln. — Die rein kirchlichen Angelegenheiten der einzelnen Kirchengemeinden verwaltet unter dekanatlicher Aufsicht der Pfarrer mit dem von ihm geleiteten „Pfarrgemeinderat“. Durch den Hinzutritt der Geistlichen zum weltlichen Gemeinderat wird unter gemeinschaftlichem Vorsitz des (ersten) geistlichen und des weltlichen Ortsvorstandes der „Stiftungsrat“ und dessen Ausschuss, der „Kirchenkonvent“ gebildet (der 1647 durch Val. Andreä eingefürt die Kirchen- und Sittenpolizei zu handhaben hatte), zur Verwaltung des Stiftungsvermögens. Dem Pfarrer ist durch das Volksschulgesetz von 1836 auch die Aufsicht über die Volksschulen seiner Gemeinde aufgetragen; er steht gemeinschaftlich mit dem Ortsvorstande der „Ortsschulbehörde“ vor, leitet (bei mehr als vier Klassen mit dem unter ihm stehenden Oberlehrer und Lehrerkonvent) das Schulwesen in technischer Beziehung nach den Verordnungen der Oberschulbehörde und nach den Bestimmungen des Normallehrplans, hält die järlichen Schulprüfungen, hat wöchentlich zweimal die Schulen zu besuchen, gibt Zeugnis und erstattet Bericht erteilt (neben der vom Lehrer betriebenen biblischen auch Geschichte), Bibelkunde und biblischen Religionsunterricht in der Schule selber in zwei wöchentlichen Stunden. Die „Bezirksschulaufsicht“ wird dem Dekan oder einem anderen tauglichen Geistlichen in widerruflicher Weise übertragen, ebenso die „Schullehrerkonferenzdirektion“, gegen besondere Belonung. Zur Vorbildung auf die Schulleitung haben die Kandidaten der Theologie auf der Universität pädagogische Vorlesungen zu hören, nach der Universität von ihrem pädagogischen Fortstudium durch „Synodalaufsätze“ Urkunde zu geben, bei der 2. Dienstprüfung drei Fragen aus der Schul- nnd Erziehungskunde und der Geschichte des Schulwesens schriftlich zu beantworten. Zu praktischer Schulkunde gibt Antrieb und Gelegenheit das zwischen Universität und feste Anstellung fallende, auch auf Besuch der Schulen des Orts und der Schullehrerkonferenzen wie zum Religionsunterricht in der Schule angewiesene Vikariat. Dieses alte Institut ist Privatdienst mit öffentlichem und amtlichem Charakter. Das Konsistorium bestallt und ruft ab den vom Pfarrer selbst gewälten oder erbetenen Kandidaten, dem der Pfarrer 300 Mark und freie Station zu reichen hat, wozu er einen Bei-

trag aus dem „Geistlichen Unterstützungsfond" erhalten kann. Der als Vikar oder später (mit täglich 3 Mark und den Stolgebüren) als selbständiger „Verweser" einer erledigten Pfarrei dienende Kandidat erhält vom 25. Lebensjare an 100 Mark Zulage vom Konsistorium. Definitive Anstellung erfolgt gegenwärtig schon im eingetretenen 25. bis. 28. Jare. Nach wenigstens ein- und einhalbjärigem unständigem Kirchendienste kann Zulassung zu der beim Konsistorium zu erstehenden schriftlichen und mündlichen 2. Dienstprüfung stattfinden. (Die erste bei der Fakultät.) Pfarreinkommen nach dem Pfründsystem von 1800 bis 4000 Mark. Alterszulagen für geringer Besoldete vom 50. Jar an bis auf 2100, vom 65. Jar an bis auf 2500 Mark. Weitermeldung in der Regel erst nach 5 Jaren gestattet. Versetzung in den Ruhestand außer bei Dienstuntauglichkeit nicht vor dem 70. Jare mit $1\frac{3}{4}$ Prozent aus dem Gehalte bis 2400 Mark, $1\frac{1}{2}$ aus einem Gehalte über 2400 Mark. In Krankheitsfällen (in welchen Stellvertretung auf Kosten des Geistlichen Unterstützungsfond gesetzlich geregelt ist) und in Notfällen Hilfe aus diesem seit 1700 bestehenden und $1\frac{1}{2}$ Million Mark besitzenden Fonds. Aus der „Geistlichen Witwenkasse", in welche jeder Geistliche bei der Anstellung vom Einkommen 25 Prozent einlegen und järlich 2 Prozent der Besoldung steuern muss und zu welcher der Stat järlich 66,000 Mark zuschießt, erhalten Pfarrwitwen 500 bis 800 Mark, Pfarrwaisen bis zum 18. Jar 100 bis 175 Mark järlich, dazu in besonderen Fällen noch Gratialien. Daneben besteht ein privater Pfarrwaisenverein. Anzal der Pfarrwitwen gegenwärtig 98; der pensionirten Geistlichen 98. Für Besoldungen und Aufbesserungen der evangelischen Geistlichen hat der Stat, der das Kirchengut eingezogen, järlich gegen 2 Million Mark zu leisten.

Die erst 1855 eingefürte *Ordination* der Predigtamtskandidaten geschieht durch den Dekan oder in seinem Auftrag durch einen Pfarrer unmittelbar vor Eintritt in's Vikariat. Vorangeht die *Verpflichtung* auf „den evang. Lehrbegriff, so wie derselbe vorzüglich in der Augsburger Konfession enthalten ist". Auf dieses Bekenntnis sind 1824 die reformirten Waldensergemeinden mit der Landeskirche vereinigt worden, so dass dieselben von Geistlichen der Landeskirche bedient werden, welche je nach Verlangen oder auch in bestimmter Reihenfolge das Abendmal nach lutherischem oder nach reformirtem Ritus austeilen. (Nur die kleine reformirte Stuttgarter Gemeinde hat ihren eigenen reformirten Geistlichen und Gottesdienst sich erhalten.) Die landeskirchlichen *Bücher* sind der nach dem Brenzschen geordnete und in etwas veränderte *Kleine Katechismus Luthers*, die 1696 von Prof. Schellenbauer aus Abt J. K. Zellers „Katechet. Unterweisung zur Seligkeit" ausgezogene „*Kinderlehre*" und das 1722 daraus gezogene, 1730 revidirte „*Konfirmationsbüchlein*", dessen 73 Antworten von den Konfirmanden unter Leitung des Geistlichen auswendig gelernt werden, wie der Kleine Katechismus und das 1876 erneuerte „*Spruch- und Liederbuch*" unter Leitung des Lehrers. Im J. 1841 entstand ein neues „Gesang"- und „Choral"-, 1842 auch sein neues „Kirchenbuch" mit Gebeten und Formularien auch aus reformirten und unirten Agenden, aus dem englischen prayer book, aus der Brüdergemeinde und aus Privatbüchern. Für die *Predigt* gelten die mit einigen Abänderungen beibehaltenen alten luther. *Perikopen* und seit 1830 ein zweiter Jargang von Evangelien und „Abendlektionen" (Episteln), in der Art, dass je zwei Jare nacheinander über denselben Jargang zu predigen ist, in den ungeraden Jaren von Estomihi an über die aus den Evangelien zusammengestellte Leidensgeschichte. Auch die „*Feiertage*" (10 Apostel, dazu Mariä Reinigung und Verkündigung, Johannes des Täufers und Stephanus, Oster- und Pfingstmontag) hat die württembergische Kirche mit der lutherischen gemein. Alle 4 Wochen ist am Freitag „*Buß- und Bettag*" mit Predigt; allgemeiner „Landesbußtag" seit 1851 an Invocavit. Das Reformationsfest wird am 25. Juni oder am Sonntag darauf gefeiert; Ernte- und Herbstdankfest an einem der letzten Sonntage des Kirchenjares; Kirchweihfest seit 1852 im ganzen Lande am 3. Sonntag des Oktober. Feier des Jaresschlusses am Sylvesterabend ist freiwillig. Kirchliche *Katechisation* mit der Schuljugend ist am Freitag, mit den Konfirmirten (bis zu

ihrem 18., in Städten meist bis zum 16. oder 17. Jare), am Sonntag Nachmittag über die württembergische „Kinderlehre“. Am Mittwoch ist kirchliche „Betstunde“ mit Gesang, Bibellektion, Ansprache und Gebet; sie darf auch in abendliche „Bibelstunden“ mit Betstundengebet verwandelt werden. — Die Eheverkündigungen (Proklamationen) besorgt in Städten der erste Geistliche („Stadtpfarrer“), die Trauungen der Diakonus („Helfer“ und „Oberhelfer“). Kein Ringwechsel am Altare. Seit dem kirchlichen Gesetz vom 23. November 1875 ist die kirchliche Trauung „Bestätigung der ehelichen Verbindung“ und „Einsegnung des Ehebundes, in den gegenwärtige Personen gesetzlicher Ordnung gemäß eingetreten sind“. Das frühere Verbot des Brautkranzes der Geschwächten wird kaum mehr aufrecht erhalten. Die Taufe (seit 1559 nur durch Besprengung, one Exorcismus) wird in den Städten vom „Helfer“ verwaltet. Die alte Formel: „widersagst Du oder widersagt Ihr dem Teufel und all seinem Werk und Wesen? „kann (seit 1842) auf ausdrückliches Verlangen“, die neue Formel: „Entsaget Ihr allem ungöttlichen Wesen, allen sündhaften Gedanken, Worten und Werken?“ soll gebraucht werden. — In den großen Städten sind jetzt meist Haustaufen, in den kleineren und in Dörfern noch meist Kirchtaufen, Sonntags vor oder nach der „Christenlehre“, in Anwesenheit oder in Abwesenheit der Gemeinde. — Keine „Aussegnung“ der Wöchnerinnen, aber häufig noch „erster Kirchgang“ mit eigenem Gebetformular. — Hin und wider noch eine besondere „Betstunde“ unmittelbar vor Aufrichtung neuer Gebäude. — Abendmalsritus: Hostien, roter Wein, darauf spricht der Geistliche (seit 1536) hinter dem Altare, der Gemeinde zugekehrt, die Einsetzungsworte, one Elevation oder Anrüren der Zeichen nur einmal; Spendeformel: Nehmet hin und esset, das ist der Leib, — trinket, das ist das Blut J. Chr., für eure Sünden in den Tod gegeben — vergossen“. — Austeilung an die Einzelnen mit Umgang um den Altar gewönlich, an mehrere zugleich vor den Altar Tretende gestattet. „Vorbereitungspredigt und Beichte“ am Freitag oder Sonnabend zuvor. An Stelle der früheren Privatbeichte seit 1701 „Anmeldung“ mündlich oder schriftlich, persönlich oder durch Dienstboten, beim Seelsorger im Pfarrhause, oder auch nur zur Aufzeichnung durch den Schullehrer oder durch den Mesner in der Sakristei. Die alte lutherische Beichtformel vom Geistlichen am Altare gesprochen, von den Kommunikanten mit Ja beantwortet; darauf Absolution: „Ich — verkündige euch Vergebung aller eurer Sünden im Namen Gottes des Vaters, Sones und hl. Geistes“. Privatkommunion seit der Reformation. — Die luther. Konfirmation (1722 erst eingefürt) am 1. Sonntag des Mai in Stuttgart und einigen größeren Orten, sonst am Sonntag vor oder an Georgi mit Schulentlassung. Wenigstens 40 Stunden Vorbereitungsunterricht zwei Jare nach einander (im 13. Lebensjar für die „Informanden“, im 14. für die „Konfirmanden“ nach dem (bei der Konfirmation herzusagenden) „Konfirmationsbüchlein“. — Der Predigtgottesdienst besteht aus Kanzelgruß, Eingangsgebet mit stillem Vaterunser (dieses vom Geistlichen allein knieend verrichtet), Perikope, Predigt, Kollekte mit lautem „Unser Vater“, Verkündigungen, aaronitischer Segen — alles das von der Kanzel aus, — Schlußvers. An Festen zwischen Kanzelgruß und Gebet ein „Auftritt“, d. h. eine Ansprache und dazu Gesang eines Verses. „Liturgische“ Nebengottesdienste in neuerer Zeit viel versucht, auch gestattet, aber nicht begehrt, verdächtig als „katholisch“. Das Knieen am Altar nur bei Ordination und Investitur, Einsegnung der Konfirmanden und Traupare. Die Altarlichter wurden ausgeblasen, die Vortrag- und Altarkreuze abgetan im Jar 1536, die Heiligenbilder auf dem „Götzentag“ zu Urach 1537 durch Blarer gegen Schnepf und Brenz zum Tode verurteilt. Erst in neuerer Zeit werden die Altarkreuze wider beliebt. Vom katholischen Kultus ist nur übrig das weiße Chorhemd, das über dem schwarzen Chorrock nebst weißen „Überschlägen“ (Bäffchen) bei Verwaltung der Sakramente, bei der Konfirmation, Trauung, Ordination und Investitur, hin und wider auch bei der Predigt auf der Kanzel, getragen wird. Zu der (1810 vorgeschriebenen) geistlichen Amtskleidung: schwarzer Lutherrock one Samt (aus Seidenzeug für Hof-, Stiftsprediger und Prälaten, letzteren

auch goldenes Kreuz an goldener Kette) gehört ein niedriges, oben ausgeschweiftes Filzbarett, welches neuerdings einem gefälligeren vieleckigen Tuchbarett weicht.

Die Innerlichkeit und der geringe Formensinn des altwürttemb. Volkstums und das von anfang an festgesetzte und wolgeleitete Statskirchentum hat Sinn und Verlangen für die in der Verfassungsurkunde von 1819 der evang.-luth. Kirche zugesicherte Autonomie nicht lebendig werden lassen. Nur spröde und stoßweise hat sich der Konsistorialverfassung eine presbyteriale und synodale zur Seite gestellt, one recht Wurzel fassen zu können. Durch kgl. Verordnung vom 25. Januar 1851 wurde zuerst die unterste Stufe, der Pfarrgemeinderat eingefürt, der aus den ordentlichen Geistlichen und aus gewälten „Kirchenältesten“ besteht und dem in jeder Gemeinde die Leitung der kirchlichen Angelenheiten, die Pflege christlichen Lebens, die Sorge für Zucht und Ehrbarkeit, die Warnehmung kirchlicher Ordnung, christlicher Armen- und Krankenpflege, die Überwachung der niederen Kirchendiener, die Geltendmachung der Bedürfnisse und Wünsche der Gemeinde vor Besetzung einer Pfarrstelle und der „ehehaften Gründe“ gegen einen vom Kirchenregiment ernannten Geistlichen — aber keinerlei Strafgewalt oder Vermögensrecht zusteht. Bei den Pfarrgemeinderatswalen 1884 haben sich 19,6 Prozent der Walberechtigten beteiligt. Durch k. Verordnung vom 18. November 1854 ist die Diözesansynode ins Leben gerufen worden. Sie tritt alljärlich auf Berufung des Dekans zusammen und besteht aus den ordentlichen Geistlichen und ebensovielen gewälten Kirchenältesten. Sie hat auf die kirchlichen und sittlichen Zustände der Diözese und ihrer Gemeinde, auf christliche Gottesfurcht und Sitte, auf allgemeine Fürsorge für Arme, Kranke und Verwarloste des Bezirks zu achten, Wünsche und Beschwerden an die Oberkirchenbehörde zu beraten und zu begutachten, Fragen der letzteren zu beantworten und deren Aufträge zu vollziehen; die Diözesanangelegenheiten von einer Synode zur andern besorgt ein aus dem Dekan, einem geistlichen Beisitzer und einem Schriftfürer bestehender Ausschuss. — Endlich ist durch k. Verordnung vom 20. Dezember 1867 auch noch eine evangelische Landessynode zur Vertretung der Genossen der Landeskirche gegenüber vom landesherrlichen Kirchenregiment eingefürt worden. Sie tritt je im 4. Jare auf Berufung des ev. Landesherrn zusammen und besteht aus 25 geistlichen und 25 weltlichen, von den Diözesansynoden gewälten Abgeordneten, einem Abgeordneten der evang.-theologischen Fakultät in Tübingen, 3 geistlichen und 3 weltlichen, vom Landesherrn gewälten Mitgliedern. Die Hauptaufgabe ist Mitwirkung zur kirchlichen Gesetzgebung mit dem Recht, Anträge, Wünsche und Beschwerden an das Kirchenregiment zu bringen, auch von den Rechnungen der von jenem verwalteten Kassen, sowie von den für kirchliche Bedürfnisse vorgesehenen Sätzen des Statshaushalts behufs etwaiger Erinnerungen Kenntnis zu nehmen. In den Zwischenzeiten vertritt die Synode ein aus dem Präsidenten derselben und zwei weltlichen und zwei geistlichen Mitgliedern bestehender Ausschuss, der sich auf Berufung der Oberkirchenbehörde ordentlicherweise je einmal versammelt in den Jaren, in welchen keine Landessynode stattfindet. — Der bei der 2. Landessynode 1877 vom Kirchenregiment eingebrachte und 1878 durchberatene neue Entwurf einer Kirchengemeinde- und Synodalordnung, welcher für die bisher fehlenden Organe zur Vertretung der Gemeinde auch in vermögensrechtlicher Beziehung mit dem Rechte zur Anordnung von Umlagen sorgen sollte, hat so wenig Anklang bei Geistlichen und Laien gefunden, dass der darauf sich beziehende Gesetzesentwurf der Statsregierung von der Kammer der Abgeordneten am 22. Dez. 1884 abgelehnt worden ist und nun ein anderer Weg gesucht werden muss, auf welchem der Kirchengemeinde das Recht und die Verwaltung eigenen Vermögens gewärt werden soll.

Viel mehr als zu einer autonomen Verfassung der Landeskirche treibt die württembergische Eigenart zur Verselbständigung und Besonderung im einzelnen und im engeren Kreise. Wie im Reformationszeitalter die Widertäufer, Schwenkfeld, Böhme, Weigel und andere theosophisch und mystisch gerichtete Geister empfänglichsten Boden in Altwürttemberg fanden troß starker kirchenpolitischer Ge-

genwirkung, so hat die Spenersche Erneuerung des christlichen Lebens nebst Zinzendorfischen Einflüssen größten Einfluss gehabt und den durch Bengel auf Biblizismus und Chiliasmus angewiesenen besondern württembergischen Pietismus mit seinem „eigenbrödlerischen“ Gemeinschaftswesen erzeugt, welcher durch das zugleich milde und charakterfeste Generalreskript vom 10. Okt. 1743 ebenso Freiheit als Schranke erhielt, um als ein still wirkendes Salz des Gemeindelebens zu wirken in Kraft der in den „Stunden“ und „Versammlungen“ der „Gemeinschafts“-Leute geübten Schrifterbauung und Brüderzucht. Die „Gemeinschaft“ der vom theosophischen Schriftsteller und Bauern Michael Hahn (starb 1819) geleiteten, den Ernst der Heiligung betonenden „Michelianer“, die von Pfarrer Pregizer sich herschreibenden, nach Luther die Seligkeit der Rechtfertigung aus dem Glauben betonenden „Pregizerianer“ und die einfach Bengelisch und herrnhutisch gerichteten „Stundenhälter“ und „Stundenleute“ stehen mit der Kirche im Frieden und zälen etwa 70,000 Mitglieder, welche für die Mission (in Basel vorzüglich) und in den verschiedeneu „Anstalten für das Reich Gottes“ unermüdlich opfertätig sind. Als Auszug aus dem württ. Pietismus und dessen „konzentrirter Ausdruck“ blühen die 1819 und 1825 zur Warung der alten Glaubensfreiheit gegen die Gewalttaten der neuen Theologie und zur Ablenkung des durch letztere erregten Separations- und Auswanderenngsfiebers und zu gemeinsamen Werken der christlichen Bruderliebe gegründeten, vom Kirchenregiment unabhängigen Brüdergemeinden Kornthal bei Stuttgart mit 1300 und dessen Filiale Wilhelmsdorf mit 620 Seelen. Unter den kirchenfeindlichen „Dissidenten“ gefärden den Frieden der Landeskirche am meisten die zalreichen Methodisten; ihrer bedrohlichen Haltung ist die Oberkirchenbehörde im Februar 1880 mit Entschiedenheit entgegengetreten. Am unschädlichsten sind die wenigen, in Krankheiten kein Mittel außer dem Gebete gestattenden „Beter“. Der swedenborgisch gerichtete Gustav Werner mit seinem „Bruderhaus“ in Reutlingen und dessen Filialen hat sich dem Bekenntnisse der Landeskirche genähert und wirkt in großartiger Weise auf dem besonderen Gebiet der christl. Arbeitsgesellschaft. Kleine Sekten bilden die „Nazarener“ und „Jerusalemsfreunde“.

Die innere Mission in Württemberg nahm ihren Anfang mit der 1823 in Kornthal von G. W. Hoffmann gegründeten Rettungsanstalt für verwarloste Kinder, nach deren Muster in den nächsten 20 Jaren die noch bestehenden 13 Rettungsanstalten vornehmlich durch die pietistischen Kreise errichtet und unterhalten sind, nebst einer 1859 gegründeten Rettungsanstalt für verbrecherische Knaben. Von denselben „glaubigen“ Kreisen sind gestiftet und getragen die meisten der nachstehenden Vereine und Anstalten: Zwei unter dem Patronat der Königin stehende Krippen in Stuttgart (1868) und Cannstatt: Kinderrettungsverein (1872); Verein der Kinderfreunde bis zu 6 Jaren (1877); Anstalt für Kleinkinderpflegerinnen in Großheppach (1861); etwa 99 Kleinkinderpflegen im Lande; 10 Kleinkinderpflegen mit dem Mutterhaus „Wilhelmspflege“ in Stuttgart (1877); 14 Vereine für Erziehung armer Kinder in Familien; Frauenverein zur Unterbringung verwarloster Kinder in Stuttgart (1834); 200 „Kindersonntagsschulen“ (seit 1865) im Lande; Anstalten des Jugendvereins in Stuttgart (1864) mit Feierabend, Lehrlingsherberge und Gesellenherberge in einem Vereinshaus (1876); der Jünglingsverein in Stuttgart (1861) und 27 Jünglingsvereine im Lande; die Herberge zur Heimat in Stuttgart und Reutlingen; Mägdeanstalt in Stuttgart; Herberge für Fabrikarbeiterinnen in Stuttgart (1867); Rettungsanstalt für ältere Mädchen in Leonberg (1871); Verein für entlassene Strafgefangene (1831); Diakonissenverein (1854) und Diakonissenhaus in Stuttgart (1866) mit Filial-Asyl in Winterbach (1874); Charlottenhilfe für unbemittelte Kranke in Stuttgart (1874); Freibettenverein für arme chronisch Kranke (1874); Diakonen- oder Bruderanstalt Karlshöhe zur Ausbildung von Krankenpflegern (1868); Olgahaus in Heilbronn zur Ausbildung von Krankenpflegerinnen (1877); Mathildenstift in Ludwigsburg für kranke Kinder (1841); Herrnhilfe in Wildbad für kranke Knaben und Mädchen (1854); Kindersolbad Bethesda in Jagstfeld (1861); Maria-Marthaanstalt für gebrechliche Kinder in Ludwigsburg (1879); Olgaheil-

[illegible]

[illegible] 5 [illegible]
[illegible] Thüringen waren am 1. Ju-

nuar 1886 286 Studierende der evang. Theologie, darunter 177 im ev. Seminar (daneben 94 Nichtwürttemberger). —

Die katholische Kirche in Württemberg entstand infolge der Kriegsereignisse zu Anfang des 19. Jarhunderts, da in das fast ausschließlich lutherische Land über 500 000 Katholiken kamen, welche unter den Bistümern Augsburg, Konstanz, Würzburg, Worms, Speyer und der exempten Probstei Ellwangen gestanden waren. Die jetzige Organisation gründet sich auf die 2 Bullen Provida solersque vom 16. August 1821, und Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827, auf das Fundationsinstrument vom 14. Mai 1828 und die kgl. Verordnung vom 30. Januar 1830. Hiernach bildet das neue Bistum Rottenburg, welches alle Katholiken Württembergs begreift, einen Teil der Oberrheinischen Kirchenprovinz unter dem Erzbistum Freiburg. Unter dem Bischof bildet das Domkapitel mit 6 Kapitularen und einem Dekan die oberste Verwaltungsbehörde für die Diözese. Das Verhältnis zur Statsgewalt ist geregelt durch das Gesetz vom 30. Januar 1862, wonach allgemeine Anordnungen, Kreisschreiben und Erlasse des Bischofs, welche nicht ausschließlich kirchlicher Natur sind, der Genehmigung des Stats unterliegen, rein geistliche zugleich mit der Verkündigung zur Einsicht vorzulegen sind, wie auch die päpstlichen Bullen, Breven und Erlasse. Den Beschlüssen des Vatikanums von 1870, insbesondere dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit, wird nach einer Bekanntmachung des Kultusministeriums keinerlei Rechtswirkung auf statliche oder bürgerliche Verhältnisse in Württ. zugestanden. Der Bischof kann mit den kgl. Behörden verkehren, ihnen aber nicht Befehle oder Weisungen erteilen. In das kgl. Patronat fallen 318 Pfründen unbeschränkt, 5 abwechselnd, 3 beschränkt; in die bischöfliche Kollatur fallen 178 Stellen ganz, 22 abwechselnd. Am 1. Januar 1885 waren von 672 Pfarreien und Pfarrkuratien 33 und von den 157 Kaplaneien 50, von 117 ständigen Vikariaten 56 unbesetzt. Die Zal der unständigen Geistlichen war 179. Im Rottenburger Priesterseminar waren 31, in's Tübinger Konvikt „Wilhelmsstift" sind aus den zwei den evangelischen Seminarien nachgebildeten niederen Konvikten in Ehingen und Rottweil aufgenommen 150 Zöglinge. Die Gesamtzal der kathol. Theologiestudirenden in Tübingen war 160. Im Jare 1880 waren 30, am 1. Januar 1885 nur mehr 6 preußische katholische Geistliche in Württemberg verwendet. Auf je 1000 katholische Einwoner kommen 1,5 Geistliche, einer kommt auf 624 Katholiken (gerade noch einmal so viel als bei den Evangelischen). Die Zulassung zu einem Kirchenamt ist durch den Nachweis des Statsbürgerrechts und einer vom Stat für entsprechend gehaltenen wissenschaftlichen Vorbildung bedingt. Die Konvikte sind in Absicht auf die dem Bischof zukommende Leitung der religiösen Bildung und der Hausordnung, soweit jene durch diese bedingt ist, der Oberaufsicht der Statsgewalt unterworfen, in den übrigen Beziehungen stehen sie unter der unmittelbaren Leitung der Statsbehörde. Der Bischof darf die Vorsteher und Lehrer der Konvikte ernennen, die Regierung aber missliebige Kandidaten ausschließen. Die Leitung des kathol. Religionsunterrichts in den Volksschulen und anderen Schulen kommt dem Bischof zu unbeschadet des statlichen Oberaufsichtsrechts. Geistliche Orden können vom Bischof nur mit stets widerruflicher Genehmigung der Statsregierung eingefürt werden, der Jesuitenorden nur durch ein Gesetz. Die Gelübde der Ordensleute behandelt die Regierung nur als widerruflich. Zugelassen zur Zeit ist nur der Orden der barmherzigen Schwestern in den 2. Kongregationen des Vinzenz von Paula und des Franz von Assisi. Im J. 1880 waren neben 590 290 Katholiken auch 104 Deutschkatholiken.

Religiöse Dissidentenvereine brauchen nach dem Gesetz vom 9. April 1872 keine statliche Genehmigung und haben das Recht freier gemeinsamer Religionsübung im häuslichen und öffentlichen Gottesdienst, sowie der selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten, nur dürfen sie nach Bekenntnis, Verfassung und Wirksamkeit mit den Geboten der Sittlichkeit oder mit der öffentlichen Rechtsordnung nicht in Widerspruch treten. Im Jare 1880 wurden gezält 1767 Baptisten, Menoniten, Taufgesinnte, 206 Neukirchliche oder Nazarener (die durch Gesetz vom 12. Oktober 1872 an Eidesstatt eine vor-

geschriebene Beteuerungsformel ablegen dürfen). Im Jare 1868 wurden 1591 Jerusalemsfreunde, 106 Irvingianer, 228 Methodisten, 172 Menoniten, im ganzen 4731 Dissidenten, darunter 1602 männliche, 2396 weibliche Erwachsene gezält, im J. 1880 nur 2817 Dissidenten zusammen. Zurückgegangen sind die Swedenborgianer („die neue Kirche") und bedeutend gewachsen ist die Zal der Kapellen und Mitglieder der beiden Methodistenzweige (der Bischöflichen oder Wesleyaner und der „Albrechtsbrüder" oder „Evangelischen Gemeinschaft); es kehren aber auch fortwärend Reumütige in die Landeskirche zurück. Nicht unbedeutend ist endlich die Zal der — seis kirchlichen, seis unkirchlichen — Freimaurer, und auch eine Gemeinde von etwa 100 „Freidenkern" versammelt sich in Stuttgart.

Litteratur: Sammlung der württ. Kirchengesetze von Eisenlohr 1834/35 Recht und Brauch der ev.-luth. Kirche Württembergs in Sachen des Kirchenregiments, des Gottesdienstes und der Zucht, von Prälat Fr. Alb. Hauber, 1854. Kirchliche Geschichte Württembergs von C. Römer, 1848. Grüneisen, Abriß einer Geschichte der rel. Gemeinschaften in Württemberg, 1840. Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten, Württ. 1847. Das Königreich Württemberg (II, 2. Der Staat von Dr. v. Riecke), 1844. Die innere Mission in Württ. von Hermann Schmidt, 1879. Der Staat und die kathol. Kirche in Württemb. von L. Golther, 1874. H. Merz.

Wulfram, Bischof von Sens und Friesenmissionar. Über das Leben dieses Heiligen besitzen wir zwei Biographieen; eine kurze in den A. S. Boll. Mart. III, S. 143, und eine längere in den A. S. O. B. III, 1, S. 340. Die letztere ist offenkundig interpolirt, wärend die erstere, abgesehen von den herkömmlichen Wundern, nichts Unglaubwürdiges enthält. Nach ihr ist Wulfram als der Son eines fränkischen Edeln Wulbert, der Dagobert I. († 639) und Chlodwig II. († 657) diente, in Mauriliacum (Milly in Gatinois) geboren; unter Lothar III. († 673) und Theuderich III. († 691) war er noch Laie. Dann erhielt er das Erzbistum Sens. Mit Unterstützung der Mönche von S. Wandrille (Fontanella) predigte er unter Radbod (gest. 719) in Friesland. Über die Erfolge ermöglicht die Biographie kein Urteil: darf man daraus, daſs Willibrord in derselben Zeit unter den freien Friesen erfolglos arbeitete (siehe S. 178) einen Schluſs ziehen, so hat auch Wulfram nichts erreicht. Daraus erklärt sich das Schweigen Bedas, und dazu stimmt auch, daſs Wulfram sich schließlich nach S. Wandrille zurückzog. Daſs er Abt dieses Klosters gewesen sei, sagt die ältere Biographie nicht. Er ist dort am 20. März, unbekannt welchen Jares, gestorben. Hauck.

Wunder. Wir haben unserer Erörterung denjenigen Begriff zugrunde zu legen, welchen man in der herrschenden Sprachweise der Theologie mit dem Wort „Wunder" zu verbinden pflegt und um welchen es sich besonders auch bei den wichtigsten aufs Wunder bezüglichen Streitfragen, nämlich besonders bei der Frage nach seiner Möglichkeit handelt. Sie sind solche in der äußeren Natur und Geschichte eingetretene Tatsachen, für welche ihre wirkende Ursache nicht in den Kräften dieser irdischen Natur oder des natürlichen Menschengeistes, sondern nur in einer unmittelbar eingreifenden höheren, göttlichen Kraft gesucht werden kann. Nur in uneigentlichem Sinne gebraucht man hiernach den Namen Wunder, wenn man von subjektiven oder relativen Wundern redet. Wir wenden den Begriff subjektiver Wunder an überhaupt auf „solche Veränderungen, welche vermöge ihres Zusammentreffens mit anderen äußeren Umständen oder mit inneren Zuständen ihren Naturzusammenhang vergessen machen und unmittelbar auf den Herrn der Natur hinweisen, der Etwas bezeugen will" (Nitzsch). Man kann diesen Begriff so auch auf alle Fälle anwenden, wo ein Ereignis, in welchem wir eine besondere und nicht voraus zu sehende göttliche Fügung erkennen, möglicherweise doch hinterher bei näherem Zusehen auf eine Vermittelung durch lauter un[illegible] Kausalitäten sich zurückfüren läſst. — Gemäß unserer Definiti[illegible]en wunderbaren Akt einer ersten Schöpfung der Natur

überhaupt aus. Die dogmatische Betrachtung der Wunder hat dieselben in das Lehrstück von der göttlichen Lenkung der schon bestehenden Welt und Menschheit zu ihrem von Gott verordneten Ziele hin zu setzen. Wir haben ferner, indem wir von Tatsachen der äußeren Natur und Geschichte und hiermit von in die Sinne fallenden Ereignissen sprechen, die sogenannten geistlichen Wunder beiseite gelassen. Indem wir unter diesen solche Tatsachen und Förderungen des inneren, sittlich-religiösen Lebens verstehen, in welchen eine unmittelbare Gemeinschaft Gottes mit dem frommen Subjekt und eine unmittelbare Einwirkung seines hl. Geistes auf dieses sich kungibt, erhellt auch schon, daß sie allerdings mit denjenigen Wundern, von welchen wir am gegenwärtigen Orte zu reden haben, unter Einem höheren Begriffe sich zusammenfassen. Sie sind ferner nach unserer Überzeugung die Voraussetzung jeder echt christlichen Lebensentwickelung, ja sie sind schon durch die Idee der Religion und religiösen Entwickelung überhaupt gefordert (vgl. die Art. der Encykl. „Religion und Offenbarung" Band XII, 638 und über „Widergeburt" o. S. 75). Ferner werden eben nur im inneren Zusammenhang mit den auf sie gerichteten göttlichen Tätigkeiten auch jene äußeren Wundertaten Gottes sich begreifen lassen und nur ein für sie geöffneter innerer Sinn wird das Subjekt auch für die Annahme der letzteren recht empfänglich machen (s. unten). Der herrschende Sprachgebrauch indessen, der bei „Wundern" one weiteren Beisatz nur die letzteren zu meinen pflegt, ist auch in den Ausdrücken der heiligen Schrift begründet. Von jenen geistlichen Wundern, welche bei allen Subjekten zum Behuf des von Gott gewollten echten sittlich-religiösen Lebens oder zum Behuf ihres Heilslebens eintreten müssen, sind weiter noch zu unterscheiden diejenigen besonderen Einwirkungen Gottes auf gewisse in Gemeinschaft mit ihm stehenden Subjekte, vermöge deren er diesen in einer eigentümlichen religiösen Erregtheit ihres Geistes- und Seelenlebens seine zu offenbarende Heilswarheit und so auch zukünftige Entwickelungen seiner Heilsökonomie zum Gegenstand einer konkreten und unmittelbaren Anschauung werden und sie hiervon im Drange des Geistes vor Anderen zeugen läßt: allgemeiner Begriff der Inspiration und der unter diesen Begriff fallenden Weissagung (vergl. diese Ar ikel in der Encyklopädie). Eben hierdurch will Gott auch über die Bedeutung der äußeren Wunder in ihrem Verhältnis zur gesamten Heilsökonomie Licht geben (vgl. über dieses Verhältnis der Inspiration zu der in jenen Wundern sich vollziehenden Manifestation besonders Rothe, „Zur Dogmatik"; Dorner, System der christlichen Glaubenslehre). Und zwar finden wir bei den Hauptwerkzeugen der göttlichen Offenbarung, wie bei Mose, den Aposteln, und aufs Höchste bei Christus solche höhere Kräfte, vermöge deren sie in seinem Namen solche Wunder vollziehen, mit dieser Inspiration in Einer Person vereinigt.

Die alten Dogmatiker meinen, indem sie miracula naturae et gratiae unterscheiden, mit jenen das, was wir die äußeren Wunder oder die Wunder im gewönlichen Sinne des Wortes, mit diesen das, was wir die geistlichen Wunder nennen (miracula gratiae, quae per Deum fiunt in hominis animo ad ipsum salvandum); unter den letzteren verstehen sie übrigens besonders auch erweckende göttliche Einwirkungen außerordentlicher Art, wie bei der Bekehrung des Paulus, und ferner die Bewirkung von Inspiration, wie bei der Berufung und Erleuchtung der Propheten. Sie unterscheiden ferner zwischen miracula potentiae et praescientiae, indem sie unter diesen die auf Zukünftiges sich beziehende Inspiration verstehen. Hier also haben wir es mit miracula potentiae und naturae zu tun.

Von solchen Wundern ist nun der Verlauf der Offenbarungsgeschichte, welche in der hl. Schrift sich uns darstellt, in allen seinen Hauptepochen begleitet. Hiebei begegnen uns zum Teil solche wunderbare Erscheinungen, bei welchen die höheren Kräfte one nähere Beziehung zu menschlichen Werkzeugen der göttlichen Tätigkeit unmittelbar in die Sinnenwelt eingreifen, wie z. B. Stimmen vom Himmel. Die meisten und wichtigsten Wunder sind jedoch diejenigen, bei welchen die göttlichen Kräfte in solcher Beziehung stehen, und zwar teils insofern, als als Gott an jenen, teils und insbesondere insofern, er als durch sie selbst

seine Wunder geschehen läßt. Offenbaren sollen sie überall, und zwar noch mächtiger, als es die gewönlicheren Erweisungen einer speziellen göttlichen Providenz tun, von dem allgewaltigen, heiligen und vornehmlich gnädigen Gotte, wie er unter seinem erkorenen Volke und zum Behuf seines auf die ganze Menschheit bezüglichen Heilswerkes waltet; zeugen sollen sie namentlich von dem besonderen Berufe, welchen er hiebei jenen menschlichen Werkzeugen und Boten verliehen hat. — Die gewönlichen alttestamentlichen Benennungen für solche Taten Gottes sind a) מוֹפְתִים (vergl. Gesenius: „splendidum quid, pro מוֹפֵאֶת“), נִפְלָאוֹת (insignia, ingentia), chald. תְּמַהּ (stupendum); b) אוֹתוֹת, Zeichen; gern wird אוֹתוֹת und מוֹפְתִים verbunden; c) גְּבוּרוֹת יְהוָֹה, Krafttaten; auch מַעֲלָלִים, Großtaten, steht speziell für die Wundertaten Gottes. Jenen zwei ersten Bezeichnungsarten entsprechen die gewönlichen neutestamentlichen „τέρατα“ und „σημεῖα“. Die erste der beiden Bezeichnungen bezieht sich zunächst auf den ersten unmittelbaren Eindruck, welchen das Äußere des wunderbaren Vorganges macht, die zweite auf das Unsichtbare, Höhere, Göttliche, welches in dem Äußeren sich kundgeben und darstellen will (wärend übrigens unter Umständen Gott zu einem Zeichen für sich auch etwas machen kann, was mit natürlichen Dingen zugeht, so daſs hiernach der Begriff σημεῖον an und für sich ein weiterer ist). An den Ausdruck גְּבוּרוֹת schließt sich der neutestamentliche δυνάμεις an, welcher direkt auf die in den Wundertaten wirksamen und jenen Werkzeugen von Gott verliehenen Kräfte hinweist.

Fragen läßt sich freilich, ob auch schon die alt- und neutestamentlichen Männer und Erzäler so, wie wir tun, zwischen dem Naturverlauf für sich und zwischen einem solchen außerordentlichen unmittelbaren Eingreifen Gottes in ihn unterschieden, d. h. ob sie eben unseren bestimmten Begriff von Wundern schon gehabt haben (vgl. Ritschl, Jahrbuch für deutsche Theol. 1861, S. 440, und dagegen E. Zeller, v. Sybels historische Zeitschrift 1861, S. 370). Unstreitig gebrauchte das Alte Testament jene Namen auch für Vorgänge, in welchen wir, bei allem sonstigen Glauben an eigentliche Wunder, doch nur spezielle, durch lauter natürliche Kräfte vermittelte Fügungen sehen dürfen, z. B. für rettende, sieghafte Taten Gottes in Israel oder für strafende und beseligende natürliche Heimsuchungen des Landes. Wir finden in der hl. Schrift überhaupt noch keinen streng ausgeprägten und abgeschlossenen Begriff der Natur als eines bei aller Abhängigkeit von Gott doch für sich bestehenden Ganzen, das mit den in die einzelnen Wesen niedergelegten Kräften fest in sich zusammenhängt und vermöge ihrer stetig sich selbst entwickelt; bedeutsam hiefür ist, daſs das Alte Testament auch keinen eigenen Ausdruck für „Natur“ hat (vgl. Delitzsch, Biblische Psychologie S. 117). Allein nichtsdestoweniger hat, wie Jeder sehen muſs, auch schon das Alte Testament eine, obgleich nicht scharf und wissenschaftlich bestimmte Vorstellung von einem unter Gottes Walten gleichmäßig verlaufenden gewönlichen Gang der kreatürlichen Dinge im Unterschied von außerordentlichen, hiervon abweichenden Taten Gottes mit Bezug auf dieselben, um deswillen dann jene Taten eben staunenswert erscheinen und als „Zeichen“ aufgenommen sein wollen. Die Vorstellung des Wunders ist nur weniger abgegrenzt, die Idee desselben steht fest.

Wie die Wunder nach der hl. Schrift ursprünglich zur Einfürung und Beglaubigung der göttlichen Offenbarung und ihrer Werkzeuge dienten, so wurden dann die Wundergeschichten der hl. Schrift auch von der **christlichen Theologie und Apologetik** als Beweise für den göttlichen Ursprung des Christentums sehr stark geltend gemacht. Daneben glaubte man übrigens auch noch auf fortwärend gegenwärtige Charismen sich berufen zu können. Besonders **Irenäus** spricht noch mit großer Unbefangenheit von der Verbreitung derselben in der Gemeinde. Dann wurde der große Unterschied zwischen den von natürlichen Kräften beherrschten gegenwärtigen Zuständen und zwischen der an Wunderwerken so reichen apostolischen Zeit entschieden anerkannt und nunmehr eben auch im Aufhören jener Wunderperiode besonders von **Augustinus** eine weise göttliche

Fügung gefunden: die Wunder seien seit der großen Verbreitung des Christentums über die Welt zur Erweckung des Glaubens neben dem Eindruck, welchen namentlich eben diese Verbreitung machen müsse, nicht mehr notwendig (Aug. de civit. Dei 22, 8. quisquis adhuc prodigia, ut credat, inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit), und sie würden, wenn sie zu etwas Gewönlichem geworden wären, selbst Eindruck zu machen aufhören (de utilit. cred. 16; de vera relig. 25). Ganz jedoch sollten die Wunderkräfte nie und auch nicht gegenwärtig in der Kirche erloschen sein; auch ein Augustin meinte, selbst einzelne Wunderakte gesehen zu haben, und fand sich veranlasst, in seinen Retraktationen seinen eigenen früheren Aeußerungen gegenüber das fortwärende Vorkommen einer Menge von Wundern zu bezeugen. Später als der Katholizismus den Begriff seiner „Heiligen" schärfer bestimmt und abgegrenzt hatte, wurden Wunder als spezifisches Merkmal für diese angesehen.

Andererseits ließ die aufs Wunder sich stützende christliche Apologetik auch die Möglichkeit änlich gestalteter, von Heiden und Gottlosen vollbrachter dämonischer Wunder zu; bei der Unterscheidung der echt göttlichen Wunder von diesen kam man besonders auf den inneren ethischen Charakter Beider. — Noch weit Höheres aber als in jenen leiblichen Wundern fanden Männer wie Origenes und Augustin in der wunderbaren Heilung der Seelen, im Öffnen des geistigen Auges 2c.

Mit dem apologetischen Gebrauche der Wunder verbinden sich nun auch Erörterungen der Frage, wie mit ihrem Eintreten der sonstige, nach warnehmbaren festen Gesetzen sich bewegende Naturlauf zusammen zu denken sei, und so auch genauere Bestimmungen ihres Begriffes mit Bezug auf das Verhältnis des in ihnen eingetretenen Wirkens Gottes zu dieser Natur. Charakteristisch aber ist hiebei für die christliche Wissenschaft von ihren Anfängen an bis ins nachreformatorische Zeitalter, dass in ihr von dem religiösen Interesse für ein uns möglichst nahe tretendes unbedingtes Walten Gottes, wozu dann eben auch sein Wundertum gehört, das Interesse für die Erkenntnis und konsequente Anerkennung des Fürsichseins und der festen harmonischen inneren Ordnung und Selbstentfaltung der Kreatur fortwärend weit überwogen, wo nicht gar verschlungen wird. Bei Origenes hängt die Art, wie er gegen die Bekämpfung eines widernatürlichen Wirkens Gottes durch Celsus die Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in die sinnliche Natur unter Berufung auf die höhere ideale göttliche Ordnung verweist, mit einer Herabsetzung des Wertes und der Geltung der Erscheinungswelt überhaupt zusammen (vgl. Neander, Dogmengeschichte, I, S. 116 f.; weiteres über ihn bei H. Schmidt, Origines und Augustin als Apologeten, Jahrb. für deutsche Theologie, 1863, S. 303 ff.). Augustin trägt de utilit. cred. 16 zunächst einen noch sehr unbestimmten Begriff des Wunders vor, von welchem übrigens auch spätere bis auf die altprotestantischen Dogmatiker auszugehen pflegten: „quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet". Weiter hat er dann Erklärungen abgelegt, aus welchen neuere Rationalisten (Wegscheider, auch Strauß) einen in der Tat nur subjektiven, relativen Wunderbegriff meinten entnehmen zu können: „portentum fit non contra naturam sed contra quam est nota natura" (de civit. Dei 21, 8; contr. Faust. 26, 3). Allein er stellt dort, wie gleich der Kontext zeigt, gerade einen solchen Begriff von Natur auf, bei welchem die für uns im Begriff der Natur gesetzte stete Vermittelung der kreatürlichen Dinge durch einander gar nicht zu ihrem Rechte kommt, vielmehr die „Natur" nach unserem Sinne des Wortes ganz in dem das mittelbare und unmittelbare Wirken Gottes zugleich umfassenden Inhalte des göttlichen Willens und der göttlichen Ordnungen untergeht: „voluntas conditoris conditae rei cujusque natura est; id erit unique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae". Übrigens ist ihm das, was im gewönlichen allgemein bekannten Naturlauf geschieht, an sich nicht weniger wunderbar, als die darüber hinausgehenden Wunder. Diese aber lasse Gott dazu kommen um des ethischen Zweckes willen, dass die gegen das Gewönliche abgestumpften Menschen stärker angeregt werden, ihn zu verehren. Vgl. Fr. Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder 1865; A. Dorner, Augustinus, S. 71 ff.

Bestimmter definirt die **Scholastik** das Wunder in seinem Verhältnis zu den in den kreatürlichen Dingen selbst liegenden Kräften oder zur Natur als dem Komplex hievon. So Thomas von Aquin (Summ. p. 1, qu. 110, art. 4): miraculum proprie dicitur cum aliquid fit praeter ordinem naturae, und zwar nicht bloß praeter ordinem naturae alicujus particularis, sondern praet. ordinem **totius** naturae creatae. Hinsichtlich der Frage aber, ob und wie weit ein solches Wirken Gottes mit dem doch auch durch ihn gesetzten inneren Zusammenhang der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit sich vertrage, füren uns die Erklärungen der Scholastiker wesentlich nicht weiter, als die eines Augustin oder Origenes, mit welchen sie auch die Grundanschauung in dieser Sache teilen. Alles Gewicht fällt auf die, das Wunderbare so gut wie das Gewönliche umfassende Ordnung des göttlichen Willens. Gegen die Stellung, welche in **ihr** die einzelnen Dinge haben, handelt Gott, die prima causa von Allem, niemals; dagegen ist er nicht gebunden durch die Ordnung der Dinge, soweit sie an den einzelnen causis secundis als solchen hängt, wie er ja auch die Dinge anders zu ordnen die Macht gehabt hätte (vgl. Thomas a. a. O. qu. 105, art. 6). — Bei **Abälard** möchte man etwa wegen seiner Aussagen über die Unwandelbarkeit Gottes, die Stetigkeit seines Wirkens, den festen Zusammenhang, welchen Alles in seiner Weisheit habe, an eine Regelmäßigkeit des von ihm verordneten Naturlaufs denken, welche die Wunder ausschließe. Aber sein Gedanke ist das durchaus nicht. Die Natur hat ihm so wenig als dem Augustin Selbständigkeit, und die Regelmäßigkeit ihres Verlaufs schließt keineswegs aus, daß Gott die Natur der Dinge selbst ändert (vgl. Neander a. a. O. II, 89 f.; Reuter, Gesch. der religiösen Aufklärung im Mittelalter Bd. I, S. 240 ff.; Deutsch, Peter Abälard, S. 242 ff.). — Bei **Albertus Magnus** finden wir namentlich die Übertragung des Begriffes Natur auf die in Gott, der prima causa, gesetzte Gesamtordnung durchgefürt: so tut Gott nichts gegen die Natur. Albertus übrigens geht auch noch weiter, und hiermit kommen wir wol auf die eigentümlichste Idee, welche von der Scholastik für die Lehre vom Wunder aufgestellt worden ist; er setzt nämlich in das Geschaffene selbst nicht bloß eine dispositio obedientialis, die freilich nur die abstrakte Möglichkeit eines Bestimmtwerdens durch das wunderbare Eingreifen der prima causa besagt, sondern auch positive, von der Schöpfung her samenartig eingepflanzte causas primordiales, welche jene göttliche Wunderwirksamkeit sich zugrunde lege (vgl. Neander a. a. O. 155 f.). — Bei jener Gegenüberstellung der allgemeinen höheren Ordnung gegen die der Natur im gewönlichen oder eigentlichen Sinne des Wortes fehlt es übrigens der Scholastik nicht etwa nur an einer Würdigung der Bedeutung, welche einer in sich abgegrenzten gesetzmäßigen Gesamtorganisation und Entwickelung der letzteren im Interesse eines vernünftigen Erkennens und auch im Interesse des religiösen Bewußtseins beizulegen sein wird, sondern auch andererseits an einer eingehenden Erörterung derjenigen Stellung, welche innerhalb jener Gesamtordnung selbst den Wundern neben dem natürlich vermittelten Verlauf wird gegeben werden müssen, damit jene wirklich als eine planmäßige vernünftige, weise, gottgemäße Ordnung gedacht werden könne. — Bei jener schärferen Definition der Wunder war es dann den Theologen besonders auch zu tun um die Unterscheidung derselben von Werken menschlicher und dämonischer Zauberei, welche nicht unter die Kategorie der miracula, sondern nur unter die der mirabilia fallen sollen: die staunenswerten, vom gewönlichen Naturverlauf abweichenden Veränderungen seien da doch durch [illegible] kreatürliche Kausalitäten hervorgebracht, welche eigentümliche, uns unbekan[illegible] natürliche Kräfte zu ihrer Verfügung haben oder natürliche Agentien auf bes[illegible]dere Weise und plötzlich wirksam werden lassen (vgl. über die mirabilia G. B[illegible] Lib. II sent. dist. 8. quaest. 2, und hiernach auch z. B. Gerhard über dä[illegible]nische Wunder Loci Theol., Loc. 23, § 271; Quenst. Theol. did. pol. P. [illegible] p. 471 sq.). Und die Idee unbekannter Kräfte, die in der Natur selbst n[illegible] liegen mögen, und geschickter Kombinationen von Kräften, wodurch Neues pr[illegible]ter solitum naturae ordinem produzirt werden könnte, trieb nun auch viele gelehrte Geister dazu an, der Erkenntnis solcher Dinge nachzujagen und jener

Kräfte habhaft zu werden. Unverkennbar steht mit diesem Streben bei Albertus, der ein Hauptvertreter desselben ist, auch seine vorhin angefürte Idee im Zusammenhang: zugleich mit der Denkbarkeit göttlicher miracula will er so die Möglichkeit menschlicher mirabilia begründet haben, für welche letztere aber durch weitere Ausbildung und Verbreitung der Naturkenntnis dieser ihr Charakter mehr und mehr schwinden muſste.

Der erwachende, auf alte Philosophie sich stützende Unglaube gegen die christliche Offenbarung zusammen mit der Vorstellung von geheimen, der Magik zugänglichen Naturzusammenhängen hat endlich beim Übergang ins Reformationszeitalter die eigentümliche Wundertheorie des Italieners Pomponazio († 1526) hervorgebracht (vgl. über ihn Neander a. a. O. 191 f.; Hase in seiner Dogmatik fürt von ihm die 1556 zu Basel gedruckte Schrift an: de naturalium effectuum admirandorum causis etc.): die Wunder seien erzeugt worden durch eine in den Religionsstiftern stattfindende Steigerung und Konzentrirung der bloßen Naturkräfte; er gibt freilich vor, in Betreff solcher Wunder, welche, wie z. B. die Speisung der Fünftausend, sich nicht hieraus, sondern nur aus übernatürlichen Kräften erklären lassen sollten, dem Anspruch der Kirche sich unterwerfen zu wollen.

Luther (vgl. Köstlin, Luthers Theologie, II, 341 ff., 249 f.) liebte bei seiner praktisch-religiösen Auffassung der Dinge überall vom Endlichen weg den Blick unmittelbar auf den in Allem waltenden Gott zu richten, der auch in gewönlichen, scheinbar zufälligen Vorkommnissen unseres Lebens fort und fort durch seine Engel tätig sei; nicht minder sieht er gegenüber von diesen den Satan und die bösen Engel wirken. Auch einem nicht durch Engel sich vollziehenden unmittelbaren Eingreifen Gottes will er durch die Natur keinerlei Schranke gesetzt wissen. Eine feste Abgrenzung für den Begriff des Wunders finden wir hiebei nicht, — nämlich gegenüber von solchen Fällen, wo wir doch auch für die Engel den Gebrauch rein natürlicher Mittel statuiren müssen, und auch gegenüber von Erweisungen der speziellen göttlichen Vorsehung überhaupt. Allein andererseits dringt er doch angelegentlich auf die Anerkennung einer Ordnung in Gottes Wirken auf die Kreatur, und zwar einer Ordnung, bei welcher Gott auch gerade mittelst der einzelnen Kreaturen wirke. Und da dehnt er nun in eigentümlicher Weise den Begriff des geordneten und vermittelten göttlichen Wirkens eben auch auf jenes Wirken durch die geschaffenen Engel und zwar auch auf die durch sie gewirkten, alle Naturkräfte übersteigenden Wundertaten aus. Aber er verweist zugleich im Gegensatz gegen den „Fanatismus" sehr ernstlich auf den gläubigen Gebrauch der einfachen, von Gott gegebenen natürlichen Mittel. Er lehrt ferner in den Erfolgen des gewönlichen Naturlaufs, z. B. im Wachsen des Kornes, ein ebenso großes, ja noch größeres Wunder, als z. B. in der Speisung der Fünftausende erkennen. Jene besonderen Wunderzeichen, von welchen die heil. Schrift berichtet, weist er dann ihre Stelle an in der ursprünglichen Entwickelung der Offenbarung, wogegen man jetzt nach der vollen Offenbarung der Heilswarheit in Christus und dem Worte der Schrift ihrer nicht mehr bedürfe und das, was der Papismus an Wundern für seine Irrlehren aufweise, nur Betrug oder Teufelswerk sei. — Und über alles wunderbar äußere Wirken Gottes stellt er endlich — noch weit klarer und energischer als ein Origenes und Augustin (vergleiche oben) — die fortwärenden „rechten, geistlichen Wunder".

Die altprotestantischen Dogmatiker bieten nichts bedeutendes für die Lehre der Wunder. Sie definiren die Wunder im Verhältnis zum Natürlichen wider schärfer, aber nur in der Weise der Scholastik, — und zwar Quenstedt kurzweg als Wirkungen contra vim rebus naturalibus a Deo inditam. Die in der Scholastik doch nicht zu verkennenden Versuche einer philosophischen Auffassung des Verhältnisses zwischen einer höheren und sinnlichen Ordnung der Dinge vermissen wir bei ihnen. Dagegen fürte sie die Polemik gegen den Katholizismus zu ausfürlichen Widerlegungen der Meinung, daſs die ware Kirche durch noch fortwärendes Vorkommen von Wundern in ihr sich bewären müsse

und dass in dieser Hinsicht die römische Kirche vor der protestantischen Etwas voraus habe. Die eigentliche Zeit für Wunder bestimmen sie wie Luther. Den eiteln, trügerischen, oft lächerlichen Wundern, deren jene Kirche sich rühme, stellen sie besonders gern das große, obgleich nicht so augenfällige Grundwunder ihrer eigenen Kirche, die Erschütterung des aller Welt furchtbaren Papsttums und die siegreiche Herstellung der Reformation durch einen armen Mönch entgegen. Daneben übrigens zeigt sich doch die Neigung, in der eigenen Mitte und zwar namentlich eben in Luthers Leben auch noch mehr einzelne, äußere, staunenswerte Ereignisse auszufinden, bei welchen wenigstens schwer mehr zwischen natürlichen Fügungen einer speziellen Vorsehung und zwischen eigentlichen Wundern zu unterscheiden ist, wie z. B. merkwürdige Bewarungen Luthers vor der Kraft von Gifttränken (vgl. Joh. Gerhard Loc. 23, § 286).

Nicht minder entschieden beharren in der Anerkennung eines übernatürlichen Eingreifens des sich offenbarenden Gottes in die Natur auch die Socinianer und Arminianer, welchen man sonst eine „freiere“ Richtung beizulegen pflegt. Ja gerade bei ihnen, namentlich den Socinianern, werden diese Wunder um so mehr und um so einseitiger apologetisch verwertet und heben zugleich vom ganzen übrigen Menschenleben um so schroffer sich ab, je weniger innig hier sonst die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gefasst und das „geistliche Wunder“ verstanden und geschätzt wird. Grotius, der arminianische Vorläufer der supranaturalistischen Apologetik, findet die in der hl. Schrift berichteten Wunder stark genug, um auf sie und vorzüglich auf das der Auferstehung seinen Nachweis für den göttlichen Ursprung des Christentums zu bauen, wobei er freilich den Einwand der Unmöglichkeit mit einer sehr bedenklichen Berufung auf weise Heiden erwidert, die auch eine Erweckung von Toten für möglich gehalten haben (de verit. relig. Christ. L. 267).

Wärend so den Wundern vollends eine singuläre Stellung in der Betrachtung der Welt und Menschheit gegeben wurde, begann dann andererseits ein Widerspruch gegen jede Zulassung derselben sich zu erheben. Er ging aus teils von einem streng philosophischen, aber dem Christentum fern stehenden Denken, teils auch nur von dem in philosophisches Gewand sich kleidenden Raisonnement eines sog. allgemeinen Menschenverstandes. — Zunächst jedoch begegnet uns in der Entwickelung der deutschen Philosophie noch die interessante Eingliederung des Wunders ins philosophische System bei Leibniz (und zwar nicht etwa bloß in seiner Theodicee; vgl. in Leibnit. Opera ed. Erdmann besonders S. 460, 480, 763, 568, 518). Wunder ist ihm, was aus der Natur der geschaffenen Dinge nicht erklärt werden kann und ihre Kräfte übersteigt. Die Naturgesetze nun, welche den Wundern entgegenzustehen scheinen, sind, wie Leibniz nachdrücklich behauptet, nicht etwa bloß willkürlich von Gott gegeben. Aber sie sind auch nicht in dem Sinn, dass ihr Gegenteil eine innere Kontradiktion in sich schlösse, absolut notwendig und allumfassend, wie die logischen und metaphysischen Warheiten. Gott hat sie vielmehr nach den Motiven der höchsten Weisheit frei gewält, so dass die physische Notwendigkeit der Dinge auf der moralischen ruht. Und so kann dann Gott in sie auch aus Gründen einer höheren Ordnung, als die Natur ist, und vermöge anderer seinem Zweck angemessenerer Gesetze eingreifen; er kann die Kreaturen von jenen Gesetzen dispensiren und in ihnen Etwas, wozu ihre eigene Natur nicht reichte, hervorbringen. Diese Wunder waren endlich auch schon in den durchweg geregelten göttlichen Weltplan eingeschlossen, — in denselben Plan, vermöge dessen die einzelnen kreatürlichen Dinge auch unter sich in präſtabilirter Harmonie zusammengeordnet sind. Es fehlt freilich diesen sehr abstrakten Erklärungen des Leibniz vor allem schon darum an Halt, weil er auf bestimmtere Ideen jener höheren Ordnung und auf den inneren geschichtlichen Zusammenhang des ihr gemäßen, die Wunder in sich schließenden göttlichen Tuns sich gar nicht einlässt. Die weitere Frage wäre, ob er dem Begriffe eines Naturgesetzes und in seiner Lehre von den Monaden dem realen, lebendigen Zusammenhange der Kreaturen unter einander genug getan habe. — Der Philosoph Wolff hielt mit seinem Anschluss an die Leibniz'schen Lehren auch die Möglich-

keit der Wunder fest, — hier, wie auch sonst, nur noch weit weniger als sein Meister in die Tiefe gehend.

Ein tiefgehender und umfassender philosophischer Angriff auf die Möglichkeit der Wunder war aber bereits von Spinoza ausgegangen (tractatus theol. polit. cap. VI, opera ed. Paulus 1, 233 sq.). Er gründet denselben zunächst darauf, dass die Natur mit ihren Gesetzen und der Inhalt des Willens, der Intelligenz und der Natur Gottes identisch sei, demnach ein Handeln Gottes gegen jene Gesetze ein Handeln gegen seine eigene Natur wäre. Soweit erschiene indessen, da Spinoza (op. 1, 235) unter jener Natur nicht die bloße Materie, sondern „alia infinita" verstehen will, immer noch der Gedanke zulässig, dass nach einer hierunter mitbefassten gesetzmäßigen Ordnung auch höhere als die materiellen Kräfte in diese eingreifen, ja etwa auch eine Konzentrirung göttlicher Gesamtkraft gesetzmäßig auf einen einzelnen Punkt des endlichen materiellen Daseins sich richten könnte. Dies wird erst durch weitere Grundsätze der spinozistischen Philosophie ausgeschlossen. Fürs Erste nämlich (vergl. Ethic. p. I, propos. 28) soll jedes einzelne Ding oder jeder endliche modus der absoluten Substanz nur durch eine gleichfalls endliche und determinirte Kausalität bestimmt werden können, und zwar wird dies begründet durch die Voraussetzung, dass, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folge, selbst auch unendlich und ewig sein müsste; wir stehen hiermit bei den Grundvoraussetzungen über göttliches Wesen, Wollen und Wirken überhaupt. Fürs Zweite sollen (Eth. p. II, prop. 6) die einzelnen modi der beiden göttlichen Attribute, Denken und Ausdehnung, Gott je nur insofern, als er unter demjenigen Attribute, dessen modi sie seien, betrachtet werde, zu ihrer Ursache haben, und die einzelnen Modifikationen des ausgedehnten materiellen Daseins so nur wider durch einzelne gleichartige modi bestimmt sein. Nicht bloß das unmittelbare Eingreifen eines absoluten Subjekts in den Verlauf des endlichen Daseins, sondern auch ein wirkliches Eingreifen des endlichen Geistes in den Verlauf der materiellen Dinge wird ausgeschlossen.

Beachtenswert ist sodann, was Spinoza ferner über die Erkennbarkeit Gottes in einem angeblichen Wunder bemerkt (tractat. p. 289): man könnte, da ein solches doch immer etwas Limitirtes sei, daraus erst nicht auf eine Kausalität von unendlicher Macht, sondern höchstens auf eine von größerer Macht schließen. Es fragt sich hier nur, ob nicht durchs Hinzukommen anderer äußerer und innerer Offenbarungszeugnisse, die freilich nicht fehlen dürfen, die Tat höherer Macht dennoch als echt göttliche Tat sich nur ausweisen könne.

Von einer anderen Seite her eröffnet dann der englische Deismus den Angriff (vgl. besonders Lechler, Geschichte des englischen Deismus). Wärend er Gott als absolutes Subjekt über der Welt und Natur stehen bleiben läßt, hält er ihn und sie so auseinander, dass ihm mit der Offenbarung auch die Wunder undenkbar werden. Ein Toland hatte sie noch zugelassen, sofern sie als außerordentliche, den sonstigen Naturlauf nicht ändernde Akte des Urhebers der Natur zum Behuf eines der göttlichen Weisheit würdigen Zweckes von der Vernunft begriffen werden können. Die Bestreitung eröffnete besonders Woolston, der hauptsächlich innere, geschichtliche Unwarscheinlichkeiten und Widersprüche in den einzelnen biblischen Wundern aufzuweisen versuchte. Eine systematische Widerlegung der Zulässigkeit einer Annahme von Wundern überhaupt unternahm endlich Hume vom Standpunkt der empirischen Philosophie aus, indem er bestritt, dass jemals ein Wunderbericht dem prüfenden Denker sich glaubhaft machen könne (Inquiry concerning human understanding X). Wärend nämlich unsere Anerkennung für die kausalen Beziehungen der Dinge und ferner für die Glaubwürdigkeit menschlicher Zeugnisse auf die Gleichmäßigkett und Stetigkeit unserer Erfarungen beruhe, stehe der Annahme eines die Naturgesetze verletzenden Wunderaktes unsere ganze sonstige unwandelbare Erfarung von diesen Gesetzen entgegen, und die Zeugnisse von einem solchen Akte müssten, um hiegegen auch nur eine Warscheinlichkeit für sich zu behalten, zu einer Klasse von Zeugnissen gehören, die noch nie betrogen hätten; sie hätten nur Kraft, wenn für unser auf Erfarung

ruhendes Erkennen ihre Falschheit ein noch größeres Wunder sein müsste, als jener Akt selbst. Statt dessen finden sich in der Wirklichkeit keine Zeugnisse für irgend ein Wunder, welche vertreten würden durch eine genügende Anzal Personen von einer alle Selbsttäuschung ausschließenden gebildeten Intelligenz und von einer nachweisbaren, allen frommen Trug ausschließenden Redlichkeit, und zwar mache insbesondere der religiöse Geist bei der mit seiner Natur zusammenhängenden Liebe zum Wunder die aus solchen Kreisen hervorgehenden Wunder verdächtig.

Wir haben hiemit schon im wesentlichen alle die Hauptargumente, in welchen auch seither die Polemik gegen das Wunder sich bewegt hat. In Deutschland gehen die Einreden der Aufklärung und des vulgären Rationalismus, soweit sie theologische Begründung haben, eben auch von der deistischen Scheidung zwischen Gott und seiner Welt aus; eine Aufeinanderbeziehung beider, wie sie im Wunder statt hätte, wird ehrenrürig für Beide gefunden: käme nämlich, sagt z. B. Wegscheider, in der Natur eine Wirkung vor, welche die Kräfte der Natur nicht hätten hervorbringen können, so litte die Natur an einer Unvollkommenheit, und diese würde uns gebieten, auch im Schöpfer der Natur eine Unvollkommenheit anzunehmen. Das wirksamste Argument sah indessen der Rationalismus immer in der einfachen und keineswegs mit der philosophischen Strenge eines Hume ausgefürten Berufung auf die allgemeine Erfarung, der die Annahme, dass Gott durch einen unmittelbaren Akt Erscheinungen in der sinnlichen Welt hervorbringe, nun einmal schlechthin zuwider sei (vergl. z. B. Röhr in den Briefen über den Rationalismus S. 64 f.). In abstracto machte der Rationalismus auch das geltend, dass ja die vorgeblichen Wunder möglicherweise aus solchen Naturkräften und Gesetzen, die nur wir noch nicht kennen, zu erklären seien, so wenig er hievon in concreto vermöge seiner eigenen, ihm doch schon recht genügenden Naturkenntnisse je Gebrauch machen zu müssen meint.

Der Hegelianismus hat änlich wie der Spinozismus den Satz, dass das einzelne Endliche je nur durch anderes Einzelnes, nie durch eine unmittelbare Beziehung des Absoluten auf dasselbe bestimmt werden könne, zu einem Grundprinzip in seiner pantheistischen Weltanschauung gemacht. Er will den selbstbewussten Geist gegenüber der Natur höher als der Spinozismus stellen. Aber der absolute Geist soll als selbstbewusstes Subjekt nur in den einzelnen endlichen Persönlichkeiten der Natur gegenübertreten und diese endlichen Subjekte sollen bei ihrem Einwirken auf die Natur durchweg an die gewönlichen Naturgesetze gebunden sein, in welchen eben auch der absolute Geist bei seiner, im natürlichen Dasein statthabenden Selbstobjektivirung sich auf unwandelbare Weise ausgeprägt habe.

Mit eigentümlicher, nachdrücklicher Betonung gerade des Interesses der Frömmigkeit, und zwar nicht trotz, sondern eben vermöge eines richtig verstandenen frommen Interesses hat endlich Schleiermacher die Wunder beseitigen zu können geglaubt. Er bestreitet in seinem „Christlichen Glauben" (§ 14) zunächst die apologetische Kraft der Wunder. Und wärend er hier auf die subjektive Neigung des religiösen Geistes hingewiesen hat, bei neuen Entwickelungspunkten des religiösen Lebens der Menschheit auch eigentümliche höhere Einwirkungen auf die Natur im Voraus zu erwarten, will er hernach (§ 47, vgl. auch in den Reden über Religion) zeigen, dass doch die Frömmigkeit nie wirklich das Bedürfnis erzeugen könne, eine Tatsache so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde. Unser schlechthinniges Abhängigkeitsgefül nämlich (§ 46) sei, wie es durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewusstsein erregt werde, so gerade dann am vollständigsten, wenn wir uns eben auch in unserer Identifikation mit der ganzen Welt nicht minder abhängig fülen; diese Identifikation gelinge aber nur in dem Maß, als wir alles in der Erscheinung Vereinzelte in Gedanken verbinden, und in diesem All-Einen des menschlichen Seins sei dann der vollkommenste Naturzusammenhang gesetzt, und so falle eben die vollkommenste Überzeugung davon, dass alles in der Gesamtheit dieses Zusammenhanges vollständig bedingt

und begründet sei, mit der innern Gewissheit der schlechthinnigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen.

Das sogenannte moderne Bewusstsein der neuesten Zeit stützt sich bei seinem Widerspruch gegen die Wunder nach seinem eigenen Vorgeben besonders auf die großen Fortschritte der neueren Naturwissenschaft, in der Tat jedoch weit mehr auf eine praktische Neigung, überhaupt eben nur mit dem diesen Wissenschaften sich darbietenden Gebiete der materiellen Dinge sich zu befassen, und bei edleren Geistern auf das innere Streben der erkennenden Vernunft nach einem, schon durchs Wesen der Erkenntnis geforderten strengen, gesetzmäßigen Zusammenhang des gesamten Seins und Werdens, wobei wir aber eine gehörige Würdigung eben der Frage, ob durch eine von Gott gewollte Gesetzmäßigkeit des Seienden überhaupt ein durchgängiges Bedingtsein des bloß natürlichen einzelnen Daseins durch bloß natürliche Kräfte gefordert werde, gar sehr vermissen. Man pflegt einerseits jedes wunderbare Wirken Gottes mit bloß willkürlichem, andererseits die Idee eines gesetzmäßig organisirten Alls mit der Idee eines in sich schlechthin abgeschlossenen Komplexes von einzelnen, rein aus sich selbst heraus sich entwickelnden endlichen Naturwesen zu identifiziren. Auf die dem Wunder entgegenstehende Analogie aller sonstigen Erfarung beruft man sich mit Hume besonders vom Standpunkt der allgemeinen empirischen Geschichtsforschung aus, indem von ihr immer eben jene Analogie an die mit Bezug auf Glaubwürdigkeit zu prüfenden Tatsachen als Maßstab müsse angelegt werden. Unter den neueren Dogmatikern vgl. den Widerspruch gegen die Zulassung von Wundern besonders bei A. Schweizer (Schleiermacher am nächsten stehend), Biedermann und Lipsius; unter theistischen Philosophen besonders bei C. H. Weiße.

Bei jener Bestreitung des Wunders im allgemeinen suchte dann Spinoza die einzelnen biblischen Wunder größtenteils auf natürliche, nur mit Übergehung der Mittelursachen berichtete Vorgänge zurückzufüren. Woolston will die ihrem Wortsinn nach widerspruchsvollen und vernunftwidrigen Erzälungen als allegorische Einkleidnng religiöser Warheit gelten lassen. Der Naturalismus scheute sich nicht, bei den Wundertätern und Wunderzeugen eine Mischung von Betrug und Selbsttäuschung anzunehmen. Davor doch zurückschreckend, erklärte der Rationalismus, dass die großen Werkzeuge der Vorsehung selber jene Taten gar nicht als solche Wunder zu vollbringen beabsichtigt und geglaubt, und dass die Berichterstatter nur vermöge des Einflusses ihrer Zeitbildung sie in dieser wunderhaften Form aufgefasst und berichtet haben. Endlich hat sich an die Stelle der künstlichen rationalistischen Versuche — mit dem Schein, die Ehre jener Werkzeuge, ihrer Jünger, und auch der, erst späteren Zeiten angehörigen biblischen Erzäler noch besser zu waren, die mythische Erklärung gesetzt. Anstatt der höheren Ideen übrigens, welche Strauß in den Sagen des Lebens Jesu ausgeprägt zu finden vorgab, hat er dann in der Tat nur den Niederschlag gemein jüdischer messianischer Erwartungen vorgefürt; die Baursche Kritik hat dazu bewusste, tendenziöse Fiktionen gefügt. Idealeres hat Weiße in den Sagen der Kindheitsgeschichte Jesu ausgedrückt gesehen; für Unhistorisches in den Erzälungen von Jesu eigenen Wunderwerken hat er eine eigentümliche, in ihrer konkreten Anwendung unklare Ableitung aus missverstandenen allegorischen Reden des Herrn versucht. Der ganzen Mythenhypothese aber widerstrebten nicht bloß die schon von Augenzeugen berichteten Erscheinungen des Auferstandenen, die man nun auf bloße Visionen zurückfürte, sondern auch die Wundergaben, welche jedenfalls die ersten Jünger zu besitzen überzeugt waren und welche sie sicher, wenn sie nicht Gleiches und Größeres schon in Jesu gefunden hätten, sich nicht würden beigelegt haben. Im Hinblick hierauf und zugleich auf die Frage, wie denn Jesus überhaupt one ein wenigstens scheinbares Wundertun sich als Messias hätte geltend machen können, haben doch auch Bestreiter des Wunders wider Jesum und seine Apostel, besonders in Krankenheilungen, Dinge tun lassen, die wenigstens der Umgebung als Wunder erschienen seien und wozu nun namentlich Weiße eine wirkliche Begabung mit außerordentlichen, doch nur natürlichen, mit dem sogenannten tierischen Magne-

tismus zusammenhängenden Kräften für sie in Anspruch nahm. Eine kecke Verbindung aller Deutungen finden wir in E. Renans Leben Jesu.

Der dem vulgären Rationalismus gegenüberstehende Supranaturalismus wagte die von ihm verteidigten Wunder, so Großes er in seiner Apologetik (vgl. oben über Grotius) auf sie zu bauen versuchte, doch oft nur mit einer schüchternen Unbestimmtheit zu definiren, bei welcher dahingestellt blieb, ob man nicht noch mit bloß relativen Wundern sich begnügen könne; vgl. Reinhard: miraculum est mutatio a manifestis naturae legibus abhorrens, cujus a nobis nulla potest e viribus naturalibus ratio reddi. Aufgegeben ist der eigentliche Wunderbegriff auch von C. Bonnet (recherches philosoph. sur les preuves du Christ, Genf 1769, deutsch von Lavater, Zürich 1769), sofern nach ihm die Wunder in der Weise (anders als nach Leibniz) präſtabilirt sind, daſs durch Präformation in die Naturkräfte selbst der Keim, der dann zur bestimmten Zeit das Wunder erzeugen sollte, bei der Schöpfung war gelegt worden. — Im Aufschwung neuer Orthodoxie hat auf katholischem, ultramontanem Boden Perrone nicht bloß das Wunder denjenigen, welche mit Thomas' Definition („praeter ordinem tot. naturae") noch nicht zufrieden seien, geradezu als opus naturae legibus contrarium definirt, sondern tatsächlich mit extrem nominalistischen Sätzen die Idee der Natur überhaupt, ja auch die Idee eines allgemeinen gesetzmäßigen Wirkens Gottes aufgelöst. Deus non regit genera vel species, quae non sunt nisi ideae abstractae, sed regit individua, quae sola realia sunt, neque regit legibus universalibus, quae pariter non sunt nisi in conceptu nostro, — — sed regit voluntate peculiari individua singula etc. (praelect. theol., Rom. 1840, T. I, p. 47). Auf protestantischem Boden haben wir dem nichts an die Seite zu stellen, wol aber ist hier nur zu häufig bei gläubigen Eiferern für das freie, unbedingte und damit eben auch an kein Naturgesetz gebundene göttliche Tun ein streng wissenschaftliches Eindringen in die Probleme und Schwierigkeit überhaupt zu vermissen.

Dagegen hat gerade auch die einen freieren Standpunkt behauptende neuere gläubige Theologie (Twesten, Nitzsch u. s. w.) wider mit weit frischerer Zuversicht als der alte Supranaturalismus die Sache des Wunders zu füren unternommen. Sie will es rechtfertigen und feststellen, indem sie ihm in einer organischen Gesamtanschauung von Gott und Welt seinen Ort anweist. Sie erkennt aber zugleich eine neue Durcharbeitung und genauere Gestaltung des Begriffs für notwendig, und verändert namentlich auch die Stellung, welche das Wunder in dem Ganzen einer Apologie des Christentums und einer Wissenschaft der Apologetik einzunehmen habe. Gemeinsam ist ihr hierbei im allgemeinen mit der ganzen neueren Wissenschaft ein vollbewusstes Dringen auf die stete Gesetzmäßigkeit alles Seins und Werdens im Interesse der hierdurch in ihrer Möglichkeit bedingten Erkenntnis und auch der religiösen Erfarung selbst. Und zwar soll — ganz anders als etwa bei Augustin und den Scholastikern — die Notwendigkeit und Bedeutung einer solchen Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit auch für den Naturzusammenhang als solchen zur Anerkennung kommen. Es soll aber dieser, gemäß seiner inneren gesetzmäßigen Disposition, eben auch für jene höheren inneren Einwirkungen Raum lassen, die selbst wider keineswegs willkürlich, sondern nach einer uns sich offenbarenden steten göttlichen Ordnung hereintreten. — Man kann freilich zunächst noch fragen, wie weit hier überhaupt noch der eigentliche Wunderbegriff festgehalten sei. Wärend nämlich auf der einen Seite manche Gelehrte, welche das eigentliche Wunder bestreiten, dennoch in derjenigen wesentlichen Verbindung, worin sie bei Jesus mit seinem sittlich-religiösen Charakter und Wert den Besitz eigentümlicher, aufs körperliche Leben gerichteter natürlicher psychischer Anlagen setzen, tatsächlich etwas ganz Außerordentliches und Singuläres statuiren und so von den Vertretern der Erfarungsanalogien oder auch einer widerchristlichen Philosophie wegen Halbheit und Inkonsequenz gescholten werden (vgl. Weiße, Hase und andere; gegen sie vgl. Strauß, Glaubenslehre, I, 252 f.): so könnte es andererseits bei Manchen, welche Vorkämpfer des Wunders sein wollen, doch scheinen, als ob sie es tatsächlich auch wider auf Eine

Linie mit dem Natürlichen setzten, sofern sie nämlich die höhere Ordnung, aus der die Wunder hervorgehen sollen, wie eine der Naturordnung gleichartige hinstellten, ja auch selbst den Namen einer — nur eben höheren, verklärten Naturordnung ihr beilegten (vergl. z. B. Lange, Ebrard, Martensen, von katholischer Seite Drey; dagegen die Bemerkungen Schenkels, Christliche Dogmatik 1, 260 f., die übrigens den wirklichen Sinn jener Sätze bei jenen Theologen nicht gehörig würdigen). In Warheit aber behalten wir eigentliche Wunder, soweit Wirkungen innerhalb der Natur zugelassen werden, welche nicht aus den kreatürlichen Dingen in ihrem Fürsichsein vermöge der ihnen ursprünglich innewonenden Kräfte und vermöge ihrer demgemäßen Wechselwirkung auf einander produzirt worden sind, sondern welche erklärt werden müssen aus einer unmittelbaren wirksamen Beziehung Gottes auf einzelne besondere Punkte dieses Naturlaufs und insbesondere aus solchen Kräften, die den menschlichen Werkzeugen der göttlichen Offenbarung nur vermöge einer unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft, worein der allmächtige, lebendige Gott zu ihnen sich setzt, zu Gebot sind gestellt worden. Besonders entschieden hat neuerdings Rothe („Zur Dogmatik") das eigentliche Wunder behauptet (und zwar a) ein absolutes Wirken Gottes one Dazwischenkunft einer kreatürlichen Mittelursache, b) ein Wirken Gottes mittelst kreatürlicher Mittelursachen, aber in einer Art, wie nur Gott mittelst ihrer wirken könne), hat übrigens daneben, und zwar so besonders auch im Leben Jesu auch bloße uneigentliche, relative Wunder angenommen.

Da wird nun dem äußeren Wunderwirken Gottes vor allem vorausgesetzt eine ware, lebendige und wirksame, unser ganzes echt sittlich-religiöses Leben bedingende und widerherstellende Tätigkeit des persönlichen Gottes auf den menschlichen Geist (mit „geistlichen Wundern") und ferner eine auf die Stiftung solchen Lebens gerichtete, stetig und gesetzmäßig entwickelte Geschichte göttlicher Heilsoffenbarung im Großen. Eben in dieser Geschichte sollen nun nach höherem Gesetz auch jene aufs natürliche Dasein bezüglichen Wunderwirkungen eintreten, — angemessen den geistigen Bedürfnissen der jeweiligen Menschen, welchen sie durch ihren erregenden Eindruck dienen sollen (teleologische Bedeutung), angemessen den inneren gottgewirkten Zuständen der vom Offenbarungsgeist ursprünglich ergriffenen und zu seinen Hauptwerkzeugen erhobenen Personen, durch welche Wunder geschehen (ätiologischer Zusammenhang innerhalb der Menschheit), angemessen auch der Bestimmung der teils widerherstzustellenden, teils zu vollendenden Natur im Ganzen, — verschieden sich gestaltend je nach dem Charakter und Bedürfnis der verschiedenen Offenbarungsepochen und Werkzeuge, — abweichend von dem sonstigen „Erfarungsanalogieen" und doch feststehend im Zusammenhang der größten Geschichtsentwicklung, one welche die ganze Weltgeschichte und die selbstgewisse religiöse Erfarung des Christen unbegreiflich wird, — zulässig und verständlich aber freilich immer nur für diejenigen, welche einmal mit ihrer Betrachtung und mit ihrem eigenen sittlichen Leben in jene Grundvoraussetzungen des Wunders sich ernstlich hineingestellt haben.

Was sodann das Verhältnis der Natur und ihrer Gesetze zu jenen Einwirkungen höherer Kräfte betrifft, so wird vor allem eine Einsprache der bloßen Naturwissenschaft abgewiesen, die ihrem Wesen nach freilich nur auf dem Gebiete reiner Naturkausalitäten sich bewegt, das Urteil darüber aber, ob und wieweit noch eine höhere Macht denkbar und einwirkungsfähig sei, einer umfassenderen Forschung zu überlassen hat. Mit noch zu wenig Schärfe sehen wir — übrigens keineswegs bloß auf Seiten der Verteidiger des Wunders, die freilich mitunter schief und missverständlich sich äußern (über „Elastizität" der Gesetze, über eine „Durchbrechung" von Naturgesetzen auch schon durch natürlich Gewirktes u. s. w.), — den Begriff der Naturgesetze überhaupt bestimmt. Drücken diese bloß die Form aus, in welcher die ursprünglich den endlichen Existenzen innewonenden Kräfte für sich und in ihrer Wechselbeziehung wirken, so ist durch sie über ein Dazukommen einer höheren Kraft in ihren Bereich herein eben noch nichts ausgemacht. Als eine gewisse Analogie hiefür fürt man dann auch auf ihrem eigenen Gebiete das Eintreten der Existenzen und Kräfte einer übergeordneten natürlichen Sphäre

(namentlich der des organischen Lebens) in die Kräfte einer vorher bestehenden Späre (des unorganischen Daseins) an, aus welchen jene durchaus nicht erklärt werden können und mit welchen sie nun dennoch gesetzmäßig zusammenwirken. Der besonders auch von Schleiermacher übertriebene Einwand eines für immer bleibenden Gestörtseins des Naturzusammenhanges wird onedies mit dem Hinweis darauf zurückgewiesen, dass die Produkte jenes göttlichen Wirkens ja doch sofort ganz eben in diesen Zusammenhang aufgenommen und darin „naturgesetzlich“ werden.

Die eingehendste Erörterung des Begriffs der Wunder, ihrer verschiedenen Arten und Formen, ihrer Realität und Denkbarkeit u. s. w. von diesem Standpunkt gläubiger Theologie aus haben wir jetzt in Dorners System der christl. Glaubenslehre Bd. I. — Der Unterzeichnete hat in gleichem Sinne weiter sich ausgesprochen in seiner Schrift „Der Glaube“ u. s. w. 1859, seiner Dissert. „De miraculorum, quae Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione“, Breslau 1860, seiner Abhdl. „Die Frage über das Wunder“ u. s. w., Jahrbücher f. deutsche Theologie 1864, S. 205 ff.

Nicht erledigt, noch auch nur wissenschaftlich untersucht, sondern vielmehr auf die Seite geschoben und verhüllt wird das Problem des Wunders, wenn man wie Ritschl die Wunder nur allgemein definirt als „Erfarungen“ spezieller Vorsehung“, oder als „solche auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfarung besonderer Gnadenhilfe Gottes verbunden sei“. Denn, was nicht verhüllt werden darf noch kann, — die Schrift und namentlich das Neue Test. fürt nun einmal eben solche Naturerscheinnngen aufs nachdrücklichste als „Zeichen und Wunder“ vor, bei welchen die Gnadenhilfe Gottes das Eigentümliche hat, dass ihr Wirken als jenes göttliche Eingreifen in den Naturlauf erscheint, und macht sie eben vermöge dieser ihrer Eigentümlichkeit zu besonderen Zeugnissen und Mitteln der göttlichen Offenbarung, ja macht die Auferstehung Christi zu einer Grundeatsache des Heils. Sowol die historische Forschung als auch die Glaubenswissenschaft fordert ein offenes Eintreten in die Frage, wie es in Warheit und nicht etwa bloß nach einer subjektiven religiösen Auffassung unserer ältesten Berichterstatter mit diesen Tatsachen sich verhalte (vgl. Zeller a. a. O.).

Jenen Versuchen gegenüber, das Wunder zu behaupten und zu verstehen, tun die Gegner gerne, als ob jedenfalls die Philosophie und Naturwissenschaft hierüber längst das letzte Wort gesprochen hätte. Aber der bedeutendste neuere deutsche Philosoph, der auch in den Naturwissenschaften gründlich gelehrte Lotze, hat es in seinem „Mikrokosmus“ (Buch 4, Kap. 3) recht wol möglich gefunden, dass, wärend die Naturobjekte mit ihren Kräften in der Form bestimmter, beharrlicher Gesetze wirksam seien, eine wunderbar wirkende Macht die inneren Zustände dieser Dinge selbst kraft ihres inneren Zusammenhanges mit ihnen ändern und hiermit auch den gewonten Erfolg des Gesetzes verändere, one doch darum die fernere Giltigkeit dieses Gesetzes aufzuheben.

Aus dem von uns Ausgefürten erhellt übrigens von selbst auch schon die Änderung, welche nun freilich — und zwar keineswegs bloß aus Konnivenz gegen einen „modernen Zeitgeist“ — für die Stellung des Wunders in der Apologetik gefordert ist. Nimmermehr können die Wunder für sich das Fundament oder auch nur einen festen Ausgangspunkt für die apologetische Deduktion bilden. So gut sie geschichtlich bezeugt sind, und so stark diese biblischen Wunderberichte auch bei aller Abschwächung, welche die Zeitform und die Vermittlung durch fremde Berichte dem Eindruck des Wunders bereitet, noch immer auf die aus dem alltäglichen Weltbewusstsein aufzurüttelnden Gemüter wirken müssen, so gewiss kann und soll doch nur in dem Grad, in welchem der ganze vorhin angedeutete Zumenhang dem Bewusstsein nahe gebracht und lebendig geworden ist, ein rechter Glaube auch an die Wunder selbst entstehen. Sie sollen und können nur wirken als ein Ganzes und in einem Ganzen, „in welchem Alles sich gegenseitig stützt und trägt“ (Twesten).

Zur Litteratur vergl. weiter die Zusammenstellung bei Dorner a. a. O. S. 583 f. Neuestens: Gloatz, Über das Wunder in den Theol. Studien und Kritiken 1886, H. 3. J. Köstlin.

Wuttke, Carl Friedrich Adolf, D. theol. u. phil., ordentlicher Professor der Theologie zu Halle, wurde am 10. November 1819 zu Breslau geboren. Er stammte aus einem schlichten Handwerkerhause, welchem der Vater, ein Schneidermeister, früh entrissen wurde. In der ersten Kindheit viel kränkelnd, wurde seine regelmäßige und gleichmäßige Ausbildung nach Körper und Geist vielfach gehemmt. Mit dem elften Jare kam er auf das Magdalenen-Gymnasium seiner Vaterstadt, wo die alten Sprachen bei der noch herrschenden mechanischen Dictirmethode dem frühreifen Knaben so zuwider wurden, dass er sie bis in die höheren Klassen, namentlich nach ihrer formellen Seite, nur mit Widerwillen betrieb. Seine lebhafte Phantasie fand an den Robinsonaden mehr Geschmack als an den oft trocknen Schulaufgaben; die Sucht, jener nachzugehen und vielerlei auch über sein Verständnis hinausgehendes zu lesen und sich anzueignen, ließ ihn die Einsamkeit und Zurückgezogenheit von seinen Mitschülern mehr suchen als deren Gemeinschaft auf den Spiel- und Turnplätzen. Daneben hatte er eine große Neigung zur Mathematik und Liebe zur Natur, besonders zur Pflanzenwelt und zum gestirnten Himmel, Neigungen, welchen er wärend seines ganzen Lebens in seinen Mußestunden nachhing, um mit guten Instrumenten die Gestirne zu beobachten, mit dem Mikroskop die für das Auge unsichtbare Welt zu erforschen. Solche Lieblingsneigungen vertrugen sich zwar wenig mit dem geordneten Schulleben; bewarten ihn aber vor Unselbständigkeit im Aneignen des Wissens wie im Verkehr mit Anderen. Seine deutschen Aufsätze überschritten nach Inhalt wie Form im guten und schlechten Sinne die seinem Alter entsprechende Bildungsstufe. Der plötzliche Tod seines Vaters in seinem dreizehnten Jare hatte diese Gefaren noch gesteigert. Erst in den oberen Klassen kam es zu einer mehr harmonischen Ausgleichung. „Der schnelle Übergang eines unruhigen, geräuschvollen Lebens in ein sehr beschränktes und zurückgezogenes, die ernste Mahnung des ungeahnten Unglücks bewirkten ein rasches Verschwinden des vorigen Leichtsinns und einen Anfang zur frühen Charakterbildung. „Mir selbst fast ganz allein überlassen, entbehrend erfarener verständiger Leitung, wollte ich mich selbst bilden. Bei aller edlen Jugendfrische, welche er sich trotz der drückenden Lage bewarte, fing er doch zu früh an, sich über die Erscheinungen des ihn umgebenden Lebens seine Gedanken zu machen; stets nach dem „Warum" zu fragen. „Klares Bewusstsein wollte ich erlangen über mich selbst und über das Leben und seine Zwecke". — Die Folgen blieben nicht aus. „Ich fing an Vieles wunderlich und verkehrt zu finden; meine Ansichten wurden schroff und schief; an unbeschränkte Freiheit gewönt, achtete ich nicht auf das Urteil Anderer; meine Manieren wurden oft wunderlich und gesucht; mein Charakter starr. — Ich lese viel und Alles, was mir vorkommt. Nachdenken liebe ich sehr, ich denke langsam und schwerfällig, immer misstrauisch und zweifelnd".

Neben dem Studium der Alten, das er zwar als eine reiche, aber bei weitem nicht als die reichste Narung für den jugendlichen Geist erklärt, waren es Schiller's und Jean Paul's Schriften, des letzteren Geist war ihm vielfach verwandt; auf sein religiöses Streben und Anregen hatte Klopstock's Messias besondere Einwirkung. Spott über den Glauben, wie er ihn vielfach in den Schriften der Aufklärungsperiode fand, waren ihm, abgesehen von ihrer Hohlheit und Flachheit, schon an sich über Alles verhasst. Auch der Religionsunterricht, selbst der in der Prima, wie er gehofft hatte, nahm ihm seine Zweifel nicht. „Wenn ich nirgends Befriedigendes fand, und wenn ich bei ernster Selbstprüfung in mir auch nichts fand, worauf gestützt ich mit Grund Seelenruhe und Zuversicht bauen konnte, wenn ich bei meinen eigenen haltlosen Gedanken und meinem Schwanken und Zweifeln die Wirkungen des einfachen Christentums in der Geschichte und im Leben sah, wenn ich das Wandelbare und Nachgiebige des philosophischen oder nichtphilosophischen selbstgemachten Christentums verglich mit der Zuversicht und der Gesinnung frommer und gläubiger Christen, — so musste ich mich hingezogen fülen zu dem evangelischen Glauben in seiner einfachen Gestalt". Dieser trat ihm in besonders ausgeprägter und anziehender Weise in schlichten Gliedern der Brüdergemeinde, insbesondere bei seinen Besuchen in dem nahen Gnadenfrei

entgegen. Seine Kirche bot ihm den schalsten Rationalismus: „euer aller Herzen sind noch rein von Schuld, das bezeugt mir euer Hiersein", so begann eine Beichtpredigt bei der Schulkommunion; mehr boten ihm die auch von Protestanten viel gehörten Predigten des unter dem damaligen edlen und frommen Fürstbischof Sedlnitzki nach Breslau berufenen Domprediger Förster, des späteren Fürstbischof. Ein aus seiner Selbstbetrachtung in der Neujarsnacht von 1838 zu 1839 entnommenes bedeutsames Wort wirft ein Licht auf sein inneres Leben: „Ich möchte nicht gern Etwas umsonst tun; ich möchte beinahe nichts mir aneignen, was ich nicht in das andere Leben mit mir nehmen könnte". So weit war er durch einen edlen Greis aus der Brüdergemeinde gefürt, der schon vielen den Weg zum Leben gewiesen hatte.

Im März 1840 bestand er seine Abiturientenprüfung glänzend, seine Abschiedsrede über „das Jar 1840 als das erfreulichste Jubeljar des preußischen States und Volkes", wurde mit großer Begeisterung gehalten und mit allgemeiner Anerkennung gehört.

Was er studiren sollte, war ihm nicht zweifelhaft. Zwar hatte er noch nicht den Frieden gefunden. Weder seine Geistesbildung noch sein mit großem Ernst in der Heiligung gefürter Wandel brachten ihm denselben. Es galt ihm weiter mit Ernst zu suchen, so lange bis auch er gefunden habe. Daſs auch er nicht vergeblich suchen werde, davon überzeugten ihn die gereiften Christen, welche er in der Brudergemeinde gefunden, davon auch Strauß' Glockentöne, welche ihm damals in die Hände fielen, und welche so Vielen ein Wegweiser gewesen waren. Die Religion war ihm nicht bloß Verstandessache; der Verstand war ihm nur das Organ, mit welchem er Alles beurteilte und prüfte; sowol die evangelische Lehre, welche er fast in allen Lehrsätzen bezweifelte, als auch den Rationalismus, welcher ihm trotz aller Vernunft vernunftwidrig erschien. Jetzt sollte das in aufrichtiger Liebe zur Warheit mit frommen Herzen ergriffene Studium der Theologie ihm die fehlende Glaubensgewiſsheit vermitteln. „Jeder andere äußerlich noch so vorteilhafte Beruf würde mir nur den Vorwurf bereiten, meinen Lebensberuf verfehlt zu haben. — Das Zeitlose schreckt und lockt mich nicht; das geistige Leben gilt höher als alle zeitliche Sorge: ich vertraue auf Gott".

Zu Breslau standen sich damals in der theologischen Fakultät zwei Richtungen schroff gegenüber. Es war die des alten Rationalismus vorzugsweise vertreten in David Schulz und Middeldorpf; er war seit Schleiermacher im Absterben begriffen; zwar hätte er sich gern mit ihm versönt, noch lieber identifizirt, aber er fülte sich von dessen Mystik und auch von dessen Inkonsequenz abgestoßen; er suchte sich um so zäher und hartnäckiger zu behaupten. Auf der anderen Seite war der neuerwachte, jene bekämpfende evangelische Glaube, in Hahn, der zu Leipzig in der akademischen Disputation es offen ausgesprochen, daſs die Rationalisten durch ihr eigenes Gewissen sich verpflichtet fülen müſsten aus der Kirche auszuscheiden, und dessen jüngst herausgegebene Glaubenslehre seine Berufung nach Breslau bewirkt hatte. „Die dringende Nötigung, als Diener der Kirche wie als akademischer Docent die trennenden Lehrpunkte immer von neuem nach der alleinigen, von unserer wie von der alten Kirche als untrüglich erkannten Glaubensnorm zu prüfen, fürte je länger je mehr zu der Überzeugung, daſs die Glaubenszeugnisse der lutherischen Kirche, welche auf den bedeutendsten der alten, noch nicht in die römische und griechische gespaltenen warhaft katholischen Kirche der ersten sechs Jarhunderte ruhen, den adäquatesten Ausdruck des Evangeliums nach der Verkündigung des Herrn und seiner Apostel enthalten" (Hahn, in der Vorrede zu s. Glaubenslehre). Dazu kam für die evangelische Kirche in Schlesien noch besonders ihr Kampf mit der Separation. Die, wie Hahn sagt, zum Teil sehr verkehrten Unionsbestrebungen hatten ein furchtbares Feuer angezündet und einen nicht kleinen Teil der seit 1813 erweckten Gläubigen zu den separirten Lutheranern getrieben, bei denen noch die Bibel und der Glaube in Geltung standen. Hahn bekämpfte sowol die herrschende Richtung des Unglaubens im Rationalismus, wie die Separation, indem er teils zum Glauben an den Herrn mit der Schrift auf dem Grund des lutherischen

Bekenntnisses zurückfürte, teils was sich trennen wollte, auf die zu Recht bestehende Geltung des Bekenntnisses hinwies. So lehrte Hahn auch in den Vorlesungen über Dogmatik, in der Erklärung der neutestamentlichen Schriften, wie in der praktischen Theologie. Wuttke fülte sich wol von Hahn angezogen, aber doch nicht befriedigt; noch weniger von den Vorlesungen der beiden anderen. Er wollte und konnte nicht Diener der Kirche werden, deren Bekenntnis er nicht teilte. Am Ende des ersten Jares seines theologischen Studiums schrieb er: „Wie kann ich Freudigkeit hegen, wenn in dem Heiligtum nicht Klarheit ist, in dem Beruf, wo es Gewissenspflicht ist, festen Glauben und Zuversicht zu haben. Rationalist zu sein ist leicht, aber widerspricht meiner Vernunft, wie meinem innersten Gefül und Gewissen. — Traurig ist es, der Arbeit aller der Neuerer und Zerstörer zuzusehen, die das, was dem Herzen am heiligsten ist, untergraben, — und doch nicht gewaffnet zu sein. — Wann wird doch erst das Licht neu tagen. Nun Gott sende Frieden der Seele im neuen Jare“.

Mit der Entfremdung von der Theologie wuchs die steigende Zuneigung zu den im zweiten Semester begonnenen philosophischen Studien. Sein Lehrer in denselben war besonders Carl Julius Braniß. Er war von Kant ausgegangen, durch Schleiermacher angeregt, von Hegel und Steffens beeinflusst. Bekannt gemacht hatte er sich durch seine 1824 erschienene Kritik von Schleiermachers Glaubenslehre, welche wie Julius Müller sagt, die scharfsinnigste und eigentümlichste war, und die inneren Widersprüche am klarsten aufdeckte; ebenso durch seine Logik 1831, wie sein System der Metaphysik 1834. In ihm fand Wuttke denjenigen, welcher ihn zur Überwindung des Pantheismus in Hegel, Strauß und Schleiermacher, wie des flachen Deismus im Rationalismus nach seinen mannigfaltigen Gestalten verhalf. Besonders wichtig für W. war seine Religionsphilosophie, und der engere Verkehr im philosophischen Seminar. Durch die hier geschärften Waffen seiner dialektischen Begabung wurde W. ein gefürchteter Gegner im dogmatischen Seminar von Schulz.

Es bewärte sich für W., dass die Philosophie gründlich studirt nicht von Gott ab, sondern zu Gott und zum Christentum hinfürt. Die von der theologischen Fakultät gestellte Preisarbeit quantum faciat commonitorium Vincentii Lerinensis ad constituendam cum notionem tum doctrinam ecclesiae vere catholicae fesselte ihn so sehr, dass er sich in die Geschichte der alten Kirche und ihrer Dogmen versenkte, und eine Arbeit mit dem Motto: „die ich rief, die Geister, werd ich nun nicht los“, lieferte, welche das volle Lob der Fakultät und den Preis erhielt. Dadurch wurde er der Theologie wider näher gefürt.

Durch Strauß' Glaubenslehre errang er den Weg über den Rationalismus, durch Brnaniß über Schleiermacher; aber die Gewissheit des Glaubens gab ihm auch die Philosophie seines hochgeschätzten Lehrers nicht, sondern das unter treuem Gebet betriebene Schriftstudium, worin ihn Hahn, dem er sich auch wider genähert hatte, befestigte. In diese Zeit fallen auch die ersten Zeugnisse seines sich hindurchringenden Glaubens in seinen ersten Predigten. Welches Geistes diese waren zeigt am besten, dass ihm eine eingereichte Pfingstpredigt: „Wie wirkt in uns der Geist des Herrn?“ vom beurteilenden Konsistorialrate zu halten verboten wurde. Sein auf acht Semester ausgedehntes Studium umfasste nicht nur die theologischen und streng philosophischen Gebiete, sondern erstreckte sich auch auf die klassische Philologie und Mythologie, auf neuere Litteraturgeschichte und die Geschichte Schlesiens, wie neuere Sprachen; und seinen besonderen Neigungen zuliebe auf Naturgeschichte, Physik, Physiologie und Astronomie, letztere sogar mit den praktischen Übungen. Außerdem nahm er den regsten Anteil an den philosophischen wie theologischen Übungen in den verschiedenen Seminarien und Gesellschaften. Zweimal wurde ihm im Seminar eine Prämie für geleistete Arbeiten, wie oben erwänt, zur Geburtstagsfeier des Königs eine solche für die eingereichte und gekrönte Preisarbeit zu Teil. Im Jare 1844 legte er seine erste theologische Prüfung mit dem Prädikat gut bestanden, und bald hernach das Rektoratsexamen ab.

Im folgenden Jare 1845 rief die namentlich in Schlesien und hier wider

am meisten in Breslau hochgehende sogenannte deutsch-katholische Bewegung einen allgemeinen Enthusiasmus hervor, der sich bei den Rundreisen Ronge's besonders bemerkbar machte. Von hervorragenden Persönlichkeiten war der neuen Gemeinde in Breslau der damalige Rektor der Universität, der kath. Professor des kanonischen Rechts, Regenbrecht beigetreten. Unter seiner Einwirkung hatte man gegenüber dem Alles über den Haufen werfenden Freiheitsgelüste der großen Menge der Aufklärer ein Glaubensbekenntnis in 22 Artikeln aufgestellt. Wuttke, welcher Hauslehrer bei Regenbrecht war, und in diesem Hause die hervorragendsten Wortfürer der neuen Bewegung und ihre destruktiven Tendenzen in politischer wie kirchlicher und socialer Beziehung aus unmittelbarer Nähe kennen lernte, fülte sich getrieben, obwol er vorher wusste, in welche schiefe Stellung er kommen würde, gegen diese Artikel in einer Flugschrift: „Fragen an die allgemeine christliche Kirche vom Standpunkte der evangelischen Kirche", aufzutreten. In dieser kleinen, aber energischen und scharfen Schrift, deckte er die Widersprüche und die Konsequenzen des neuen Bekenntnisses auf. „Entweder ihr gebt die Auslegung der heil. Schrift völlig frei, dann dürft ihr keine Glaubenssätze aufstellen, denn ein jeder solcher Satz beschränkt die Auslegung, oder ihr stellt Glaubenssätze auf und dann dürft ihr die Auslegung nicht völlig freigeben". „Bei den Bedingungen der Ehe und bei den Feiertagen erkennt ihr bloß die Statsgesetze als Norm an. Wenn sich nun die allgemeine Kirche immer weiter verbreitet, so werdet ihr auch also in der Türkei getrost einen Harem halten". — „Worin soll der große Fortschritt, dessen ihr euch rühmet, liegen? Darin, dass ihr von der christlichen Lehre nur den oberflächlichsten Schaum abschöpft, und den eigentlichen Inhalt ignorirt? Wir kennen in dem ganzen Bereich der christlichen Kirche kein Bekenntnis, welches unbestimmter, inhaltsleerer, lückenhafter, unausgebildeter wäre als dieses. Der Grund dieser geistigen Entleerung ist wol kein anderer, als dass eine breite Straße gebaut werden soll für allerlei Volk, das sich nicht wol fült da, wo es mit dem Glauben und der Religion ernst genommen wird". Das Schriftchen machte in weitem Kreise Aufsehen. Der vom theol. Professor Suckow herausgegebene „Prophet" erklärte es für „verwerflich und verderblich, eine junge Gemeinde, die Hilfe brauche, in ihrer Geburt zu ersticken". Andere sagten, er spreche offen aus, was die kirchlichen Behörden fülen, aber bei dem allgemeinen Enthusiasmus, namentlich in der Bürgerschaft auszusprechen, noch nicht den Mut hatten. Die größte Freude für ihn war, dass die Schrift nicht one nachhaltigen Einfluss auf Regenbrecht selbst war, der sich bald von dieser Gemeinde und ihrer Leerheit lossagte.

Wuttke vertauschte im Herbst 1845 seine bisherige Stellung als Hauslehrer mit einer anderen in Königsberg; hier kam er in die um Rupp sich bildenden Kreise, und zur Bestätigung seines obigen scharfen Urteils fand er frivole und bornirte Freigeisterei, politische Erbauungsstunden, eine Akademie freidenkender und freiredender Frauen, und einen Fürer dessen philosophischer wie theologischer Standpunkt völlig unklar und haltlos war, der, weil er in der alten Kirche keinen Raum für seinen Unglauben fand, eine neue stiftete, in welcher nach seiner Meinung auch die Orthodoxen Raum haben müssten.

Nach Breslau zurückgekehrt bestand er die zweite theologische Prüfung mit dem Prädikat gut bestanden, und wurde alsdann von seinem Lehrer Braniß, wie auch von anderen Seiten bestimmt, sich in der philosophischen Fakultät zu habilitiren, nachdem er zu diesem Zwecke zum Doktor der Philosophie promovirt war. Dieser Fakultät gehörte er — mit Ausnahme des Jares 1849, welches er in Königsberg als Redakteur einer neu begründeten konservativen Zeitung verlebte — bis zum Jare 1854 an; er las über Logik, Psychologie, Geschichte der Philosophie. Wegen seiner dürftigen äußeren Verhältnisse war er genötigt, noch als Lehrer an einer höheren Töchterschule und später als ordinirter Generalsubstitut tätig zu sein.

In diese Zeit fällt seine erste wissenschaftliche Schrift: „Abhandlung über die Kosmogonieen der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel", eine Frucht seiner langjärigen Studien über das Heidentum und

seine religiösen Zustände, die gekrönte Lösung einer von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung des christlichen Glaubens gestellten Preisaufgabe. Sie erschien, von der Gesellschaft herausgegeben, Haag 1850. Obgleich er durch diese Arbeit wie auch durch andere Auktoritäten gut empfohlen war, gelang es ihm doch nicht für sein schon seit 1847 wesentlich vollendetes Werk: „Die Geschichte des Heidentums“ einen Verleger zu finden. Trotz seiner Mittellosigkeit beschloss er, es auf eigene Kosten drucken zu lassen. Der ziemlich günstige Ertrag des ersten Teils nebst einer Unterstützung seitens des Ministers von Raumer, setzte ihn in den Stand, schon 1853 den zweiten Band folgen zu lassen. Durch beide Arbeiten wurde an verschiedenen Stellen die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt. Die philosophische Fakultät schlug ihn zum außerordentlichen Professor vor, die theologische ernannte ihn honoris causa zum Licentiaten der Theologie; und das königliche Konsistorium, da er auf eine Pfarrstelle in Breslau seitens der städtischen Patronatsbehörde nicht zu rechnen habe, empfahl ihn aufs wärmste dem Minister sei es zu einer Stellung als Gymnasiallehrer und Direktor oder zum Professor der Theologie. 1854 ward er als außerordentlicher Professor der Theologie nach Berlin berufen, wo er neben Vorlesungen über den Römerbrief, das Johannesevangeliums, die johanneischen Briefe, besonders die systematischen Wissenschaften (Dogmatik, Ethik, Symbolik) lehrte, einmal las er auch Kirchengeschichte, öfter Dogmengeschichte; ganz besonderen Beifall fanden die Vorlesungen über das Verhältnis der neueren Philosophie zur christlichen Theologie. In der Vakanzzeit nach Nitzsch' Abgang und vor Steinmeyers Berufung versah er auch das Amt eines Universitätspredigers. Als Anerkennung für seine Leistungen in der Theologie ernannte ihn die theologische Fakultät 1860 bei der 50järigen Jubelfeier der Berliner Universität zum Doktor der Theologie.

Im folgenden Jare wurde W. als ordentlicher Professor nach Halle berufen, um neben Julius Müller die systematische Theologie zu vertreten und das dogmatische Seminar zu leiten. Seine ganze Kraft wandte er von jetzt an seiner akademischen wie litterarischen Wirksamkeit zu; da er aber auch eifrig an den Entwickelungen in Stat und Kirche Anteil nahm, so dehnte er seine Tätigkeit auch auf diese aus, indem er in politischen wie kirchlichen Versammlungen wegen seiner klaren, scharfen, nie salzlosen Vorträgen ein gern gehörter und viel gesuchter Redner war. So kam es, dass er auch als Kandidat für das preußische Abgeordnetenhaus aufgestellt und im Delitzscher Kreise gewält wurde; er gehörte zur sog. altkonservativen Partei, nahm auch regen Anteil an den Partei- wie Plenarverhandlungen, in welchen eine Rede von ihm gegen das Hazardspiel wie gegen die Lotterie als vom Stat begünstigte, aber mit der sittlichen Aufgabe des States unvereinbare Unternehmungen bemerkenswert ist — freilich bisher ein vergebliches Zeugnis. Er erkannte jedoch bald, dass diese politische Tätigkeit unvereinbar sei mit seinem akademischen Amte, und gab sie alsbald auf, er beschränkte sich mit seinem politischen Wirken auf seine Heimat wie auf schriftstellerische Arbeiten. Seiner stets lebhaften und bereiten Teilnahme an den großen kirchlichen Verhandlungen: Pastoralkonferenzen in Berlin, Gnadau, Halle, an dem Kirchentage und dem Kongress für innere Mission verdanken wir eine Reihe gediegener Vorträge über die verschiedensten Gegenstände. Ebenso war er ein eifriger Mitarbeiter an verschiedenen politischen wie insbesondere kirchlichen Zeitschriften, namentlich an der Kreuzzeitung, an der Zeitschrift für die luth. Theol. u. Kirche von Rudelbach und Guericke, an Zöckler's und Andreä's allgemeinem litterarischen Anzeiger, am meisten an Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung, auch an englischen Journalen.

Was seine akademische Tätigkeit anlangt, so waren seine Vorlesungen in Berlin sehr zalreich besucht; in Halle hatte er nur im Sommer Dogmatik zu lesen; doch wuchs auch hier allmählich die Zal der Zuhörer. Besondere Freude hatte er an den dogmatischen Übungen in seiner dogmatischen Gesellschaft zu Berlin und dann im Seminar zu Halle. Gegenstand der Besprechungen war teils die Augustana, teils Schleiermacher's Glaubenslehre, teils Abschnitte aus der theologischen Ethik. Wärend des Verlaufes der Debatten pflegte er wenig ein-

zugreifen; er wollte die Mitglieder zu möglichst freier und selbständiger Gedankenarbeit anregen. Er drang auf klare Sonderung und scharfe, deutliche Definition der Begriffe, auf jede Auffassung ging er bereitwilligst ein; wunde oder gefärliche Punkte wurden nicht mit hochklingenden Worten verdeckt. Seine Zusammenfassung am Schluſs und die Begründung der eigenen Ansicht kam stets auf die lutherische Auffassung in ihrer genuinen Tiefe und Nüchternheit hinaus. Seine scharfsinnige Dialektik und sorgfältigste, gewissenhafteste Gründlichkeit trug gerade im Seminar die reichsten Früchte. Die Teilnahme an demselben wuchs, und dadurch auch die Zal der Zuhörer in den Vorlesungen. Dort wie hier war sein Vortrag zwar nicht glänzend, aber schlicht klar, frei von unnützen Digressionen, nie one Salz, die Sache stets beim rechten Namen nennend. Im Verkehr mit den Studirenden war er freundlich, gewinnend, gern zu raten und auch zu opfern bereit. In den Prüfungen der Kandidaten der Theologie wie als Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission für die Kandidaten des höheren Schulamtes war er human, und wenn er auch seine Forderungen nicht gering stellte, so war er im Urteil gerecht und billig. Bei den Festen der Studirenden pflegte er selten zu fehlen, und wuſste durch seine Reden voll Scherz und Ernst zu fesseln.

Seine litterarischen Arbeiten haben ihn weit über die Grenzen seines engeren Berufskreises hinaus bekannt gemacht, und ihm den Namen eines gediegenen und gelehrten Forschers wie gewandten Schriftstellers erworben, dessen Arbeiten auf verschiedenen Gebieten von bleibendem Wert für die Wissenschaft und die Kirche sind.

Seine erste oben genannte Schrift: „Fragen an die allgemeine Kirche vom Standpunkt der evangelischen Kirche" war durch den Deutschkatholizismus hervorgerufen. Seine darin niedergelegten Grundsätze sind im wesentlichen bis an sein Ende von ihm vertreten worden. Er machte sie später geltend gegen die freien Gemeinden und dann gegen den Protestantenverein, welcher ja wesentlich auf denselben Grundlagen beruht, wie jene Gemeindebildungen, nur mit dem Unterschiede, daſs jene erkannten, innerhalb der bestehenden alten Kirche gewissenshalber nicht bleiben zu können, wärend dieser bei gleichen Grundsätzen noch ein Recht, nicht bloß der Gleich-, sondern der Allein-Berechtigung in der evangelischen Kirche in Anspruch nimmt. Der Vulgärrationalismus, wie er in den Deutschkatholischen und später freien Gemeinden zu Tage trat, ist nicht im Stande, Gemeinden zu bilden; die freien Gemeinden sind dahingesiecht und meist mit ihren Stiftern dahingestorben; der Protestantenverein hat deshalb sehr klüglich davon Abstand genommen aus der Kirche auszutreten, wozu manche seiner Vertreter zu neigen schienen, — weil die Negation von der Negation nicht leben kann. Wuttke setzte seinen Kampf gegen ihn fort bis an sein Ende. Hieher gehören besonders seine Abhandlungen: „Über die Verkehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung", und „Über die Lehrfreiheit der Geistlichen", beide in der Ev. Kirchen-Zeitung 1865 und 1869. Daſs er in dieser seiner Kampfesstellung heftig, namentlich von dem Fürer des Protestantenvereins, Schenkel, in dessen Zeitschrift angegriffen wurde, ließ sich erwarten; weniger, daſs es in einem Tone geschah, von welchem W. sagte, daſs er es um der Würde der Wissenschaft selbst willen, beklagen muſste, wenn eine solche Weise der Behandlung wissenschaftlicher Fragen in unserer Theologie Platz greifen sollte.

Aus seiner Verbindung theologischer und philosophischer Studien, namentlich angeregt durch seines Lehrers Braniß religions-philosophische Vorlesungen, gingen seine religionsgeschichtlichen Arbeiten hervor. Man kann die weltüberwindende Macht des Christentums nicht verstehen, wenn die zu überwindende Welt des Heidentums noch unerkannt ist. Das Heidentum ist mit seiner reichen Entwicklung nicht etwas Gleichgiltiges außerhalb des Christentums, sondern ist dessen Gegensatz und weltgeschichtliche Voraussetzung. Drei größere Arbeiten sind aus diesen Studien erwachsen. Zuerst die 1848 gearbeitete Preisschrift „Abhandlung über die Kosmogonieen der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel", Haag 1850; wenn die Darstellung auch mit Aristoteles abschließt und die pantheistischen Formen unter den Griechen bis zur edel-

sten Form im Stoizismus nur wenig oder gar nicht berücksichtigt wird, so ist die „treffliche" Behandlung des Gegenstandes die erste den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende und auch seine besondere Begabung für philosophische Untersuchung zeigende Arbeit. Sie schließt mit Aristoteles, weil in ihm die Erkenntnis der Warheit in eigener Kraft des Heidentums zu seiner höchsten Ausbildung gelangt ist. Er bleibt da stehen, womit die alttestamentliche Offenbarung beginnt: vor der Schöpfung der Welt durch den persönlichen Gott. — Sie ist ein Vorläufer des zu Breslau 1852 und 1853 in zwei starken Bänden erschienenen leider nicht vollendeten groß angelegten Werkes: „Geschichte des Heidentums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben". Der Verfasser gibt weder eine Religionsgeschichte noch eine religionsphilosophische Darstellung, sondern „eine Geschichte des Geistes in der heidnischen Menschheit, des Geistes nach allen seinen wesentlichen Offenbarungsweisen". Das religiöse Leben ist die höchste Entfaltung des Geisteslebens und mit allen übrigen Seiten desselben organisch verwachsen, ihr Lebensmittelpunkt, von dem aus sie ihre Geltung und ihr Verständnis erlangen. Von dem Grund des religiösen Lebens aus werden daher in der Darstellung des Werkes alle übrigen geistigen Lebensbetätigungen als Wissenschaft, Arbeit, Kunst, Sittlichkeit, Familie, Stat und die Geschichte überhaupt betrachtet. Die mit erstaunlichem Fleiß in wenn auch übergroßer, aber doch nicht erdrückender Fülle gesammelten Nachrichten und Tatsachen, werden nicht bloß trocken aneinander gereiht, sondern es wird dem Leser ein „lebendiges Bild des einigen, bei den verschiedenen Völkern in mannigfaltigen Farben sich brechenden Geistes der heidnischen Menschheit" vor Augen gefürt. Seinem philosophischen Standpunkte nach gehört W. nicht einer bestimmten Schule an, obschon er die Formen von der Hegel'schen Philosophie her nicht völlig abgestreift und überwunden hat. Sein philosophischer Standpunkt ist der des positiven Theismus, wie er in der Offenbarung in seiner Vollendung gegeben ist und zu welchem die Philosophie in ihrer richtigen Grundlegung notwendig hinfürt. W. geht daher auch von der christlichen Idee aus und fürt zu ihr hin. Wäre es ihm vergönnt gewesen, das Werk abzuschließen, so würde es noch mehr, als es jetzt schon der Fall ist, ein bedeutender Beitrag zur Apologie des Christentums geworden sein, wie Baumstark und Ebrard in ihren apologetischen Werken nicht umhin gekonnt haben, wenn auch nur in Kürze diesen religionsgeschichtlichen Nachweis aufzunehmen. Es ergibt sich der Beweis, dass die Ideen des Christentums nicht abgeleitete Bäche noch die notwendigen Ergebnisse des sich fortentwickelnden Geistes sind, dass vielmehr eine tiefe und weite Kluft zwischen beiden befestigt ist; das Christentum, weil nicht erwachsen aus dem Boden der natürlichen Menschheit ist vielmehr eine Gottessaat von oben in die Menschheit, die Offenbarung Gottes. Das Heidentum ist ihm aber auch weder Unkraut noch natürliches Produkt aus den physischen und geographischen Verhältnissen, so wenig als das Seelenleben Folge und Erzeugnis des Leibes ist. Entsprechend der geistigen Entwicklung des Menschen in den drei Stufen des Kindes-, Jünglings- und Mannesalters, entsprechend ferner der geschichtlichen Entwicklung des endlichen Geistes, welcher, um mit seiner Geistesarbeit zu sich selbst und zu seiner Warheit zu kommen drei Perioden durchläuft (die der Objektivität des vorwaltenden subjektiven Geistes über das objektive Dasein, und der Versönung des subjektiven und objektiven Daseins in der vernünftigen Erfassung, dass Natur und Geist nicht selbständige Urgegensätze sind, sondern als harmonisches Werk eines Schöpfers, des einen unendlichen Geistes erfasst werden), entsprechend endlich den drei Stufen der menschlichen Erkenntnis (der sinnlichen Anschauung, des Verstandes und der Vernunft) unterscheidet W. drei große Perioden der Geschichte der Menschheit: 1) der Mensch sucht das Ware, das Göttliche in dem objektiven Dasein, in der Natur, oder 2) in dem subjektiven Dasein, im einzelnen Geist, oder 3) in dem unbedingten absoluten Sein, in dem unendlichen Geiste, der sich selbst schlechthin Subjekt und Objekt und die Urquelle des natürlichen und geistigen Daseins ist. Die beiden ersten, welche beide das Göttliche einseitig beschränkt auffassen, sind die Perioden des Heidentums, die dritte die

des Christentums, welches aber nicht erst mit der Erscheinung Christi beginnt, sondern im Hebräertum den Anfang nimmt und in Christo seinen Mittelpunkt hat. — Da nun die Weisen, das Göttliche einseitig zu beschränken, sehr verschieden sein können, so ergibt sich nicht bloß eine Vielheit von Völkern und Religionen, sondern auch, daſs sie auf ihrem Entwicklungsgange wegen ihres Irrtums stehen bleiben müssen, und durch die Sünde gehemmt und verkehrt werden. Das Heidentum ist nicht die rechtmäßige und gesunde Entwicklung der Menschheit, sondern eine schuldvolle Verleugnung und Verkennung der von Gott gestellten Aufgabe; aber auch in dieser Entwickelung waltet, wenn auch unerkannt, der allwaltende Wille Gottes und fürt das Heidentum bis zu der Stufe, daſs es die Offenbarung im Christentum empfangen kann, bis dahin, wo der innere Widerspruch und die Unhaltbarkeit der Religion, als Grundlage des Gesamtlebens, auf allen Gebieten den Völkern zum Bewuſstsein gebracht ist. Da erwacht die Sehnsucht nach einer höheren Warheit, in welcher der rastlos und ziellos treibende und getriebene Menschengeist zur Selbsterkenntnis und waren Befriedigung gelangt. Die Heiden wandeln ihre eigenen Wege, aber enden auch mit der Sehnsucht im Gegensatz zu Israel, das in der Hoffnung lebt.

Die Heidenvölker sind entweder 1) die des objektiven Bewuſstseins und als solche passiv, die Naturvölker, sämtliche gefärbte Rassen, und die Hindu, oder 2) die des subjektiven Bewuſstseins und aktiv, die Geistesvölker, wie die Semiten und Indogermanen. Die der ersten Gruppe stehen entweder auf der Stufe der sinnlichen Anschauung, wie die sinnlichen Naturvölker, die Wilden, oder auf der Stufe der verständigen Auffassung des objektiven Bewuſstseins, die Chinesen, oder auf der Stufe der vernünftigen Auffassung desselben wie die Hindu. Darnach finden im ersten Teile in dem angegebenen Umfange der verschiedenartigen Betätigung des Geisteslebens ihre Behandlung die rohen Naturvölker: die Jägervölker (die süd- und nordamerikanischen Waldindianer, die Bosjesman und Californier), die Fischervölker (auf den Südseeinseln); zwischen beiden die Polarvölker, die Hirtenvölker (die afrikanischen, uralisch-finnischen, die Neger); daran reihen sich im Übergange von den wilden zu den geschichtlichen Völkern die Hunnen, Mongolen, Mexikaner, Peruaner und einige Südseeinsulaner. Im zweiten Teile kommen zur Darstellung: die gebildeten Völker der objektiven Weltanschauung: Chinesen, Japaner und Inder.

Leider ist dieses banbrechende, die große Fülle geschichtlichen Materials bewältigende Werk vom Verfasser nicht vollendet, ungeachtet die dringendsten Mahnungen an ihn ergingen. Der Grund, daſs er bei seiner so großen Arbeits- und Schaffenskraft dieses Werk nicht zum Abschluſs gebracht, liegt teils in seinem Übergange zur Theologie mit den Jare lang seine volle Kraft in Anspruch nehmenden Anforderungen in den zu arbeitenden Vorlesungen und in der litterarischen Betätigung auf diesem strengeren theologischen Gebiet, teils in der Fülle des von Jar zu Jar wachsenden Materiales sowol für die noch ausstehenden Völker, wie auch für die schon behandelten. Als der Verfasser nach Vollendung der Ethik wol die Absicht gehabt, zu dieser religionsgeschichtlichen Arbeit zurückzukehren, hätte er zuvor, da die vollendeten Bände ziemlich vergriffen waren und auch er je länger je mehr von dem Schwanken der ursprünglichen philosophischen, an Hegel anknüpfenden Geistesschematismen sich frei gemacht hatte, zuvor eine neue Bearbeitung derselben vornehmen müssen. Und dazu fehlte ihm die Zeit. Die Aufnahme des Werkes war äußerst günstig; es ist seit mehr als zehn Jaren vergriffen; ein Fortsetzer oder Bearbeiter hat sich nicht gefunden, auch wol nicht finden können, da es aus den angegebenen Gründen völlig hätte umgestaltet werden müssen, wie dies schon in der Absicht des Verfassers gelegen. Auch bei Gegnern seines Standpunktes fand es ungeteilte Anerkennung sowol wegen des Umfanges der Darstellung, als wegen der tadellosen Objektivität und der mit dem mühsamsten Fleiß gesammelten Stofffülle. Man mag über die Einteilung der Völker in aktive und passive, über die Entstehung und den Stufengang in der Entwickelung der einzelnen Formen anderer Ansicht sein (z. B. Waitz), oder den Hegelschen Schematismus tadeln (z. B. Vestmann); — diese Mängel hat der Verfasser später

selbst schon erkannt; aber Mangel an historischer Kritik und Quellenforschung, wie an anziehender und geistvoller Darstellung kann man ihm nicht vorwerfen. Männern, welchen auf diesem so schwierigen Forschungsgebiet durch eigenes Forschen ein Urteil zusteht, haben es nicht unterlassen, gerade was diese quellenmäßige Darstellung und die tiefere Geschichtsauffassung anlangt, ihre besondere Anerkennung auszusprechen. So bezeichnet es Joh. G. Müller in seinem anerkannten Werke: „Geschichte der amerikanischen Urreligionen“ (1855) als den einzigen Versuch, welcher dem gegenwärtigen Geiste deutscher Wissenschaftlichkeit entspreche. Wenn wir von des katholischen Sepp „Geschichte des Heidentums“ 1853, absehen, ebenso von den Arbeiten der Ethnologen Waitz und Gerland von dem Standpunkt der Anthropologie aus, und von v. Hartmanns Werk: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit (1882) vom pessimistischen Standpunkt der Philosophie des Unbewussten aus, so kann vom theologischen Standpunkt aus nur in Betracht kommen: Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (2. Aufl. 1883) und P. Gloatz, Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte (Bd. 1, 1883), ersteres vom pantheistischen, letzteres vom positiven Vermittlungsstandpunkte J. A. Dorners, unter wesentlich bestimmenden Einfluss von Schleiermacher für das Wesen der Religion als religiöses Abhängigkeitsgefül, als unmittelbares Gottesbewusstsein und von Schelling's philosophischen Grundprinzipien. Beide Werke wollen dazu, wie schon der Titel sagt, Religionsphilosophie resp. spekulative Theologie sein; also der Aufgabe wie auch dem theologischen Standpunkte nach wesentlich verschieden, berüren sie sich mit Wuttkes Werk nur in den religionsgeschichtlichen Abschnitten, und was die Quellenforschung anlangt, so kann nur das mit gleich großem Sammlerfleiß gearbeitete Werk von Gloatz dem Wuttke'schen zur Seite gestellt werden.

Ein verwandtes Gebiet, das Heidentum innerhalb des Christentums, insbesondere des deutschen Volkes, behandelt das 1860 im Verlag des Rauhen Hauses erschienene Werk von gleich umfassenden Studien: „Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart“. Die Anregung gab ein ihm vom Centralausschuss für innere Mission übertragenes Referat für den Kirchentag zu Hamburg 1858; durch dessen Vermittelung war ihm ein reiches Material aus den verschiedensten Gegenden Deutschlands zugeflossen; eine so umfassende Darstellung in diesem Umfange und auf solchen Quellen ruhend war noch nicht vorhanden; es füllte nicht bloß eine Lücke aus, sondern enthüllte auch ein erschreckendes Bild des deutschen Geistes- und Sittenlebens in anziehender, jedem Gebildeten verständlicher Weise. Die bald nötig gewordene zweite Auflage von 1869 brachte bei dem inzwischen noch viel reicher ihm zufließenden, oft sehr vortrefflichen Sammlungen von Volkssitten und Erscheinungen des Aberglaubens und bei den gleichfalls durch ihn angeregten selbständig erschienenen Arbeiten für einzelne Gebiete und einzelne Formen eine völlig neue Bearbeitung in umfassender und wissenschaftlicher Darstellung. Das Buch will weder eine Geschichte noch eine Erklärung der einzelnen Erscheinungen bieten, sondern nur zeigen, was und wie viel noch von Aberglauben altheidnischer Denkungsart und Lebenssitte im deutschen Volk tatsächlich lebt. Nach einer Einleitung über Begriff und Wesen des Aberglaubens schildert er ihn im ersten Teil nach seinen Voraussetzungen, Bedingungen und Mitteln: die heidnischen Grundlagen, Zeiten, Leute, Zalen, Dinge, die zaubernden Personen und Zauberhandlungen, wie die Quellen des Zauberwesens und die Schriften darüber. Im zweiten Teile verfolgt er ihn in den besonderen Erscheinungsformen und Wirkungsgebieten. Es ist ein furchtbares, mit Entsetzen den Leser erfüllendes Nachtgebiet, in das er Blicke tun lässt; jeder aufrichtige Christ nicht bloß, sondern jeder ernste sittliche Beurteiler der Zustände unseres Volkslebens muss vor der Macht zurückschrecken, welche noch im Verborgenen schleicht und durch alle Schichten der Gesellschaft, unter den Gebildeten, die es wirklich sind, wie denen, welche sich nur so nennen, wie unter den Ungebildeten herrscht. Diese Mächte lassen sich nicht ignoriren, die Kirche darf es am wenigsten, da sachlich wie erfarungsgemäß nicht Unglaube und Verstandesaufklärung, sondern allein der nüchterne und echte Glaube an den lebendigen

Gott in Christo die Macht und der Weg ist, welcher auch dieses Stück von Welt überwindet. Es verdienen deshalb die Schlussbemerkungen über das Verhalten der Kirche in Beziehung auf den Volksaberglauben eine besondere Beachtung. Der Verfasser hat das besondere Verdienst nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch der Kirche und ihren Dienern, der Schule und ihren Lehrern, wie der Obrigkeit des States und ihren Mitgliedern einen Dienst geleistet zu haben dadurch, dass er ihnen für diese Nachtseiten unserer sich so gern in ihrem Licht sonnenden Gegenwart die Augen geöffnet hat.

Inzwischen hatte der arbeitsame Verfasser sein drittes Hauptwerk vorbereitet, durch welches er sich vor dem Forum der theologischen Wissenschaft legitimirte. Es war dies sein im Jare 1861 und 1862 in zwei Bänden in erster, und 1864 und 1865 in zweiter, und nach seinem Tode in dritter Auflage 1874 erschienene „Handbuch der christlichen Sittenlehre". Fast kein Gebiet der Theologie war in der ersten Hälfte unseres Jarhunderts so wenig bearbeitet als die Ethik. Nur Schleiermacher, Rothe und Harleß sind zu nennen — allerdings Theologen ersten Ranges. Aber gerade von dem Standpunkte der beiden ersten gilt, dass er der biblisch-kirchlichen Begründung entbehrt; wogegen es der Vorzug der Arbeit von Harleß ist, dass sie streng und treu biblisch, die biblisch-ethischen Begriffe in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe aufgenommen und verwertet, wie seine Entwicklung reichlich aus den Schriften Luthers begründet hat. Aber abgesehen von der Schwerfälligkeit der Darstellung, fehlt dem Buche, wie Harleß selbst in der neuesten Auflage einräumt, jede systematische Gliederung, außerdem die ins Einzelne gehende Ausfürung und die Berücksichtigung der Geschichte. Dass diese Ethik dennoch sechs Auflagen erlebte, hat sie abgesehen von ihrem anerkannten Werte, gerade dem Mangel an anderen brauchbaren Darstellungen zu danken. Wuttke's Arbeit füllte daher eine auf diesem Gebiet längst gefülte Lücke aus, wie dies die mehrfache Auflage des Werkes am besten beweist. Seitdem ist dann allerdings kaum ein Jar vergangen, in welchem nicht eine neue Arbeit erschienen wäre. Wuttke selbst erlebte noch die Darstellungen von Palmer (1864), Culman (1864), Wendt, besonders die bedeutsame von Schmid (nach dem Tode aus den Vorlesungen 1861), die erweiterte neue Umarbeitung von Harleß 1864, wie die Moralstatistik von Alex. von Oettingen. Mit allen diesen hat er sich in der zweiten Auflage auseinandergesetzt. Seitdem erschienen dann die Socialethik von v. Oettingen, Martensen's (in 4 Auflagen), Vilmar's, v. Hofmanns und Beck's Vorlesungen, J. P. Lange's, Heppe's und Pfleiderer's Grundriß, Luthardt's Vorträge (drei Aufl.), und desselben Abriß in Zöckler's Handbuch der theologischen Wissenschaften, Frank's System der christlichen Sittenlehre. Die gleich zalreichen Arbeiten auf dem Gebiete der philosophischen wie katholischen Ethik übergehen wir hier. Allen diesen neueren Werken gegenüber wird Wuttke's Handbuch um seiner Vorzüge willen sich behaupten können. Es ist zunächst eine den strengen Anforderungen der Wissenschaft durchaus entsprechende Darstellung; dies zeigt seine geschlossene systematische Gliederung im großen wie im einzelnen, wenn auch gegen seine — an Schleiermacher (?) etwas erinnernde Hauptteilung — das Sittliche an sich one Beziehung auf die Sünde, die Verkehrung des Sittlichen in der Sünde, das sittliche Leben in seiner Erneuerung durch die Erlösung — manche Bedenken aufkommen läßt und Widerholungen unvermeidlich macht; dazu kommt die scharfe Begriffsbestimmung, und die wichtige Abgrenzung gegen die philosophische Behandlung des Gegenstandes, welche ihm die innere Organisation und bei der Entwicklung der Grundgedanken die tiefere wissenschaftliche Begründung vermittelt. Hier zeigt sich, dass W. die ihm früher noch anhaftende Hegelsche Gedankenform völlig überwunden hat, one dass er sich einem anderen philosophischen System angeschlossen hätte. Ein Glanzpunkt des ganzen Werkes ist die scharfe, klare, nüchterne und gesunde Kritik, welche er sowol in der umfangreichen „Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewusstseins überhaupt", als auch im Verlauf der Darstellung an den mancherlei Erscheinungen des Sittlichen wie den abweichenden Standpunkten und Auffassungen übt.

Als theologische Sittenlehre geht sie aus von der geschichtlichen Tatsache der in Christo geschehenen Erlösung, daſs also der natürliche Mensch nicht bloß naturgemäß unvollkommen, sondern schuldvoll in wesentlichem Gegensatze zu dem warhaft Guten steht und einer durchgreifenden geistlichen Erneuerung (Widergeburt) bedarf und in Christo aus Gottes Gnade erlangt hat. Damit tritt W. entgegen jedem philosophisch-pantheistischen Standpunkt, welcher die Sünde als etwas schlechthin notwendiges auffassen muſs, als auch jedem rationalistisch-deistischen, oder pelagianisch-katholischen, sofern nach lutherischem Bekenntnis die Gnade allein jene Widergeburt möglich und wirklich macht. Diesen kirchlich-konfessionellen Charakter beweist die Darlegung endlich in der durchgängigen Rückbeziehung aller Entwicklungen auf die heilige Schrift, sofern eine reiche Fülle sorgfältig ausgewälter Citate als Belege gegeben, als auch die biblischen Grundbegriffe und Grundlehren in ihrer Einfachheit und Tiefe verwendet hat, wobei wir nicht verkennen wollen, daſs es nicht sowol auf eine Häufung der Schriftstellen als auf eine noch eingehendere Entfaltung des biblischen Lehrgehaltes, abgesehen sein muſs. Dazu hat freilich bis jetzt die biblische Theologie noch wenig vorgearbeitet. — Endlich ist auch der hohe praktische Wert nicht gering anzuschlagen, der wesentlich begründet ist in der klaren, einfachen, fesselnden Darstellung, weder ein Haschen nach Effekt oder Originalität, noch Geistreichigkeit; ferner in der gründlichen Behandlung aller Fragen des sittlichen Lebens der Gegenwart, auf gereifter Erfarung und mit gesundem Urteil, one Umschweife sichtend, richtend und die Warheit bezeugend, so daſs das Buch ein sicherer Fürer ist auf diesem noch so vielfach unsicherem Gebiet für Studirende wie insbesondere für das praktische Amtsleben. Man hat es zwar versucht, von seiten des von ihm hier wie auch sonst bekämpften sogenannten wissenschaftlichen Standpunktes, insbesondere vom protestantenvereinlichen aus, dies Werk zu proskribiren. Man hat ihm nicht bloß seine Undankbarkeit gegen Schleiermacher und Rothe, die er viel benutzt habe, vorgeworfen, sondern es auch als Attentat auf die unveräußerlichen Errungenschaften der neueren Wissenschaft bezeichnet. Dagegen hat sich Wuttke selbst schon erklärt, daſs er einen Auktoritätsglauben in Beziehung auf die sogenannten „Herren“ der neueren Wissenschaft nicht kenne, sondern allein die Auktorität der heiligen Schrift. Und was die Errungenschaften anlangt, so ist die Wissenschaft seit Spinoza und Kant bis auf den Materialismus der Gegenwart schon über manche derselben zur Tagesordnung gegangen. Luthardts Urteil, „es sei die umfassendst angelegte Arbeit im kirchlichen Geiste“ wird zu Recht bestehen, und Hengstenbergs Wunsch, daſs er sie im Besitze jedes Pastors sehen möchte, hat sich insofern erfüllt, als schon bald nach dem Tode des Verfassers, fünf Jare nach ihrem Erscheinen die stärkere zweite Auflage vergriffen war. Die anhaltende Nachfrage bewies, daſs der Gebrauch nicht abgenommen habe. Erst im Jare 1874 entschloſs sich der jetzige Verleger dazu, durch den Unterzeichneten die dritte Auflage zu unternehmen. Sie hat am Text des bewärten Handbuchs nichts geändert, suchte aber durch eine Reihe von litterarischen und sachlichen in Anmerkungen zu jedem Bande gegebenen Nachweisungen und Ergänzungen den inzwischen hervorgetretenen wissenschaftlichen Ansprüchen und praktischen Bedürfnissen zu genügen. Und als der Verleger diese dritte Auflage 1885 von neuem, und zwar um ihre Anschaffung in weiteren Kreisen zu erleichtern, zu einem ermäßigteren Preise auszugeben sich bereit erklärte, wurde für dieselbe ein Verzeichnis der ethischen Litteratur des letzten Jarzehnts hinzugefügt.

Dies fürt schließlich auf den dogmatisch-kirchlichen Standpunkt, welchen W. vertreten. Es war derselbe, welchen wir in seiner Ethik finden, im wesentlichen derselbe, welchen er bei seinem Lehrer Hahn gefunden, und den er sich im Kampf der Union gegen die konfessionelle Separation angeeignet und dann im eignen Kampf gegen den Abfall vom kirchlichen Bekenntnis in den freien Gemeinden, später im Protestantenverein, im rationalistischen Deismus und Pantheismus, wie in der absorptiven Union sich bewart und stets bewärt erfunden hat: der Boden des lutherischen Bekenntnisses. In ihm fand er den adäquatesten Ausdruck der in der heiligen Schrift gegebenen und in der Kirche von Anfang

an bekenntnismäßig bezeugten Gottesoffenbarung in Christo. Wuttke war weder einseitig biblischer Theolog, weil er, um einen ihm eigentümlichen Grundzug seines Wesens wie seiner Ethik zu gebrauchen, die geschichtliche Entwicklung in der Kirche glaubte „schonen“ zu müssen; noch einseitig konfessioneller, weil er neben der biblischen Begründung auch der philosophischen Entwicklung ihr gutes Recht einräumte. Darum schied er sich dogmatisch nicht bloß von den verschiedenen philosophischen Systemen der Schulphilosophen, mit ihrem Naturalismus, Pantheismus und Deismus, sondern auch von denjenigen theologischen, welche mehr oder minder von der Philosophie beeinflusst, den kirchlichen Standpunkt des Bekenntnisses verlassen, also sowol die Tübinger als Schleiermacher, Schenkel wie Beyschlag und die Kenotiker der Neuzeit. Einen kurzen Abriss seines dogmatischen Systems gab er für seine Zuhörer zum Gebrauch bei seinen stets nur auf das kurze Sommersemester beschränkten Vorlesungen über die Dogmatik in den von ihm geschriebenen akademischen Programmen: doctrinae sacrae lineamenta (Halis 1852. 1853); die drei Teile entsprechen den drei Teilen seiner Ethik: der Zustand vor der Sünde, in der Sünde, in der Erlösung. — Die Hauptpunkte der Dogmatik hat er in Artikeln für die Evangelische Kirchenzeitung weiter ausgefürt. Die bedeutendsten sind: Die dogmatischen Arbeiten der Gegenwart (bes. Philippi und Thomasius) 1860; über die Gestaltung des Rationalismus in der neuesten Zeit (1861); zur Geschichte des Rationalismus (1861); die Stellung der Philosophie zum christlichen Glauben (1856); die Lehrfreiheit der Geistlichen und die Bedeutung des Wunders für den Glauben (1868); das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Maria (1866); die Menschwerdung des Sones Gottes (1869); die Geltung Christi in der Theologie Schleiermachers, 4 Art. 1865, später auch besonders abgedruckt (Berlin und dann Leipzig 1868); gegen Beyschlags Christologie (1864), die Vergötterung des sündlichen Menschen (1866); über Wort und Sakrament (1862) und das denselben Gegenstand behandelnde akademische Programm im gleichen Jare; endlich über die letzten Dinge (1869).

In seinen zalreichen in christlichen Vereinen für äußere und innere Mission, auf den Kirchentagen, bei den Postoralkonferenzen gehaltenen Vorträgen hat er meist brennende Tagesfragen in Stat und Kirche behandelt. Wir nennen hier seine Vorträge über China (1855), das religiöse Leben der Indier (1856), die geschichtliche Bedeutung des Klosterwesens (1857). Wie hat der Christ seine Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Stat auszufüllen? (1863), die Verkehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung (1865); die Aufgabe der evangelischen Kirche bei der Neugestaltung unseres Vaterlandes (1867); über die sittliche Bedeutung des Krieges (1867); über die Todesstrafe (1869). — Seine Mitarbeit an inländischen und ausländischen theologischen Zeitschriften ist schon erwänt.

In der Wissenschaft wie im kirchlichen und politischen Leben war ihm nichts so zuwider als Liberalismus, Verschwommenheit und Unklarheit, Phrasentum, Schwimmen mit dem großen Strom der Zeit. Darum hat er auch die ihm, und zwar nicht bloß von den Männern des Protestantenvereins, auch sogar nach seinem Tode noch angetane Verunglimpfung in dem Bewusstsein des Apostelwortes getragen: „Halte was du hast“, und dass es schwerer sei, Treue zu üben und festzuhalten, als sich denen anzuschließen, welche um den Schein und die Ehre der Wissenschaftlichkeit vor der Welt und nach ihrem Maßstab zu retten, meinen, dass auch die Theologie irgendwie mit einem Tropfen rationalistischen oder pantheistischen Liberalismus oder einer Abweichung vom Bekenntnis der Kirche gesalbt sein müsse.

Seine kirchliche Stellung zur Union kam bei seiner Berufung nach Halle sehr in Frage. Er hat über diese für die evangelische Kirche insbesondere in Preußen namentlich bei der kirchlichen Neugestaltung durch die Synoden wie in Bezug auf die unter Preußens Regiment getretenen neuen lutherischen Landesteile in einem besonderen Vortrag „über die Aufgabe der evangelischen Kirche bei der Neugestaltung unseres Vaterlandes“ den Rechts-

bestand so klar und bestimmt dargelegt, dass derselbe noch heut die eingehendste Beachtung und Würdigung verdient, wie denn auch die weitere Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse den von ihm gegebenen Richtpunkten in vielen Beziehungen entsprochen hat. Er stellt sich auf den durch die königliche Kabinetsordre von 1852 festgestellten Unionsstandpunkt, wonach die Union nicht ein Aufgeben des bestehenden Bekenntnisses ist, und wonach in rein konfessionellen Dingen eine itio in partes bei den Mitgliedern der obersten kirchlichen Behörde stattfinden soll, so dass eine Entscheidung in dieser Hinsicht nicht von der Majorität der Gesamtheit, sondern durch die Mitglieder der betreffenden Konfession stattfindet. Darin erblickte er eine Anknüpfung für die Stellung der Kirche in den neuen Provinzen unter einem einheitlichen Kirchenregiment. „Wenn diese itio gesetzlich geordnet wird, und nicht dem Belieben überlassen, so wird dadurch weder die Einheit des Kirchenregimentes aufgehoben, noch das Recht der besonderen Konfession gefärdet. Aufgehoben wäre die Union nur dann, wenn das Kirchenregiment ein in allen Beziehungen getrenntes wäre, und kein gemeinschaftliches Organ auch für innere, rein geistliche Dinge hätte; beeinträchtigt wäre die Konfession nur dann, wenn das Kirchenregiment ein unterschiedslos unirtes wäre, d. h. alle kirchenregimentlichen Fragen von einer einzigen one Rücksicht auf das Bekenntnis zusammengesetzten und handelnden Behörde behandelt und entschieden wäre". „Man würde dadurch der Union Freunde gewinnen, auch da, wo sie jetzt nur Feinde hat, man würde sie nicht schwächen, sondern stärken".

Wuttke war ein ebenso wissenschaftlicher Vertreter als unerschrockener und anerkannter Vorkämpfer für das gute Recht des lutherischen Bekenntnisses der evangelischen Kirche, des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der Union. Er hat nicht den Ruhm eines großen, aber eines wissenschaftlichen und bekenntnistreuen Theologen erstrebt. Die Tatsachen der Geschichte, die Tatsachen der Offenbarung, das Bekenntnis der Kirche, die Person des Nächsten hat der christliche Geist in allen Stücken zu respektiren. Das ist eine sittliche Tat; insbesondere diejenige Seite des sittlichen Tuns, welche W. in seiner Ethik in besonderer Weise als das sittliche S c h o n e n bezeichnet und eingefürt hat, im Unterschiede vom sittlichen Aneignen und Bilden. „Es ist dies Schonen eine Selbstbeschränkung der persönlichen Tätigkeit um des Rechts des Gegenstandes willen, je höher die Vollkommenheit eines Gegenstandes, um so höher ist auch sein Recht an sittlicher Schonung. Gott selbst kann zwar nicht Gegenstand des sittlichen Schonens im eigentlichen Sinne sein, wol aber ist er es in seinen zeitlichen Offenbarungsformen und in allem, was auf ihn hinweist". Natürlich kann das Widergöttliche, das Irrige nicht Gegenstand des Schonens sein; hier hat die Kritik, ja auch die Bekämpfung und Beseitigung ihr notwendiges, ja unerbittliches Recht um der Warheit und des Göttlichen willen, selbst gegen die Nächststehenden; aber stets nur eine Polemik gegen die Sache, in wissenschaftlichem Ernst, one leidenschaftliche Gehässigkeit; es ruht das Schonen auf der Liebe zum Gegenstande und schließt bewusste Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung ein.

Sein schlichter, einfacher, gerader und biederer Sinn, gepart mit der pietätsvollen Schonung gegen alle berechtigten Verhältnisse war ein schönes Erbteil aus seinem Elternhause, das er sich bis ans Ende bewart hat; für sich anspruchslos, sparsam, bescheiden und zurücktretend, war er mutig im Kampf und woltätig im Stillen und für Zwecke des Reiches Gottes in großartiger aufopfernder Weise.

Nur neun Jare waren ihm beschieden in Halle zu wirken, im besten Mannesalter mitten in der Arbeit, raffte ihn ein Gelenkrheumatismus nach kurzem, aber schwerem Krankenlager in der Charwoche des Jares 1870 am 12. April dahin.

Dem vorstehend dargebotenen Lebensabriss und der gegebenen Charakteristik liegen teils Aufzeichnungen von dem Verfasser aus seiner Breslauer Zeit, teils die vom Unterzeichneten, einem Kollegen und Freunde Wuttke's gegebene Darstellung des inneren Entwickelungsganges in der Evang. Kirchenzeitung von 1870

S. 708 ff., der Nekrolog in Zöcklers litterarischem Anzeiger wie die Lebensskizze in der von ihm besorgten dritten Auflage Bd. I, S. III ff. zu Grunde.
L. Schulze.

Wyttenbach, Thomas, der Zeit nach der Erste unter den schweizerischen Reformatoren, für die Kirchengeschichte besonders wichtig durch seinen bestimmenden Einfluss auf Zwingli, wurde geboren 1472 aus einem alten Geschlechte zu Biel. Von seiner früheren Jugend wissen wir nichts. Wir begegnen ihm erst wider am 16. Dezember 1496 bei seiner Immatrikulation zu Tübingen. Dort hat er wärend einer längeren Reihe von Jaren gründliche scholastische und humanistische Studien gemacht und von Anfang an unter seinen Mitschülern, von welchen er nur „der Schweizer" genannt wurde, unbestritten als ingeniosissimus gegolten. Seine hauptsächlichsten Lehrer waren Gabriel Biel, Konrad Summenhart und der gelehrte Franziskanerguardian Paul Scriptoris. Von G. Biel, dem sog. letzten Scholastiker wurde er in die, wie er später sagte, „läppischen Sophistrien der Scholastik" eingeweiht, von dem Polyhistor Scriptoris empfing er Anregung zu allseitiger wissenschaftlicher Betätigung, von Summenhart zu biblischen Studien. Nachdem er 1500 in Tübingen magistrirt, begann er nach damaliger Sitte die akademische Lehrtätigkeit in der Artistenfakultät, erstieg aber noch in Tübingen die erste Stufe des eigentlichen theologischen Lehramtes, den Grad eines baccalaureus biblicus. Als solcher wurde er am 26. November 1505 in Basel zum ersten Buch der Sentenzen zugelassen. Ob der Grund seiner Übersiedlung nach Basel eine Berufung irgend welcher Art gewesen ist, wissen wir nicht.

In Basel traf er einen seiner Tübinger Studiengenossen, den Linguisten Konrad Pellikan und setzte mit demselben seine gelehrten Studien fort. Als Universitätslehrer aber entfaltete Wyttenbach sofort eine Aufsehen erregende Wirksamkeit. Die gelehrtesten Professoren der Hochschule besuchten seine Vorlesungen, anerkannten ihn als ihren Lehrer und bezeichneten ihn wegen seines allseitigen Wissens als einen waren „Vogel Phönix". Zwingli und Leo Jud, die sich gerade damals in Basel zur Erwerbung der Magisterwürde vorbereiteten, ließen sich beide von dem neuangekommenen Lehrer in der mittelalterlichen Scholastik unterrichten. Daneben aber empfingen sie nach ihrem widerholten ausdrücklichen Zeugnisse von Wyttenbach die ersten Anregungen, statt der Kunst gelehrter Spitzfindigkeiten das Studium der heil. Schrift zu ihrer Lebensaufgabe zu machen. Von ihm vernahmen sie auch zum erstenmale den Satz, dass kein noch so teuer erkaufter Ablass der Kirche, sondern nur der Glaube an den Tod Christi die Gewissheit der Sündenvergebung und des ewigen Lebens verschaffen könne, sowie die merkwürdige Prophezeiung, es sei für die Kirche eine Zeit vollständiger Erneuerung im Anbruch. Und so gewaltig war das prophetische Zeugnis Wyttenbachs, dass Leo Jud, der sich der Heilkunde hatte widmen wollen, die Apotheke, in welcher er arbeitete, ungesäumt verließ und sich dem Studium der Theologie zuwandte. Zwingli seinerseits hat es immer wider bezeugt, dass er Thomas Wyttenbach, „dem frommen und gelehrten Mann", seinem „geliebten treuen Lehrer" den ersten Anstoß zum Schriftstudium und die Befreiung von dem Banne der kirchlichen Schlüsselgewalt zu verdanken habe, ein Zeugnis, auf welches ein um so größerer Wert gelegt werden muss, je entschiedener sonst Zwingli seine völlige Unabhängigkeit von menschlichen Einflüssen geltend gemacht hat. Zwingli blieb denn auch bis zu Wyttenbachs Tode mit demselben in Verbindung. Er holte 1523 bei ihm ein Gutachten über die Abendmalsfrage ein, und suchte ihn, freilich umsonst, zu schriftstellerischer Äußerung zu bestimmen. Wyttenbach hatte inzwischen auch die akademische Tätigkeit aufgegeben und sich, vielleicht durch ökonomische Bedrängnis veranlasst, dem eigentlichen Kirchendienste gewidmet. Zwar erwarb er im Herbst 1510 zu Basel den Grad eines baccalaureus formatus, und fünf Jare später den eines Doktors der Theologie. Doch hat er one Zweifel schon von 1508 an nicht mehr eigentlich docirt, sondern meist in seiner Vaterstadt gelebt. Im November 1507 war er zum Leutpriester an der Stadtkirche in Biel ernannt worden.

Über die ersten Jare seines Wirkens in Biel ist weiter nichts bekannt, als dass er auf der einen Seite von seiner Obrigkeit zu Unterhandlungen mit dem päpstlichen Stul, betreffend Zulassung von Milchspeisen in den Fasten und Ablass für die Bürgerschaft von Biel, gebraucht wurde, wobei er häufig in Bern war, anderseits seine Stellung als „Kilchherr" von Biel gegenüber dem Abte des am oberen Ende des Bielersee's gelegenen Klosters St. Johann, welcher ihn bloß zu seinem „vicarius perpetuus" machen und als warer Inhaber der Pfründe einen Teil des Einkommens zurückbehalten wollte, mit Beharrlichkeit verfocht, mitunter aber auch gegen den Rat für das Gut der Stadtkirche auftrat.

Im Sommer 1515 wurde er, und zwar ausdrücklich unter dem Titel „sacrae theologiae doctor", vom Rate zu Bern als Chorherr und Custos am St. Vincenzenstift erwält und dem Bischof von Lausanne präsentirt. So war nun Wyttenbach beides, Leutpriester zu Biel und Chorherr, Custos und dazu auch Leutpriester zu Bern. Es hat zwar diese Anhäufung geistlicher Ämter für die damalige Zeit nichts Auffallendes, wol aber für einen Mann, wie Wyttenbach, der sonst die Anmaßungen der Geistlichkeit, die Irrtümer in der Kirchenlehre und die Missbräuche der kirchlichen Praxis so scharf bekämpfte. Seine fortwärenden sehr drückenden Vermögensverhältnisse geben uns vielleicht den Schlüssel zu diesem Rätsel. Wärend seines Aufenthaltes als Chorherr zu Bern ließ er die Stadtkirche in Biel durch Kapläne versehen. Zuweilen war er jedoch auch wider selbst in Biel; doch wärte diese Doppelstellung nicht lange. Sie war für Biel und Bern kaum erträglich; auch mochte sie ihm wol selbst aufs Gewissen fallen. Er legte wenigstens schon 1519 die Stelle eines Custos nieder, 1520 auch die Chorherrenwürde und zog wider gänzlich nach Biel.

Hier setzte er sein Predigen gegen Ablass und Messe und seinen Kampf für die Rechte der Stadtkirche gegen die Ansprüche des Abtes von St. Johann fort, nicht one den Rat mitunter derb an seine Pflicht zu mahnen, diese Rechte ernstlicher zu wahren.

Bald begann nun Wyttenbach in seinen Predigten auch gegen den Cölibat der Priester aufzutreten, wodurch in der Gemeinde eine nicht geringe Aufregung entstand. Diese vermehrte sich, als er im Jare 1524 seinen öffentlich verkündeten Grundsätzen gemäß zur Ehe schritt und sieben andere Priester teils in, teils um Biel seinem Beispiele folgten. Räte und Bürger waren in Beurteilung dieses Schrittes geteilt. Von der dem verheirateten Leutpriester feindseligen Partei wurde teils bei den gerade damals in Zug versammelten Gesandten der zehn Orte um Beistand zur Unterdrückung der einreißenden Ketzerei nachgesucht, teils Bern noch besonders um Mitteilung seiner, insonderheit gegen die verehelichten Priester gerichteten Maßnahmen angegangen. Von Zug kam eine scharfe Mahnung, „den Pfaffen söliches nit zuzulassen und ihnen ihre Pfründen zu nehmen". Bern sandte seine zwei Mandate desselben Jares, one jedoch den Bielern weiter einen Rat zu erteilen.

Der Rat zu Biel brachte die Sache vor die Gemeinde, und diese nahm durch Stimmenmehrheit dem Doktor Thomas und den anderen verehelichten Priestern ihre Pfründen, obschon jener dem Rate ein Rechtsanerbieten eingereicht und von der Kanzel verlesen hatte, in welchem die Rechtmäßigkeit der Priesterehe kräftig und würdig dargestellt war*). Seine Verwandten und er selbst suchten den

*) Wir teilen als eine Probe seines Stils folgende Punkte daraus mit: Er sagt im Eingang mit Berufung auf Ezech. 3, 17. 18 und Jesaj. 58, 1: „Mit diesen Worten Gottes wird ich gezwungen und gedrungen in obschwebendem Handel als euer Aufseher und Seelsorger, euch zu mahnen und zu warnen, nicht von wegen meines Verlusts (wenn ihr wollt lassen die andern meine Mitbrüder ledig, weil ich's gepredigt hab; — mit den Gnaden Gottes bin ich bereit mein Pfrund zu lassen — doch unverschuldet und wider alles Rechterbieten vor euch) sondern um der christlichen Wahrheit willen, vor Verdunklung des Wortes Gottes und unseres Herrn Jesu Christi, euch zu warnen und um fürzuschlachen Gefährlichkeit gegen Gott und sein heilig Wort, Nachtheil und Verdammniß der Conscienzen, so in diesem Handel wider Gott und sein heilig Wort handeln werdind, wie hernach folget: „1) Ist der christlich Glaub recht,

Beschluſs der Gemeinde rückgängig zu machen; es blieb aber bei seiner Entsetzung, und der Rat, durch die in Bern versammelten eidgenössischen Gesandten in seinen Maßnahmen bestärkt, sah sich nach einem anderen Leutpriester um, wozu auch der Bischof von Basel ernstlich mahnte und die Hand bot. Wyttenbach, dem nun die Kanzel zu betreten verwehrt war, predigte nichtsdestoweniger im sogenannten Kloster, auf den Zünften und sogar auf öffentlichen Plätzen. Er ging auch zu seinen Widersachern in die Häuser und besprach sich mit ihnen über die streitigen Lehrgegenstände, legte ihnen das apostolische Glaubensbekenntnis aus und gewann auf diese Weise Manche für die Warheit. Seine äußere Lage wurde aber durch seine Amtsentsetzung eine sehr ärmliche. Er beklagt sich bei dem Rate: „Nachdem er 18 Jare der Stadt gedient, müsse er im Alter am Bettelstabe gehen". Der Rat möchte sich „an der Strafe seiner Entsetzung und nachfolgenden Beschmechung" — genügen lassen, besonders da er nichts weder wider Gottes, noch der Eidgenossen, noch seiner Obrigkeit Gebot (welches damals noch nicht erlassen war) getan, sondern nach dem hellen Worte Gottes nur „wider das tüflisch Verbot der Päpste" gehandelt habe. Seine Lage veränderte sich aber nicht, obschon die Stimmung in der Bürgerschaft sich eher zu seinen Gunsten wandte und im Frühling 1525 von derselben folgende Beschlüsse gefaſst und dem Rate vorgelegt wurden: 1) daſs Gottes Wort unverhindert lauter und rein gepredigt werden solle; 2) daſs ein Kilchherr mit Mehr erwälet und „wenn er sich nicht christlich halte oder lehre", auch entsetzt werden könne; 3) „daſs uns der Doktor das Gotteswort in der oberen Kilchen verkünde, am Sonntag und an den Fyrtagen nach dem Mal, und davon habe syn ziemliche Narung es sy uff der Pfründen oder sunst". —

Der Rat wuſste aber in der darauf folgenden Gemeindeversammlung dem Antrage zur Widereinsetzung und Widerbesoldung Wyttenbach's auszuweichen und versuchte, als der zu Wyttenbach haltende Teil der Bürger dennoch auf seinem Begehren beharrte, ein letztes Mittel, indem er sich heimlich an die in Luzern versammelten Boten der neun Orte wandte und um Manung an den Bischof von Basel zu kräftigerem Einschreiten gegen Wyttenbach und seinen Anhang bat. Dies geschah. Der Bischof schrieb darauf hin den 11. November 1525 nach Biel, aber one Erfolg. Die zu Wyttenbach haltenden Bürger verantworteten sich unerschrocken durch eigene Abgeordnete bei den Städten Bern und Freiburg und bei der Tag-

---

ist das Wort Gottes alten und neuen Testamentes war, darauf des Christen Glaub gegründet ist, so mag ein Priester und sonderlich ein Pfarrer, der sich empfindt, wie die Schrift meldet, sich recht christlich und göttlich verehelichen". — „2) Ist Gott über alle Kreaturen, ist sein Wort von den Kreaturen nicht zu verurteilen, so mag sich ein Priester und sonderlich ein Pfarrer, on aller Väter und gehaltenen Concilien, oder die auch noch möchten gehalten werden, so er das heilig Wort doch heiter vor ihm hat gebrauchen, darnach leben verehelichen oder in andern Weg darnach leben". — „3) Mag kein Kreatur das unrecht machen, was Gott für gut und recht haltet, oder das verbieten und wehren, was Gott gebietet und heißet, oder das notwendig machen, was Gott frei lasset, — so mag kein Kreatur Papst, Bischoff oder Concilium, König oder Kaiser erkennen, daß der Priester Ehe nicht recht sei, und sich Gewalt nehmen die Ehe zu verbieten one Gottes Zorn, antichristlicher Weis und ganz und gar unkräftig". — „4) Mag man mit Recht niemand strafen, denn der so gesündiget hat, und man die schirmen soll, die nach göttlichem Willen leben, so mag niemand die Priester, die sich verehelichen, mit Gott, Recht und Ehren ihrer Güter noch ihrer Pfründen entsetzen und berauben".

Sehr schön und energisch lautet auch der letzte Artikel:

„7) Wider Gott setzen und ordnen, zwingen und dringen, Gottes Gsatz unterdrucken, das Übel frei lassen, das alles gehört keiner christlichen Obrigkeit zu, sondern denen, die Gott nicht erkennen noch er sie und des Antichrists Gewalt han und Tyrannen und Todtschläger der Seelen sind".

„Darum wollend euch, lieben Herren, wohl fürsehen und die Sach nit sparen bis an das Todbett, so der Herr schreien wird: gib Rechnung von deiner Schaffnerei; (ich) meine, ja der wird seine Burde tragen müssen; da weder der Heißer dem Folger noch der Folger dem Heißer vorstehen mag" u. s. w. —

satzung in Luzern. Von dieser kam aber nach Biel ein höchst ungnädiger, fast drohender „Abschied“, in welchem die Stadt aufgefordert wurde, sofort die „schändlichen, ehrlosen, ketzerischen, lutherischen und zwinglischen Pfaffen“ wegzutreiben. Die Bürgerschaft ließ sich jedoch nicht einschüchtern, nahm Wyttenbach gegen solche Scheltungen in Schutz und verlangte noch einmal, um die jeder reformatorischen Maßregel feindseligen Räte zu entfernen, Ausdehnung des Walrechtes und Versammlung einer neuen Gemeinde. Die Räte riefen den Bischof und Bern um Vermittelung an, welche auch stattfand und, wenn auch nicht alle, doch die Mehrheit der Gemeinde befriedigte.

Von Wyttenbach und seiner Widereinsetzung war in dieser Vermittelung nicht die Rede, ebensowenig von der ungehinderten lauteren Predigt des Evangeliums. Jener und diese wurden von den Bürgern wie von den Vermittlern preisgegeben. Ja, als Wyttenbach im Juni des Jares 1526 dem Rat in edler männlicher Sprache anbot, die Stadt Biel, obschon er von der Pfrund verstoßen sei, auf der Disputation zu Baden zu vertreten, wurde er schnöde abgewiesen.

Das Einzige, womit seine Vaterstadt den von Haus aus mittellosen und durch seine, wie er sagt, „wider Gott, Ehre und Recht“ über ihn verhängte Amtsentsetzung in große Dürftigkeit geratenen Mann lonte, war, daſs sie ihm, und auch das erst nach langen Unterhandlungen, als Entschädigung für die in dem Rechtsstreit mit dem Abt von St. Johann aufgewandten Kosten, ein lebenslängliches Gnadengehalt von zwölf Gulden järlich versprach, mit dem Beifügen, wenn er vor 12 Jaren sterbe, solle es seinen Hinterlassenen (die übrigens unbekannt sind) bis an's Ende der zwölf Jare bezalt werden.

Doch Wyttenbach konnte, von Gram und Sorgen gebeugt, dieses nicht mehr genießen. Er starb, erst 54 Jare alt, schon im Laufe des Jares 1526, ehe das von ihm begonnene Werk der Reformation seiner Vaterstadt durchgefürt war. Erst im J. 1528, nach der Disputation zu Bern, an welcher Jakob Würben, Wyttenbachs Nachfolger, im Auftrage der Stadt Biel teilgenommen hatte, ward die Reformation Biels, für welche Wyttenbach so viele und schwere Opfer gebracht, vollendet.

Thomas Wyttenbach hinterließ keine Schriften, aus denen wir den Mann von seiner wissenschaftlichen Seite erkennen könnten. Es ist von ihm nichts als eine kleine Zal Briefe auf uns gekommen, die sich meistens im Stadtarchiv zu Biel befinden, aber diese zeichnen uns hinreichend den überzeugungstreuen, unerschrockenen, bis zur Derbheit aufrichtigen Kämpfer für Warheit und Recht. Wenn wir ihn wärend vieler Jare fortwärend im Streite mit dem Abte zu St. Johann über dessen Ansprüche an die Kirche zu Biel sehen, so dürfen wir deswegen ihn nicht für einen händelsüchtigen Rabulisten halten. Er kämpfte, vom Rate schlecht oder gar nicht unterstützt, für die Rechte seiner Stellung gegen mönchische Anmaßung. Es galt ihm dabei noch ein höheres Gut zu erringen, das weder dem Rate noch der Gemeinde selbst zum Bewuſstsein gekommen war, nämlich das Recht der christlichen Gemeinde gegen hierarchische Übergriffe und in den letzten Jaren auch die ungehinderte Predigt des Evangeliums. Daſs er in diesem Kampfe für seine Person unterlegen ist, teilt er mit vielen anderen Streitern für Warheit und Recht.

Litteratur: Roth, Urkunden der Universität Tübingen; B. Riggenbach, Das Chronikon des Konrad Pellikan; Vischer, Geschichte der Universität Basel; Die Werke und Biographieen Zwinglis und Leo Juds; R. Stähelin, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk; Usteri, Ulrich Zwingli (Festschrift) und Initia Zwinglii (wozu zu vergleichen Konservat. Monatsschrift 1884); A. Baur, Zwingli's Theologie I; Spörri, Zwinglistudien; B. Riggenbach, Zwingli's Beziehungen zu Basel (Festrede); Kuhn, Die Reformatoren Berns; Nippold, Berner Beiträge; Blösch, Geschichte der Stadt Biel; ferner: Das Stadtarchiv von Biel und das Stadtarchiv in Bern.

(Friedrich Albert Haller †) Bernhard Riggenbach.

X.

Xenajas, s. Philoxenus Bd. XI, S. 653.

Ximenes (Franzisco Ximenes de Cisneros). Das Ende des 15. Jarhunderts und der Anfang des 16. sind für Spanien eine entscheidende Zeit. Die verschiedenen kleinen Königreiche sind vereinigt. Die Mauren werden vollends besiegt oder teilweise vertrieben, Amerika wird entdeckt, die monarchische Gewalt ist in kräftigem Aufschwung begriffen. Die katholische Kirche, von jeher mit der spanischen Nationalität durch die engsten Bande verknüpft, ist bei allen jenen Ereignissen auf das stärkste beteiligt und zieht aus allen ungeheure Vorteile. In diese Zeit fällt des Ximenes Leben und Wirksamkeit. Er hat in die Geschichte seiner Zeit mächtig eingegriffen; er hat das neue Spanien, das sich durch kirchlichen und politischen Absolutismus kennzeichnet, schaffen helfen, wobei nicht zu verkennen ist, dass er im einzelnen viel Gutes geleistet, Gerechtigkeit gehandhabt, einen höchst ehrenvollen Charakter entfaltet und nicht das seine, sondern des Landes Wol gesucht hat — nach seiner Einsicht. Wenn sein deutscher Biograph in der Vorrede zur ersten Auflage des vielgelesenen Buches seine Schilderung bezeichnet als „das Bild eines Bischofs, der gerade durch die größte Ausdehnung seiner Gewalt ein Segen wie für die Kirche, so für Stat und Wissenschaft geworden ist“ — so können wir dem im Hinblick auf die damaligen Verhältnisse im allgemeinen und die Spaniens im besonderen beipflichten, aber wir werden in Rücksicht auf die gegenwärtige Lage der Dinge unsere Reserve viel entschiedener als Hefele selber zum Ausdruck bringen müssen.

Ximenes entstammte, nicht, wie spätere Bewunderer behaupteten, dem berühmten alten Grafengeschlechte der Cisneros, sondern er war von zwar adelicher, aber doch niederer Herkunft und verdankte den Bestimmungsnamen nur dem Namen der Stadt, worin seine Familie ursprünglich wonte. Sein Vater war königlicher Einnehmer der zum Kriege gegen die Mauren bewilligten Zehnten. Gonzales, der älteste, 1436 geborene Son — später im Kloster Franzisco genannt —, ist derjenige gewesen, welcher das Geschlecht berühmt gemacht hat. Von seinen Eltern frühe für die Kirche bestimmt, lernte er zuerst in Alcala die alten Sprachen, bezog im 14. Lebensjare die Hochschule in Salamanca und wurde daselbst nach sechs Jaren Baccalaureus beider Rechte. Um seiner Armut abzuhelfen suchte er auf Anraten des Vaters sein Glück in Rom, wo er sechs Jare hindurch sich mit Rechtssachen abgab. Der Tod des Vaters gab das Zeichen zu seiner Rückkehr. Einen damals eingerissenen Missbrauch, den erst das Trienter Konzil beseitigt hat, benützend, verschaffte er sich sogenannte literae expectativae, wodurch der Papst ihm die erste im Erzbistum Toledo vakant werdende Pfründe zusicherte. Bei dieser Gelegenheit zeigte Ximenes zum erstenmale öffentlich die ihm einwonende Hartnäckigkeit des Charakters. Der Erzbischof Carillo, unzufrieden mit der one sein Vorwissen erfolgten Überweisung und überdies durch ein schon einem Andern gegebenes Versprechen gebunden, drang in Ximenes, dass er auf die Pfründe verzichte, und da mit Zureden nichts auszurichten war, ließ er ihn einsperren und gab ihn erst nach sechsjäriger Gefangenschaft wider frei. Aber Ximenes beugte sich nicht und erreichte 1480, dass ihm jene Pfründe, dann aber eine Kaplanei überwiesen wurde, welche nicht unter die Botmäßigkeit des Erzbischofs fiel. In der so gewonnenen Stellung trieb er mit regem Eifer Theologie und beschäftigte sich außerdem mit dem Hebräischen und Chaldäischen, was ihm später bei der Herausgabe der Polyglotte sehr zu statten kam. Bereits hatte er außerdem einen solchen Ruf der Gewandtheit in der Verwaltung kirchlicher Geschäfte, dass ihn Mendoza, der damalige Bischof von Siguenza, zu seinem Vikar ernannte, in welcher Stellung sich Ximenes glänzend bewärte. Der Graf von Cifuentes, den die Mauren gefangen genommen hatten, übertrug ihm wärend seiner Gefangenschaft die Verwaltung seiner weitläufigen Güter. Des Ximenes Glück schien gemacht, eine glänzende Laufbahn ihm eröffnet. Da fasste er plötzlich einen

außerordentlichen Entschluſs. Auf alle seine bereits sehr bedeutende Einkünfte verzichtend, trat er trotz der Gegenvorstellungen seiner Freunde, als Novize bei den Franziskanern und zwar in das Kloster derer von der strengen Observanz zu Toledo ein. Als Novize übertrieb er noch die an sich schon äußerst harte Regel. Nachdem er im Kloster zu Talaverra die Gelübde abgelegt, kehrte er nach Toledo zurück und machte bald gewaltiges Aufsehen als Prediger und als Beichtiger. Jeder drängte sich zu dem Beichtstule des Mannes, der das angenehmste Leben und die schönsten Lebensaussichten mit dem Gewande des hl. Franz vertauscht hatte. Da setzte er aufs neue die Welt in Erstaunen durch einen heroischen Entschluſs. Er verließ Toledo und die glänzende Wirksamkeit, die er sich daselbst geschaffen, um sich in die Einsiedelei der Madonna von Castannar zu vergraben. Hier baute er sich mit eigenen Händen eine kleine Hütte, und verblieb darin drei volle Jare in Betrachtung und Gebet versunken, das strenge Leben der alten Anachoreten der thebaischen Wüste fürend. Mitten im Glanze seiner späteren Laufban erinnerte er sich mit besonderer Genugtuung dieses Einsiedlerlebens. Bald muſste er auf Geheiß der Oberen — da die Franziskaner öfter den Ort wechseln — seine Einsiedelei verlassen und ein Kloster in Salpeda beziehen, in dem er nach kurzer Zeit Guardian wurde; als solcher ging er seinen Untergebenen in Erfüllung der Ordenspflichten voran und ließ sich soweit herab, die geringsten Dienste zu versehen und öfter die Verrichtungen, die den Brüdern aufgetragen waren, zu übernehmen, so daſs sie nun um so eifriger denselben oblagen. Usque adeo verum est, setzt Gomez S. 6 hinzu, vim acrem imperandi esse, si ductor ipse praecedat.

Im Jare 1492 — dem der Entdeckung Amerikas — trat für Ximenes eine neue Wendung seines Lebens ein, die für den späteren Lauf desselben entscheidend wurde. Es war nämlich die Stelle eines Beichtvaters der Königin erledigt — eine äußerst wichtige Stelle, indem die fromme Isabella auch in Angelegenheiten, die den Stat und die Kirche betrafen, den Rat ihres Beichtvaters einzuholen pflegte. Mendoza, der unterdessen Kardinal und Erzbischof von Toledo geworden und als solcher mit der Wal des Nachfolgers in genanntem Amte betraut war, dachte sogleich an Ximenes. Auf seine Empfehlung hin erhielt dieser das Amt, stellte aber die Bedingung, daſs ihm erlaubt würde, die Pflichten des Ordens zu beobachten und im Kloster zu verbleiben, so oft nicht dienstliche Verrichtungen sein Erscheinen am Hofe forderten. Der Ruf seiner Heiligkeit bewirkte, daſs er bereits zwei Jare hernach zum Provinzial des Ordens für Castilien erwält wurde. Als solcher machte er öfter Reisen, um den Zustand der Klöster zu erforschen, zu Fuß und vom Bettel lebend. Er fand die Conventualen von der Regel des h. Franz abgewichen, sehr reich, in prachtvollen Gebäuden, der Üppigkeit ergeben. Ximenes überzeugte die Königin von der Notwendigkeit einer Reformation der Franziskanerklöster; sie erhielt noch in demselben Jare von Papst Alexander VI. eine Bulle, wodurch ihr die unbeschränkte Vollmacht zu dieser Reformation erteilt wurde; die Ausfürung übertrug sie ihrem Beichtvater, der, unbekümmert um den Widerstand, den er bei den ausgelassenen Mönchen und deren Gönnern fand, die Reformation durchzusetzen begann. Welch eine Befestigung des katholischen Prinzips überhaupt dadurch sich ergeben muſste, liegt am Tage.

Bald wurde Ximenes zu einer Stelle befördert, wo er die gehörige Gewalt erhielt, um diese Reformation und noch vieles andere auszufüren. Im J. 1495 wurde durch den Tod von Mendoza das Erzbistum Toledo erledigt — es war die erste kirchliche Stelle Spaniens, von ungeheurer Ausdehnung und Einkünften (80,000 Dukaten); was aber zu der hohen Bedeutung derselben wesentlich beitrug, war dieses, daſs die Würde eines Großkanzlers von Castilien damit verbunden war. Isabella als Königin von Castilien hatte das Ernennungsrecht. Vergebens verwendete sich König Ferdinand bei ihr für seinen natürlichen Son, der bereits im 6. Jare zum Erzbischof von Saragossa ernannt worden war — Isabella wälte den von dem sterbenden Mendoza empfohlenen Ximenes. Sobald die betreffende Bulle aus Rom angekommen war, beschied sie ihn nach Madrid vor sich, gab die Bulle in seine Hände und befahl ihm nachzusehen, was der

Papst sagen wolle. Als er aber die Unterschrift erblickte „An unsern ehrwürdigen Bruder Franziskus Ximenes, erwälten Erzbischof von Toledo", gab er die Bulle der Königin zurück und verließ mit den Worten, dass die Bulle ihn nichts angehe, eilends den Palast. Noch sechs Monate lang weigerte er sich die Würde anzunehmen, erst auf ausdrücklichen Befehl des Papstes gab er seinen Widerstand auf.

Nach diesem Vorgange ist es nicht zu verwundern, dass er an seiner bisherigen Lebensweise nicht das Geringste änderte. Die ungeheuren Einkünfte verwendete er zu Werken öffentlicher und geheimer Woltätigkeit; er war in seinem Palaste von zehn Mönchen umgeben, die ebenso ärmlich und streng lebten wie er. Die Sache machte solches Aufsehen, dass man in Rom darüber Beschwerde fürte; ein Breve vom 15. Dezember 1495 befahl ihm, seinem Stande gemäß zu leben. „Im Laufe der Zeit", bemerkt Gomez, „sah er selbst, wie sehr der Glanz des Lebens auf das Volk Eindruck macht", und indem er darnach handelte, behielt er doch unter seinen Prachtgewändern die Kutte und den Strick des heil. Franz bei.

Dies ist der Mann, welcher fortan als Bischof, als Klosterreformator, als Förderer der Wissenschaften, als Inquisitor und Statsmann die einflussreichste, weitgreifendste Tätigkeit entwickelte. Wenn er seine hohe Stellung und die später noch erhöhte Würde nicht gesucht, sondern nur nach langem Widerstande sich zur Annahme entschlossen hatte, so sehen wir ihn nun dieselbe nach allen Seiten hin verwerten und mit der äußersten Konsequenz die Unabhängigkeit derselben behaupten. Was die Welt von ihm in dieser Beziehung zu erwarten habe, das bewies er in den ersten Tagen seines Episkopates, als er den von Mendoza zum Gouverneur von Castilien ernannten Don Mendoza, Bruder des Kardinals, in dieser neuen Würde zu bestätigen so lange sich weigerte, „bis aller Argwon eines fremden Einflusses verschwunden sei und er volle Freiheit der Entscheidung habe".

Das erste, was Ximenes in Angriff nahm, war die Reform der Weltgeistlichkeit seines Sprengels. Jene bäumte sich dagegen, aber im Einvernehmen mit Isabella wusste er ihren Widerstand zu brechen. Den Domherrn Albornoz, den seine Kollegen nach Rom entsandt hatten, um ihre Klagen gegen den neuen Erzbischof bei dem päpstlichen Hofe anhängig zu machen, ließ er in Ostia beim Aussteigen aus dem Schiffe durch den spanischen Gesandten festnehmen, als Statsgefangenen nach Spanien zurückbringen und 22 Monate lang in strenger Haft sitzen. Gleich darauf ging er an die Durchfürung der Reform der Klöster, besonders der seines eigenen Ordens; gerade diese leisteten den größten Widerstand. Nach einigen Berichten verließen über Tausend Franziskaner ihr Vaterland, um sich der neu in Kraft gesetzten Ordensregel zu entziehen. Ximenes ging unbekümmert weiter, und der zur Beilegung 1496 in Spanien erschienene General des Ordens wusste nur so viel durchzusetzen, dass jenem eine Kommission von Ordensgeistlichen beigegeben wurde, die mit ihm das Werk der Reform betreiben sollten. Da aber Ximenes sich nicht um sie kümmerte, erließ Papst Alexander VI. am 9. Nov. 1496 eine Bulle, durch welche den „katholischen Königen" verboten ward, in dieser Sache weiter fortzuschreiten, bevor die Maßnahmen dem päpstlichen Stule unterbreitet worden seien. Doch Isabella bearbeitete durch ihren Gesandten den Papst, so dass X. ausgedehnte Befugnisse erhielt, um im Verein mit dem apostolischen Nuntius die Reform durchzusetzen. — In der Tat gestaltete sich der sittliche Zustand der Ordensgeistlichkeit um ein Merkliches besser, zugleich aber auch erstarkte der echte Mönchsgeist wider, der seitdem auf Spanien so hart gedrückt hat.

Mit derselben starren Konsequenz griff X. in die Bekehrung der Mauren seit 1499 ein. Unter den damaligen Würdenträgern der katholischen Kirche in Spanien zeichnete sich Fra Fernando de Talavera, Hieronymit, erst Beichtvater der Königin, dann Bischof von Avila, zuletzt Erzbischof von Granada, durch seine warhaft evangelische Gesinnung und Wirksamkeit auf das Vorteilhafteste aus. Die Bekehrung der Mauren lag ihm am Herzen. Sowie sie aber bei der Kapitulation von 1491 die Zusicherung freier Religionsübung erhalten hatten, so machte

es sich der Erzbischof zur Aufgabe, sie auf friedlichem Wege zur Annahme des Christentums zu bringen. Obschon in vorgerücktem Alter, machte er sich daran, das Arabische zu lernen, damit er mit den Mauren in ihrer eigenen Sprache reden könne, und befahl seiner Geistlichkeit dasselbe zu tun. Er ließ ein arabisches Wörterbuch, eine Sprachlehre und einen Katechismus anfertigen, auch eine Übertragung der Liturgie, ausgewälte Abschnitte aus den Evangelien enthaltend, ausarbeiten. Dieses Verfaren, von dem Königspare gebilligt, machte auf die Mauren den besten Eindruck; bereits traten Viele zum Christentum über. An der Spitze der Fanatiker, die fanden, dass der Erzbischof von Granada zu viel Federlesens mache und dass die Bekehrung der Mauren nicht rasch genug vor sich gehe, stand der Erzbischof von Toledo. Wärend eines Aufenthaltes des Hofes in Granada verabredete er mit dem arglosen Talavera das Werk der Bekehrung gemeinschaftlich zu betreiben (1499). Anfangs trat auch X. noch gelinde auf. Er versammelte die arabischen Gelehrten und legte ihnen die christliche Lehre in eindringlicher Ansprache vor. Zugleich schmeichelte er ihrer Eitelkeit, indem er sie mit Kleidern, wie sie sie liebten, beschenkte, so dass Viele sich taufen ließen; viel Volks folgte ihnen nach, an Einem Tage soll er 3000 „getauft" haben, indem er einen Weihwedel über die Menge schwenkte. Dadurch wurde der Eifer einiger angesehener Mauren angeregt, die ihre Kräfte aufboten, um der Flut von Übertritten Einhalt zu tun. Um so höher stieg der Fanatismus des X., der sich nun bereit zeigte, alle den Mauren gemachte Zusicherungen mit Füßen zu treten. Den gelehrten Zegri, der an der Spitze der Reaktion stand, brachte er durch körperliche Misshandlung dahin, dass er die Taufe begehrte, indem er vorgab, Allah habe es ihm geheißen. X., hocherfreut über diese heuchlerische Bekehrung, beschenkte den Mann reichlich und sein Beispiel bewirkte eine Masse neuer Bekehrungen. X. ließ nun alle arabischen Werke, die er auffinden konnte, auf einem öffentlichen Platze der Stadt verbrennen (nach einer Angabe mehr als eine Million, nach einer warscheinlicheren 80,000, nach Gomez 5000). Dieser Akt unterscheidet sich allerdings von dem Vandalismus Omar's in Alexandrien, aber nicht in der Weise, wie Hefele sie angibt: Omar war ein ungebildeter Mann, X. aber nicht. Durch das brutale Vorgehen des X. gereizt, brachen die Mauren in Aufruhr aus; aber den Erzbischof Talavera, der unter Vortragung des Kruzifixes ihnen nahte, empfingen sie mit allen Zeichen der Ehrfurcht. Die Folge des Aufstandes war trotzdem, dass Ferdinand und Isabella, durch X. und seine Geistesgenossen bearbeitet, alle den Mauren gemachten Zusicherungen aufhoben und ihnen nur die Wal ließen zwischen Bekehrung und Verbannung. Eine große Menge, gegen 50,000, die sich nicht entschließen konnten, das schöne, gesegnete Land ihrer Väter zu verlassen, nahm die Taufe an; innerlich meist dem Islam ergeben — für die Inquisition eine willkommene Beute.

Woltätiger als die Einwirkung des X. auf die Behandlung der Mauren, die von ihm von dem richtigen Wege abgebracht wurden, war die anderweitige Tätigkeit des Mannes. In seiner Eigenschaft als Großkanzler von Castilien hatte er vielfach Gelegenheit, der Ungerechtigkeit gegen Arme und Niedere zu steuern und schlechte Beamte zu entfernen. Von besonderer Bedeutung war eine durch ihn mit Hilfe eines gewandten Finanzmannes bewirkte Umgestaltung des Steuerwesens, wodurch sowol der Untertan erleichtert und vor Erpressung geschützt, als auch die Einnahmen des States erhöht wurden. In Spanien gratulirte man sich überall dazu als zu dem Eintritte einer neuen Periode des öffentlichen und Privatwolstandes. Daneben nahm X. noch an anderen wichtigen Statsangelegenheiten Teil, sowie an den persönlichen Erlebnissen der königlichen Familie und Isabella's insbesondere, welcher er als Tröster bei den herben Verlusten, die sie erlitt, mit vieler Treue beistand. Als die Königin selbst im Jare 1504 starb, war er sowie das ganze Volk vom Schmerz wie überwältigt; er rief aus: „Niemals wird die Welt eine Regentin von gleicher Größe des Geistes, gleicher Wärme der Frömmigkeit und gleicher Sorge für Gerechtigkeit sehen!"

Obwol mit Isabella seine festeste Stütze dahin war, behielt X. doch auch fernerhin seinen maßgebenden Einfluss. Die Verehrung, welche er beim Volke

genoſs, half ihm, den Haſs ſeiner Feinde in Schranken halten; ihm als Erzbiſchof von Toledo und Primas von Spanien zu huldigen war die Geiſtlichkeit gezwungen; was aber das Merkwürdigſte iſt, er wuſste ſich an Ferdinand ſelbſt eine neue Stütze zu verſchaffen. Nach dem Tode Iſabella's hatte nämlich Ferdinand ſeine Tochter Johanna, Gemalin des Erzherzogs Philipp von Öſterreich, der ein Son des Kaiſers Maximilian und der Maria von Burgund war, als Königin von Caſtilien proklamiren laſſen, aber zugleich den Titel eines Regenten dieſes Königreichs angenommen, laut den letzten Verfügungen der Königin. Philipp, der damals in den Niederlanden ſich aufhielt, weigerte ſich, das Recht ſeines Schwiegervaters auf die Regentſchaft in Caſtilien anzuerkennen. Eine große Partei in Caſtilien erklärte ſich für Philipp, und als er mit ſeiner Frau nach Spanien kam, erkannte das Land ſeine Autorität an; alle Caſtilianer verließen alſobald den Hof Ferdinands. Dieſen Anlaſs ergriff X., um ſich dem Könige wider zu nähern. Er wurde der Vermittler zwiſchen ihm und ſeinem Schwiegerſone. Ferdinand verzichtete auf die Regentſchaft in Caſtilien und zog ſich in ſeine Erbſtaten von Aragon zurück, unter der Bedingung, daſs er an der Spitze der alten Ritterorden bleiben und die Hälfte der Einkünfte von Caſtilien beziehen würde, laut dem Teſtamente Iſabella's. Nach einigen Monaten (1506) ſtarb Philipp; ſeine Frau, die ihn, den Ungetreuen, über alle Maßen liebte, verlor darüber den Verſtand; ihr älteſter Son, der nachherige Kaiſer Karl V., war noch ein kleines Kind. Da muſste auf's neue für die Regierung von Caſtilien geſorgt werden. Zwei Monarchen bewarben ſich darum, Kaiſer Maximilian als Vater Philipp's, Ferdinand als Vater Johanna's. Die Geiſtlichkeit und die Städte, durch X. bearbeitet, erklärten ſich gegen den Adel für Ferdinand: ſo wurde dieſer durch die Cortes zum Regenten des Landes gewält (1507). Dafür verſchaffte Ferdinand dem Erzbiſchof den Kardinalshut und gab ihm die Stelle des Generalinquiſitors in Spanien, die gerade erledigt war. Nachdem X. ſo hoch geſtiegen war, ließ er dem Könige vollkommen freie Hand, um nicht ſeine Eiferſucht zu reizen, und beſchäftigte ſich mit anderen Unternehmungen, wodurch er ſich um Spanien die größten Verdienſte erwarb und zugleich ſeine Macht und ſein Anſehen ſteigerte.

Hier kommt vor Allem in Betracht, was er für die von ihm geſtiftete Univerſität Alcala de Henares, das alte Complutum, tat. Im Jare 1498 beſtimmte X. den Bauplatz, 1500 legte er ſelbſt den Grundſtein des Collegiums von St. Ildefonſo und widmete fortan, unter allen zerſtreuenden Sorgen und Geſchäften, dieſen Anſtalten viel Zeit. Neben dem Hauptcollegium wurden noch neun andere errichtet, in eigens dazu aufgefürten Gebäuden, ebenſo ein Hoſpital zur Aufnahme der Kranken der Univerſität. Die Stadt Alcala erfur behufs Verſchönerung und Geſundmachung bedeutende Veränderungen. Erſt im J. 1508 waren alle Baulichkeiten vollendet, wobei der Kardinal öfter gegenwärtig die Arbeiten angeordnet und die Arbeiter ermuntert hatte. Was den Unterrichtsplan betrifft, ſo benützte X. den Rat verſtändiger Männer. Die öffentlichen Disputationen und Prüfungen waren ſehr häufig, und bei den letzteren wurde ſehr ſtreng verfaren, ſo daſs X. ſelbſt mit der Zeit eine Milderung hierin eintreten ließ. Es wurden 42 ordentliche Profeſſorenſtellen eingerichtet, wovon 6 für die eigentliche Theologie, 6 für Kirchenrecht, 4 für Medizin, 1 für Anatomie, 1 für Chirurgie, 8 für Philoſophie, 1 für Moralphiloſophie, 1 für Mathematik, 4 für griechiſche und hebräiſche Sprache, 4 für Rhetorik, 6 für Grammatik beſtimmt waren. X. befliſs ſich überallher die tüchtigſten Männer für ſeine Anſtalt zu gewinnen. Reichliche Stipendien wurden für die Studirenden, beſonders die der Theologie, ausgeworfen. Die Aufſicht über das Ganze der Univerſität fürte der Rektor mit ſeinen drei Räten, alle aus dem Collegium St. Ildefonso vuturum. X. wies der Univerſität bedeutende Einkünfte an. Im Auguſt 1508 wurde die erſte Vorleſung (über die Ethik des Ariſtoteles) gehalten. Als Franz I. die Univerſität beſuchte, hatte ſie 7000 Studenten. So lange das gute Zeitalter für die Wiſſenſchaften in Spanien wärte, behauptete die Anſtalt ihren Ruf.

„Das größte litterariſche Werk Alcala's", ſagt Hefele mit Recht, „iſt die Complutenſiſche Polyglotte". Der Gedanke dazu ging ganz eigentlich von

X. aus. Derselbe Mann, der gegen die Verbreitung der Schrift unter dem Volke so sehr eiferte, machte es sich zur Aufgabe, die Geistlichen in die Schrift einzufüren; er erkannte die großen Mängel der Bildung der Geistlichen in dieser Beziehung, und wenn er das überall sich kundgebende Aufblühen der schönen Wissenschaften betrachtete, so stieg in ihm die Besorgnis auf, dass dasselbe zum Schaden der Kirche gereichen, dass die Schrift von Ungeweihten falsch verstanden werden könnte. Daher wollte er, dass die Geistlichen nicht unvorbereitet und der Schrift unkundig erfunden würden (Gomez 48). Seine Absicht bei Herstellung der Polyglotte spricht der Prolog des Werkes folgendermaßen aus: „Es sei keine Übersetzung im Stande, den vollen Sinn des Originals auszudrücken, am wenigsten bei der Sprache, in welcher Christus selbst geredet habe. Zudem weichen auch die Handschriften der lateinischen Übersetzungen zu sehr von einander ab, als dass man nicht Verfälschungen, meistens durch Unwissenheit oder Nachlässigkeit der Schreiber entstanden, argwönen sollte. Darum habe er die Bibel in den Ursprachen mit den verschiedenen Übersetzungen zu drucken befohlen . . und dazu der Hilfe ausgezeichneter Sprachkenner sich bedient, wie er andererseits die besten und ältesten griechischen und hebräischen Handschriften von allen Seiten herbeizuschaffen bemüht gewesen sei“.

Den Plan zum Ganzen hatte X. selbst entworfen; im J. 1502 ging er an's Werk, verteilte die Arbeit an die ausgezeichnetsten Gelehrten, meist Spanier, auch einen Griechen und einen Juden (vgl. Hefele a. a. O. S. 116 ff. [2. Aufl.]). Von den aus der vatikanischen Bibliothek hergeliehenen Handschriften sind mehrere jetzt ermittelt, wie Vercellone's Vorrede zu Mai's Ausgabe des Cod. B. zeigt. Über die Entstehung und Geschichte der Polyglotte, über das, was sich betreffs des Handschriftenapparates überhaupt herausstellen läst, über die Mitarbeiter und die Arbeitsverteilung u. s. w. gibt F. Delitzsch in einem Leipziger Programm von 1871 (44 S. in 4°) Auskunft. Moldenhauer und Tychsen brachten 1784 aus Alcala die hoffnungslose Nachricht mit (s. J. D. Michaelis' Einleitung I, 775 f.), dass die in der Universitätsbibliothek von Alcala verbliebenen Codices später durch den Bibliothekar einem Raketenmacher verkauft worden seien; indes ist dies neuerdings dementirt worden, und wenigstens der Handschriftenapparat des Alten Testaments ist unversehrt von Alcala in die Universitäts-Bibliothek zu Madrid übergegangen (s. Tregelles' Account 1854, S. 12—18 und Delitzsch a. a. O. S. 40 f.). Das Neue Testament war noch vor dem des Erasmus fertig, 1515. Da aber die päpstliche Erlaubnis zur Veröffentlichung erst 1520 erlangt wurde, erhielt jenes den Vorsprung. Im J. 1517 war der Druck in vier Foliobänden vollendet. Als man dem Kardinal den letzten Band brachte, blickte er gen Himmel und dankte Christo, dass er ihm gegeben habe, das Werk, worauf er so viel Mühe verwendet, zum gewünschten Ende zu füren; und an seine Umgebung sich wendend, sagte er: Nihil est, amici, de quo mihi magis gratulari debeatis quam de hac bibliorum editione, quae una sacros nostrae Religionis fontes tempore perquam necessario aperit, unde multo purior theologiae disciplina hauriatur quam a rivis postea deductis (Gomez 44). Noch füren wir an, dass X. auch mit der Veranstaltung einer Ausgabe der Werke des Aristoteles sich beschäftigte, deren Vollendung durch seinen Tod verhindert wurde. Über das, was er für Erhaltung der mozarabischen Liturgie getan, vgl. Bd. IX, S. 784.

X. besaß keine besondere Gelehrsamkeit. Petrus Martyr von Anghiera, der am Anfang von derselben sehr vorteilhaft dachte, sprach später, als er den Mann besser kannte, anders. Doch wenn X. in dieser Hinsicht etwas, sogar Vieles, abging, was ihm übrigens kaum zum Vorwurf gereichen kann, so ist um so mehr hervorzuheben, dass er Sinn für gelehrte Beschäftigung hatte und den Wert und Einfluss derselben wol einsah. Sein Sinn war eher dem Kriege als den friedlichen Beschäftigungen mit den Wissenschaften zugewendet. Gomez äußert sogar, wenn er alle seine Taten genauer erwäge, so wolle es ihn bedünken, dass er zum Kriege eine besondere Neigung und Anlage hatte. Seine kriegerische Tätigkeit stand aber im Dienst der Kirche und des States und sollte deren Zwecke befördern. Er wollte die Zeit der Kreuzzüge erneuern, die Könige von

Aragon, Portugal und England zur Teilnahme an einem Kreuzzuge in das heilige Land bewegen. Von ihnen abgewiesen, nahm sein Eifer eine bessere Richtung. Die Mauren in Afrika rächten sich an den Spaniern für die ihnen in Granada zugefügten Unbilden durch häufige Landungen und Verheerungen an den südlichen Küsten Spaniens. Da betrieb X. schon 1505 eine Unternehmung, welche die Einnahme des wichtigen Hafens und furchtbaren Seeräubernestes Mazarquivis zur Folge hatte. Nun aber richtete sich sein Sinn auf die Eroberung von Oran, einem Hauptmarkte für den Handel der Levante, dadurch zu großem Reichtum gelangt, so dass die Stadt eine Menge Kriegsfarzeuge unterhalten konnte, die der Schrecken der spanischen Küstenländer waren. Der König Ferdinand, den X. dringend aufgefordert hatte, diese Eroberung zu unternehmen, weigerte sich aus Mangel an Geldmitteln. X. darauf gefasst, erbat sich vom König und erhielt die Erlaubnis, auf seine Kosten das Unternehmen zu machen und persönlich zu leiten. Die Eroberung Oran's und anderer Seestädte bis nach Tripolis hin gelang; Oran wurde erst 1790, von einem Erdbeben stark beschädigt, wider aufgegeben.

Eine anderweitige Tätigkeit des X. betrifft sein Amt als Großinquisitor von Castilien. Es ist oft behauptet worden, dass X. in Gemeinschaft mit Mendoza der Königin Isabella die Einfürung der Inquisition angeraten; das ist nicht richtig, wie auch Llorente (s. d. Art. Bd. VIII, S. 705) anerkennt. X. kam erst 12 Jare nach Einfürung derselben an den Hof. Bevor er Großinquisitor wurde, nahm er sich des der Ketzerei angeklagten Erzbischofs Talavera an (1506). Der Großinquisitor Deza wollte nämlich X. die Untersuchung der Rechtgläubigkeit des Mannes auftragen; allein X. meldete die Sache dem Papste, und so wurde dem allgemein verehrten Manne Ruhe verschafft. Ein anderer Vorfall unter demselben Deza war Veranlassung, dass er dessen Amt erhielt. Als auf falsche Denunziationen hin eine Menge weltlicher und geistlicher Personen mit Prozessen waren bedroht worden, verlangte X. vom König Ferdinand Abhilfe gegen diesen Unfug und Absetzung Deza's. Ferdinand ging darauf nicht ein. Als aber bald darauf Erzherzog Philipp nach Spanien kam, verwies er Deza in seine Diözese und übergab die Inquisitionsgeschäfte dem königlichen Rate, wie denn dieser Fürst überhaupt kein Freund der kirchlichen Inquisition war. Nach dem baldigen Tode desselben trat Deza in sein Amt wider ein, nahm den Prozess gegen jene Angeschuldigten wider auf und veranlasste auf diese Weise einen Aufstand des Volkes in Cordova (Okt. 1506), wo die meisten Gefangenen saßen. Das Inquisitionsgebäude wurde erstürmt, alle Gefangenen wurden befreit, und vom Domkapitel und Magistrat der Stadt die Absetzung Deza's gefordert; da Deza nicht nachgab, verbreitete sich der Aufrur durch ganz Andalusien. Da erkannte Ferdinand, dass er Deza nicht länger halten könne. Seine Stelle erhielt X. (Mai 1507), nur mit dem Unterschiede, dass seine Jurisdiktion sich bloß auf Castilien erstreckte.

Gleich nach dem Antritte seines Amtes erließ er ausfürliche Erlasse, wodurch die Neubekehrten, Juden und Mauren, belehrt wurden, wie sie es anzustellen hätten, um in keinen Verdacht des Rückfalls zu geraten; zu solchen Maßregeln, die verhältnismäßig noch als gelinde anzusehen sind, trieb das Prinzip der Inquisition. X. tat allerdings noch mehr; er sorgte für guten Unterricht der neuen Christen. Er beschränkte auch die Gewalt der unteren Beamten der Inquisition, um Vergewaltigungen von deren Seite vorzubeugen und setzte unwürdige Beamte ab. Sodann nahm er sich mancher selbst nach dem Maßstabe der Inquisition ungerecht Verfolgter an, z. B. des berühmten Humanisten Antonio von Lebrija oder Nebrissa. Hingegen widersetzte er sich auf das entschiedenste der Öffentlichkeit der Verhandlungen vor dem Inquisitionsgericht, der Nennung der Namen von Zeugen und Angebern. Die neubekehrten Juden und Mauren drangen nämlich sehr darauf und boten dem geldsüchtigen Ferdinand eine bedeutende Summe an, wenn ihr Begehren erfüllt würde. Als unter Karl's Minderjärigkeit die neuen Christen 800,000 Thaler in Gold anboten, wenn man die Öffentlichkeit einfüren wolle, da widersetzte sich X. wider in einem Schreiben an Karl, worin er den allerdings sehr wichtigen Umstand hervorhob, dass die Angeber bei dem ungeheuren gegen sie herrschenden Hasse,

wenn ihre Namen bekannt gemacht würden, nirgends mehr ihres Lebens sicher sein würden und in Zukunft Niemand sein Leben durch solche Angaben in Gefar würde bringen wollen *). Überhaupt ist keine Rede davon, daſs X. im ganzen den Geist und das bisherige Verfaren der Inquisition verleugnet hat. Sollte auch, wie Hefele behauptet hat, die von Llorente berechnete Zal der Schlachtopfer (vgl. Bd. VI, S. 741) zu hoch angegeben sein, so bleibt sie doch noch erschreckend groß. X. betätigte seinen Eifer auch dadurch, daſs er ein neues Tribunal errichtete und nicht nur dieses, sondern auch nach Oran, nach den kanarischen Inseln und nach Amerika die Inquisition verpflanzte.

In allen diesen Beziehungen suchte X. die Macht der Kirche zu erhöhen. Er konnte zwar der Lateransynode unter Leo X. nicht beiwonen, unterstützte aber den Papst brieflich durch seinen Rat und beeilte sich, die Beschlüsse der Synode noch vor deren Beendigung in seiner Diözese in Vollzug zu setzen. Es sollten die Lehrer beim Lesen der heidnischen Klassiker auf die falschen religiösen Ansichten derselben aufmerksam machen und denselben die christliche Warheit entgegen halten; die künftigen Geistlichen sollten nicht länger fünf Jare ausschließlich Philosophie studiren, sondern daneben auch theologische Vorlesungen hören. Auch der Plan Leo's, den julianischen Kalender zu verbessern, fand bei X. warme Teilnahme. Als aber Leo in den Jaren 1514—16 aufs neue einen Ablaſs ausschrieb, um Geld für den Bau der Peterskirche und anderes zusammenzubringen, — denselben Ablaſs, der die nächste Veranlassung zu Luthers Thesen gab —, als die betreffende Bulle durch Ferdinand im ganzen Königreiche verkündigt wurde, sprach X. gegen den Papst und den König offen seine Miſsbilligung aus.

Mittlerweile bereitete sich für den schon so hoch gestiegenen Mann die glänzendste Erhebung vor, die aber von sehr kurzer Dauer war und mit dem bittersten Verdrusse endete. König Ferdinand nämlich, dessen Gesundheit schon seit 1513 sehr abgenommen, starb am 23. Jan. 1516, eingehüllt in das Gewand des Ordens, dessen Macht er durch die Inquisition so gewaltig gehoben hatte. Kardinal X. sollte bis zur Volljärigkeit des Prinzen Karl und dessen Rückkehr aus den Niederlanden die Regentschaft über Castilien füren, so hatte Ferdinand bestimmt.

Es heißt, daſs X., als er die Nachricht von dieser neuen Machtstellung erhielt, in Tränen ausbrach. Gewiſs aber ist, daſs der achtzigjärige Mann mit jugendlicher Tatkraft und großer Statsklugheit sein Amt verwaltete, das nur zwanzig Monate dauerte, aber für Spanien von gewichtigen Folgen gewesen ist. Vor allem zog er den jüngeren Bruder Karl's, den Prinzen Ferdinand, in seine Nähe und behielt ihn unter seinen Augen, damit nicht derselbe, durch seine Umgebung irre geleitet, widerum, wie er es schon getan, den Versuch mache, sich der Regentschaft zu bemächtigen. Nun aber tauchte eine andere Schwierigkeit auf. Hadrian von Utrecht, seit einiger Zeit auf Befehl Karl's in Spanien, trat mit einer von Karl unterzeichneten Urkunde hervor, wodurch er, Hadrian, beim Absterben des Königs Ferdinand zum Regenten Castiliens ernannt war. X., der das Recht für sich hatte, da Ferdinand bis zur Volljärigkeit Karl's der rechtmäßige Regent war, machte seinem Gegner den Vorschlag, die Sache dem Prinzen Karl zur Entscheidung vorzulegen und leistete diesem unterdessen einen gewichtigen Dienst, indem er gegen den Adel für die Krone das Großmeistertum des Ordens von St. Jago de Compostella rettete, welches nebst dem über die zwei anderen hohen Ritterorden unter der Regierung der katholischen Könige mit der Krone verbunden worden war. Ein fernerer Schritt zur Sicherung und Befestigung der königlichen Macht war die auf seinen Antrag erfolgte Verlegung der Regierung nach Madrid, obwol sie für die Zukunft nicht one schlimme Fol-

*) Aus diesem Grunde kann die anonyme Schrift „Von der Regierung der Fürsten", welche Llorente dem X. zuschreibt, nicht von demselben herrüren, da gerade die Öffentlichkeit der Prozesse darin empfohlen wird.

gen war, sofern das Königtum dort isolirt und versucht war, in Absolutismus überzugehen.

Unterdessen gelangte die Entscheidung Karls über den ihm vorgelegten Gegenstand nach Spanien. Karl bewies jenen politischen Takt, durch den er sich später so sehr auszeichnete, indem er Hadrian von Utrecht, den Belgier, dem die Spanier nur ungern gehorcht hätten, fallen ließ, und gegen den Rat seiner Umgebung, der X. sehr zuwider war, diesen in der Regentschaft bestätigte. In einem äußerst gnädigen Schreiben sagte er dem Kardinal, der trefflichste Artikel in dem Testamente seines Großvaters sei derjenige, durch welchen er X. zum Regenten bestimmt habe. Zugleich erbat er sich in allen Dingen seinen Rat, „den wir", sagte er, „wie den eines Vaters ansehen wollen". Mit erfolgreicher Klugheit trat X. dafür ein, dass Karl, wie er wünschte, zum König von Spanien noch bei Lebzeiten seiner Mutter proklamirt wurde, ob auch die Granden und besonders die Aragonier sich widersetzten. Auch noch andere Kämpfe mit den Adeligen bestand er. Er fürte, um diese niederzuhalten, in Spanien ein stehendes Heer, eine Art Landwehr, aus Bürgern bestehend, ein. Es gelang zwar dem darüber unwilligen Adel, einige Städte zu sich hinüber zu ziehen, indem sie ihnen X. als Unterdrücker der kommunalen Freiheiten schilderten. Aber X. unterdrückte mit leichter Mühe den Aufstand und zeigte sich als Sieger menschlich und großmütig. Aber die Adeligen, ausgehend von der Ansicht, dass die Menschen nur durch Gewalt zum Gehorsam gebracht werden könnten (Gomez 108) beraubte er, nachdem er ihre Macht gebrochen, auch eines Teiles ihrer unrechtmäßig erworbenen Güter, die der Krone gehörten und von denen der Adel, die Schwäche früherer Könige benützend, Besitz ergriffen hatte. Indem er diese Güter einzog und alle unter änlichen Umständen bewilligten Pensionen aufhob, benützte er die neue Geldquelle, um alle Schulden Ferdinand's und Isabella's abzutragen und das Heer zu verstärken, Flotten auszurüsten, Plätze zu befestigen (Medina del Campo, Alcala und Malaga), Zeughäuser und Magazine für die Armee zu bauen, aber auch um Karl und seine geldsüchtige Umgebung mit Geld zu versehen. Was Amerika betrifft, so machte sich X. verdient durch verschiedene Maßregeln, geeignet und bestimmt, den Zustand der Eingeborenen zu verbessern, ihre Christianisirung zu befördern, wie er denn auch Las Casas (s. d. Art. Bd. VIII, S. 424) zum Protektor über die amerikanischen Kolonieen bestellte mit einem anständigen Gehalt. Als ihm aber der Vorschlag gemacht wurde, den Negerhandel einzufüren, wollte er durchaus nichts davon wissen und verbot auf's strengste alle Einfürung von Negersklaven in die neue Welt. Dies, sowie ein verunglückter Versuch, den berüchtigten Barbarossa zu Paaren zu treiben, sind die Haupttatsachen aus des X. Regentschaft.

Unterdessen nahte die Zeit, dass Karl die Niederlande verlassen und die Regierung in Spanien selbst antreten sollte. X. selbst forderte ihn dazu auf, da er, um das nötige Geld für die unsinnigen Verschwendungen des Brüsseler Hofes zusammen zu bringen, die Leute sehr unzufrieden machen musste. Es ließ sich aber voraussehen, dass X. von Karl bei seiner Rückkehr nicht viel Dank erwarten durfte. Hatte doch Karl mehrmals durch seine Umgebung, die den Kardinal hasste, angetrieben, des Regenten Macht durch beigegebene Räte zu schwächen gesucht, um welche sich X. aber nicht kümmerte. Er tat übrigens alles Mögliche, um den König würdig zu empfangen, und selbst schon krank, reiste er ihm im September 1517 entgegen. Da schrieb ihm Karl, „er möge in Mogados (bei Segovia) zu ihm kommen, um ihm seine Ratschläge mitzuteilen; habe er das getan, so könne er sich zur Ruhe begeben, denn er habe genug für den Stat verrichtet, wofür er allein von Gott die würdige Belonung empfangen könne". Da X. bald darauf starb (8. Nov. 1517), so meinten Viele, er habe aus Verdruss über diesen schnöden Brief den Geist aufgegeben. Allein nach Gomez (301) war der kranke Greis, als der Brief ankam, bereits in so hoffnungslosem Zustande, dass man ihm den Brief gar nicht mitteilte. Immerhin ist es beachtenswert, wie der Mann, der Alles getan hatte, um das Königtum in Spanien zu heben und seine Macht zu vergrößern, endlich selbst von dieser Macht getroffen wurde.

Litteratur: Die Hauptquelle über X.'s Leben ist: De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano l. VIII, auctore Alvaro Gomecio (Rerum Hisp. Scriptores aliquot, III [Francoforti 1581]). Der Verfasser, Alvaro Gomez de Castro, geb. 1515, gest. 1580, Lehrer der klassischen Litteratur in Salamanca, Toledo und Alcala, arbeitete auf Grund zuverlässiger Quellen. Andere spanische Bearbeitungen gibt Prescott, Gesch. d. Reg. Ferdinands u. Isabellas von Spanien (deutsche Ausg. Leipzig 1842, 2 Bde.) an, dessen Darstellung besonders im 5., 6. 21. und 25. Hauptstück zu vergleichen ist; jene Nachweisungen s. Bd. II, S. 122. Unter den neueren Bearbeitungen von X.'s Leben ist die von Hefele, Der Card. X. und die kirchl. Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jarh., Tübingen 1844; 2. Aufl. 1846) die bedeutendste. Über die litter. Tätigkeit des Kardinals hatte Hefele schon in demselben Jare in der Tüb. Quartalschrift gehandelt; über die Art, wie derselbe die Inquisition angesehen haben will, vgl. oben Bd. VI, S. 740. Unter den neueren Gesamtbearbeitungen vgl. Rosseuw St. Hilaire, Histoire d'Espagne . . . Neue Ausg. 1852, Bd. 6. — Über des X.'s Stellung innerhalb der innerkatholischen Reformation in Spanien vgl. Maurenbrecher, Studien und Skizzen, Leipz. 1874 (S. 14 ff.). (Herzog †) **Benrath.**

Y.

Yvonetus. In dem Thesaurus novus anecdotorum von Martene und Durand Bd. 5, S. 1777 findet sich ein Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno aus dem 13. Jarhundert. Nach Pegna (in seiner Ausgabe des Directorium inquisitorum von Eymericus, Rom 1587, Fol. S. 229 u. 279) und d'Argentré (Collectio judiciorum de novis erroribus, Bd. 1, S. 84 u. 95) glaubte man bisher, der Verfasser sei ein Dominikaner, Namens Yvonetus, der sonst durchaus unbekannt ist. Franz Pfeiffer hat aber durch unwiderlegliche Zeugnisse dargetan, dass der Traktat ein Werk des Franziskaners David von Augsburg, aus dem Anfange des 13. Jarhunderts ist. S. Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum, 1853. S. 55. Ein Manuskript davon ist zu Stuttgart, ein zweites zu München, ein drittes war zu Straßburg. Nach dem Münchner hat Herr Prof. Preger den Traktat neu herausgegeben, mit einer Einleitung, in den Abhandlungen der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften, 3. Klasse, 14. Okt., 2. Abtheil.; auch besonders abgedruckt München 1878, 4°. **C. Schmid.**

Ysop. Der Ysop, hebr. אֵזוֹב, ist eine Pflanze, welche bei den Israeliten als Sinnbild der Reinheit galt und deshalb bei den Reinigungsgebräuchen als Mittel der Reinigung und Entsündigung mit verwendet wird: 1) bei den Bestimmungen über die Reinheit der Aussätzigen Lev. 14, 1—20 und über den Häuseraussatz 14, 33—53, speziell bei den Reinigungsgebräuchen nach eingetretener Heilung des Übels V. 4—7. 49—53, indem man außer zwei lebendigen reinen Vögeln, etwas Cedernholz und karmesinfarbener Wolle (ersteres als Hindeutung auf feste, dauernde Gesundheit, letzteres wegen der blutänlichen Farbe; doch s. auch den Art. „Farben in der Bibel“ Bd. IV, S. 496), auch einen Esobbüschel nehmen und mit ihnen den Reinigungsritus an dem geheilten Aussätzigen und dem reingewordenen Hause vollziehen soll; einen solchen Sprengwedel hat nach der Tradition schon Moses bei der Sprengung des Bundesopferblutes gebraucht (s. Hebr. 6, 19); — 2) bei der Herstellung des Laugenwassers zur Reinigung für solche, die sich durch einen Toten verunreinigt hatten, Num. 19, 6. 18, indem es gleichfalls mit Cedernholz und karmesinfarbener Wolle zusamt der Sündopferkuh zu Asche verbrannt werden soll; auch hier dient der Esob beim Gebrauche dieses Wassers als Sprengwedel V. 18; — 3) in der Passahvorschrift

Ex. 12, 21—27, wornach ein Büschel Esob in das Blut des geschlachteten Passahtieres getaucht und mit demselben von dem Blute an die Oberschwelle und die Türpfosten gestrichen (resp. gesprizt) werden soll V. 22, weil Gott sich durch dieses Zeichen zu gnädiger Verschonung vor drohendem Verderben bewegen lässt (vgl. V. 13); — 4) in Ps. 51, 9 wird der Esob entsprechend diesen Reinigungsgebräuchen bildlich als Mittel zur Reinigung von der Unreinheit der Sünde genannt, wobei der Dichter „ein geistliches Reinigungsmittel meint, one dass sich sagen lässt welches" (Delitzsch, Bibl. Comm. über die Psalmen, 4. Aufl., 1883, S. 403). Ferner wird der Esob 1 Kön. 5, 13 als sehr kleines Gewächs im Gegensatze zu der Libanonceder erwänt, um anzudeuten, dass die Spruchweisheit Salomos den ganzen Bereich volkstümlicher Pflanzenkunde von den größten bis zu den kleinsten Gewächsen umfasste, um daraus ihre Gleichnisse zu entlehnen. — Im N. T. wird Joh. 19, 29 der nach der gewönlichen Annahme mit dem 'Esob identische ὕσσωπος erwänt, indem erzält wird, dass der mit Essig gefüllte Schwamm, der den Durst des am Kreuze Hängenden stillen soll, an einen Ysopbüschel gesteckt und ihm so zum Munde hingefürt wurde; sicher hat die Erwänung des Ysopbüschels den Zweck, auf die Änlichkeit des Opfertodes Jesu, des „Lammes Gottes", mit der Passahfeier hinzuweisen, da die anderen Evangelisten einfach berichten, dass der mit Essig getränkte Schwamm ihm mittelst eines „Rohres" gereicht worden sei (Matth. 27, 48; Mark. 15, 36).

Schon die LXX, die Vulgata und der Graecus venetus sind bei der Übersetzung des Wortes אֵזוֹב (s. die Stellen) von der Identität dieses hebräischen Wortes mit dem griechischen ὕσσωπος (Dioscorides 3, 29. 5, 50) ausgegangen, derselben Tradition folgend, welche dem Berichte in Joh. 19, 29 zu Grunde liegt. Diese Pflanze, welche von irgend einer eingebildeten Änlichkeit der Blume mit dem Kopfe (ὤψ, eigentl. Gesicht) eines Schweines (ὗς) den Namen hat (doch s. u.), ist nach Sprengel nicht der „gemeine Ysop", der in Griechenland nicht wächst, sondern Origanum Smyrnaeum oder Syriacum, d. h. die bei Smyrna und in Syrien wachsende Dostenart, womit übereinstimmt, dass der ὕσσωπος, der übrigens wie alle anderen Dostenarten (besonders das Origanum creticum, s. schon Plin. 20, 67) in den Blättern dem Hyssopus officinalis änlich ist, im Etym. magn. als dem Majoran d. i. dem Origanum majorana änlich bezeichnet wird. Darnach würde der Esob zu den eine Gattung der Lippenblüter bildenden Dosten oder Wolgemuthen gehören; dieselben sind stark duftende Kräuter, deren Blüten in dichtgedrängten Ähren (mit geschindelten, den Kelch überragenden Deckblättern) stehen und in Europa und im Oriente, auch in Syrien und Palästina (Hasselquist 554, Russell, Al. II, p. 170) vorkommen. Von einer dieser Dostenarten, dem in Südeuropa, auf Kreta und den Inseln wachsenden Origanum creticum (resp. dem nahe verwandten Or. Smyrnaeum oder Syriacum, auch von Or. dictamnus) kommt das auch bei uns noch als äußeres Heilmittel gebrauchte rotbraune „spanische Hopfenöl" (Oleum origani cretici), welches gegen Grind und Krätze gebraucht wird, was gut zu Lev. cap. 14 passt. — Dagegen kommt der „gemeine Ysop" (Hyssopus officinalis), der gleichfalls zu den Lippenblütern gehörte, warscheinlich gar nicht in Syrien und Palästina vor. Belon (Les observations de plusieurs singularites trouvées en Grèce, Asie, Indée etc., Paris 1588, S. 313) hat zwar auf den Bergen Judäas eine Art wilden Ysops gefunden, aber dieselbe war von unserem Hyssopus officinalis verschieden; und seitdem hat man den Ysop nur im Berichte der Expedition Lynchs (Official Report., Baltimore 1852, p. 65a) unter den Gewächsen Syriens und Palästinas nachgewiesen. Hiervon abgesehen würde die Pflanze recht gut zu den Eigenschaften des Esob passen. Sie ist ein kahler, 1—1½ Fuß hoher Halbstrauch mit krautigen, ästigen Zweigen und lanzettlichlinealen, ganzrandigen Blättern und einseitswendigen Blütentrauben, deren einzelne Blüten himmelblau, selten weiß sind; sie wächst auf Mauern und an felsigen Stellen Südeuropa's, ausgenommen Griechenland, und kommt auch wild im südlichen, selten im mittleren Deutschland vor; die stark riechenden Blätter und Blüten der sehr gewürzhaften Pflanze sind schon seit alter Zeit als Heilmittel

und Reinigungsmittel berühmt (s. Diosc. 3, 27 resp. 30, vgl. Bähr, Symbolik, II, S. 505 f.). Sonach passt der Standort der Pflanze zu 1 Kön. 5, 13 und der aromatische Duft, sowie die reichen Blütenbüschel zur Verwendung als Besprengungswedel (wozu die Griechen einen Büschel aus Zweigen des Ölbaums oder Lorbeers verwendeten, s. Ovid. fast. 4, 728. 5, 677), zumal da die harigen Blütenbüschel die Flüssigkeit, in welche sie getaucht werden, leicht aufnehmen und beim Schütteln ebenso leicht wider von sich geben (s. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus, 2, 15. 4); selbst der bei einer größeren Pflanze stark holzige Stengel könnte mit dem zu dem oben geschilderten Zweck verwendeten „Rohre“ der Synoptiker identisch sein (wenn man nach harmonistischer Auffassung unter dem Worte ὕσσωπος in Joh. 19, 29 einen Ysopstengel versteht), vorausgesetzt dass man sich das Kreuz nicht sehr hoch zu denken braucht.

Da nun aber der Hyssopus officinalis in Palästina so gut wie nicht vorkommt (weshalb schon die Talmudisten in Mischna, Traktat Para 11, 7, den Ysop der Griechen und Römer von dem im Gesetze gemeinten אֵזוֹב unterschieden, s. Otho, Lexicon rabbinico-philolog. 1674, p. 284 sq.), so muss ein anderes der verwandten scharfen Gewürzkräuter, welche die alten Israeliten warscheinlich one Unterscheidung unter dem Namen אֵזוֹב befassten, gemeint sein: entweder ein Origanum, woran schon alte griechische Übersetzer zu Lev. 14, 4 (ὄργανον = ὀρίγανον), Maimonides (s. zu Negaim 14, 6) und David Kimchi (im Wurzelwörterbuch) gedacht haben, sei es nun, dass das oben genannte Origanum Smyrnaeum resp. Syriacum, der ὕσσωπος der Griechen, sei es dass eine der anderen in Südeuropa und Kleinasien wildwachsenden Origanum-Arten (von denen eine auch in Palästina, z. B. in Bethlehem, nachgewiesen ist) gemeint sei, wärend das ebenso aromatische 1 Fuß hohe Origanum majorana, d. i. unser Majoran oder Küstendosten, der aus dem nördlichen Afrika zu uns gekommen ist, sich nicht in Pälästina, oder höchstens auch nur als Gartenpflanze zur Würze vorfindet; — oder die Satureja, d. i. das Pfeffer- oder Bohnenkraut (griech. θύμβρα, Theophr. θύμβρον, von θύμος, des starken Geruchs wegen), von deren Arten besonders die Satureja montana dem Hyssopus officinalis sehr änlich ist und auch in der Gegend von Verona isopo genannt wird, die Satureja Thymbra aber namentlich in Syrien und Palästina, besonders häufig auf dem Carmel wächst (s. Tristram); dieselbe ist nicht nur durch das griechische ὕσσωπος in seiner weiteren Verwendung warscheinlich mit bezeichnet worden (s. Dillmann, Die Bücher Exodus und Numeri, 1880, S. 515), sondern auch schon durch alte Übersetzer als identisch mit dem hebr. אֵזוֹב angesehen worden, indem Saadja, Abusaid, Arabs Erpenius, Ibn Ganach, Tanchum dieses durch صَعْتَر resp. زَعْتَر d. i. Satureja (s. Löw, Aramäische Pflanzennamen, 1881, S. 325 f., vgl. den Nachtrag S. 426) widergeben (vgl. die Beschreibung des ṣatar bei Ibn Beithar, „Große Zusammenstellung der Heil- und Nahrungsmittel“. Übersetzt von Jos. v. Sontheimer, B. II, S. 128 ff. vgl. Anmerkungen, S. 627 f.; Kimchi dagegen versteht unter ṣatar den Dosten, Origanum); diese aromatische Pflanze kommt auf dem Sinai (wo jedoch die Mönche sie von der gleichfalls sehr häufigen Pflanze Ga'deh, die sie für den Esob halten, unterscheiden), wie überhaupt in Syrien und Arabien sehr häufig vor (Burckh., Syrien S. 913; Robinson, B. I, S. 175. 180); — oder eine der Thymianarten, von denen besonders der schmalblättrige und weißblühende Kopfthymian (Thymus capitatus) in Palästina heimisch ist, wärend der za'tar des Sinai nach Robinson (a. a. O.) und Ebers (Durch Gosen zum Sinai, S. 340 u. 370) der Thymus serpyllum Forskål's (Flor. 107) ist; der Thymian passt insofern gut zu Lev. c. 14 resp. Num. c. 19, als Dekokte von dieser Pflanze noch heutzutage zu Waschungen in bestimmten Fällen verwendet werden; — oder auch eine Micromeria,

von welcher mit der Satureja nächstverwandten Gattung gleichfalls mehrere Arten in Syrien und Palästina vorkommen (s. De Candolle's Prodromus, B. XII, die Labiaten), wärend die Micromeria Benth. (Bartsaturei) sich auch in der südlichen Schweiz findet (Willkomm, Führer in das Reich der Pflanzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, 2. Aufl. 1882, Nr. 395[b]). — Andere sind davon ausgegangen, dass das hebr. אֵזוֹב und das griech. ὕσσωπος an sich gar nichts mit einander gemein haben und dass man zunächst nur um des änlichen Klanges beider Namen willen den biblischen Esob für den Ysop der Griechen gehalten hat, und haben deshalb nach anderen Merkmalen den biblischen Esob zu bestimmen gesucht. So hat Thenius (im Komm. zu 1 Kön. 5, 13) auf das Mauergoldmoos (s. Oken, Naturgesch., Botan. II, 1. 288) geraten, weil dieses ein „sehr kleines, büschelförmig wachsendes Moos“ ist, one zu bedenken, dass „die Moosflora auf dem sonnenverbrannten, dürren Kreidekalk Westpalästinas keinen Boden hat“ (Furrer, Art. Ysop in Schenkels Bibellexikon). Man hat auch an den gemeinen Kapperstrauch (Capparis spinosa, κάππαρις des Dioscorides) gedacht (zuerst Griffith, † 1545 zu Malakka, ferner Stanley, Tristram und andere neuere Reisende), welcher arabisch اصف heißt (s. Löw, a. a. O., S. 262), welches Wort man aber auch nicht des Gleichklanges halber mit אֵזוֹב zusammenstellen darf. Dieser 2—3 Fuß, nach anderen sogar 3—4 Fuß hohe Strauch, dessen noch ungeöffnete Blütenknospen als Kappern in den Handel kommen, wächst in Nordafrika und Südeuropa auf Mauern und Felsen, aber auch in Sandwüsten und findet sich ebenso in Palästina wie in Ägypten und der Sinaiwüste besonders häufig. Von den Mauern Jerusalems, vor allem um dem Tempelplatz herum, sieht man ihn heutzutage zalreich herabhängen; ferner wächst er aus den Felswänden des Kidronthales, am meisten zwischen dem Kloster Mar Saba und dem toten Meere, heraus und bedeckt die Höhen bei Jericho wie auch die sandigen Ebenen zu beiden Seiten des Jordan von Jericho bis an den östlichen Rand der Moabiterebene. Aber der schöne Kapperstrauch mit seinen langen Ästen und glänzend grünen Blättern lässt sich schwer als unterste Grenzmarke des Pflanzenreiches denken (Furrer). Übrigens zält schon Celsius (im Hierobotan. I, p. 407—448) 18 verschiedene Erklärungen für אֵזוֹב auf, indem man außer an die bereits genannten Pflanzen u. a. auch an Abrotonum, Rosmarin und Raute dachte.

Sonach ergibt sich folgendes Resultat. Man darf nicht auf Grund einzelner Momente den biblischen Esob bestimmen wollen, sei es wegen des häufigen Vorkommens als den Kapperstrauch, sei es um seiner Kleinheit willen als das Goldmoos. Am warscheinlichsten ist es immerhin, an eines der scharf duftenden, für Waschungen und Einreibungen noch heute verwendeten Gewürzkräuter, welche schon die alte Tradition mit dem Esob zusammenstellte, zu denken. Dies würde sich fast bis zur Gewissheit erheben, wenn wirklich das griechische ὕσσωπος eine durch die syrische resp. arabische Form des Wortes (ܙܘܦܐ, زوفا, s. Löw, a. a. O., S. 134—136) vermittelte Widergabe des hebr. אֵזוֹב wäre (so z. B. auch Gesenius, Hebr. Handwörterbuch, 9. Aufl. 1883, s. v.), wofür die Tatsache spricht, dass bei naturgeschichtlichen, mit den Erzeugnissen selbst sich über mehrere Länder verbreitenden Benennungen die Namensänlichkeit niemals one Gewicht ist (s. Winer, Bibl. Realwb., S. 709); in diesem Falle würde man die echt griechische Bildung und Bedeutung von ὕσσωπος auf eine gräzisirende Umbildung des Lehnwortes vielleicht auf Grund einer Volksetymologie anzusehen haben. Nur darf man in keinem Falle an den Hyssopus officinalis denken, weil dieser in Palästina nicht genügend nachgewiesen ist (wie auch der hyssopus des Diosc. warscheinlich eine Origanum-Art ist, ebenso wie die bei Ibn Beithar زوفا genannte Pflanze, und zwar ersterer Or. smyrnaeum, letztere Or. aegyptiacum oder nach Sprengel

Thymbra spicata, s. Sprengel, Anm. zu Diosc. B. II, S. 507; vgl. Ibn Beithar, a. a. O., S. 545, vgl. Sprengel, Histor. rei herbar. T. I, 265); vielmehr hat man den Esob entweder mit irgend einer Origanum-Art, z. B. dem Origanum Syriacum, d. i. dem ὕσσωπος der Griechen, oder mit einer anderen Gewürzpflanze, die gleichfalls zu den Lippenblütern gehört und mit dem ὕσσωπος nahe verwandt ist, zu identifiziren; ja es ist sehr warscheinlich, daſs der Ausdruck אֵזוֹב die oben genannten Pflanzenarten, Origanum, Satureja und Thymus, welche einander nach Aussehen und Geruch und auch nach ihrem Standorte sehr änlich sind und sich nur dadurch unterscheiden, daſs die gegenüberstehenden Blätter bei Hyssopus, Satureja und Micromeria schmal, mehr oder weniger linearisch, bei den Origanum-Arten mehr eiförmig sind, one Unterscheidung umfaſst habe. — Da alle diese Pflanzen strauchartig sind und eine Höhe bis zu einem oder mehreren Fußen erreichen, so kann der Esob 1 Kön. 5, 13 im Gegensatze zur Ceder nur als kleinster der Sträucher resp. strauchartigen Kräuter gemeint sein, nicht, wie man oft gemeint hat, als eine der kleinsten Pflanzen überhaupt. Ebensowenig darf man sich aber durch diese Zusammenstellung mit der Ceder verleiten lassen, den Esob als einen Baum oder als einen eigentlichen Strauch anzusehen, wie die Rabbinen getan haben, indem sie ihn zu den (als Brennmaterial dienenden) Hölzern rechneten (Mischna, Traktat, Para 11, 8) und unter den Rohrarten und Zweigen mit aufzälten, mit denen die Laubhütten gedeckt werden durften (Gemara Succa 13ᵃ; s. Riehm, Handwörterbuch, S. 1772ᵇ).

Litteratur: Außer den Artikeln „Ysop" in den biblischen Realwörterbüchern, unter denen besonders die von Furrer in Schenkel's Bibellexikon und von Riehm in seinem Handwörterbuch des biblischen Altertums hervorzuheben sind, kommen noch in Betracht die Reisewerke über Palästina, welche auch die Flora von Palästina mit berücksichtigen (vgl. z. B. von älteren das durch Furrer citirte von Rauwolf, Aigentliche beschreibung der Raiß, so er vor diser Zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer . . vollbracht, Laugingen 1583, S. 59. 456, von neueren dagegen Robinson's Palästina, s. o.), sowie die biblischen Naturgeschichten (z. B. Celsius, Hierobotanicon 1745, I, 407 sq.; Tristram, The natural history of the Bible, London 1873; s. auch Kotschy, Umrisse von Südpalästina im Kleide der Frühlingsflora, Wien 1861, S. 15). Beachtenswert sind noch die Bemerkungen von Schlechtendal's, die Arnold im Artikel „Ysop" in der 1. Auflage der Realencyklopädie mitgeteilt hat, die aber hier nicht ihrem Wortlaute nach widerabgedruckt werden können. — Von allgemeinen Darstellungen des Pflanzenreichs vgl. Dr. Johannes Leunis, Synopsis der Pflanzenkunde, 1. Abth. 1877, § 523 Nr. 16. — Abbildungen der im obigen Artikel genannten Pflanzen finden sich z. B. bei von Schubert, Naturgeschichte des Pflanzenreichs, dritte von Willkomm neu bearbeitete Auflage, 1884: von Hyssopus officinalis Tafel XXX, Fig. 5, von Origanum majorana und Origanum vulgare Tafel XXIX, Fig. 10 u. 11, von Satureja hortensis, Tafel XXX, Fig. 4. **V. Ryssel.**

Z.

Zabarella, Franz, neben Pierre d'Ailli und Gerson eine der hervorragendsten kirchlichen Persönlichkeiten im Zeitalter des großen abendländischen Schismas, wurde zu Padua 1339 geboren; in Bologna gebildet erhielt er hier und später in Florenz eine Stelle als Lehrer des kanonischen Rechtes. Durch diese Tätigkeit zeichnete er sich so hervorragend aus, daſs er zum Erzbischof von Florenz erwält und 1411 von Johann dem XXIII. zum Kardinal der römischen Kirche unter dem Titel von St. Cosmas und Damianus erhoben wurde. Im Jare 1413 nahm er im Auftrage des Papstes an den Verhandlungen mit Sigismund in Betreff des Konzils teil, für dessen Abhaltung man die Stadt Konstanz am Bodensee wälte (Schwab, Gerson 1858, 468). Auf dem Konzil zu Konstanz

war er mit d'Ailli das Haupt der konservativ-reformfreundlichen Kardinäle. Nach der Flucht Johanns XXIII. hatte er mit d'Ailli die Geistesgegenwart in der Stadt zu bleiben und der ersten papstlosen Sitzung, der feierlichen dritten, am 26. März 1415 beizuwonen, um unter allen Umständen die Sprengung des Konzils zu verhindern (Schwab a. a. O. 509; Tschackert, Peter v. Ailli 1877, 214). An den Arbeiten des Konzils nahm er mit größtem Fleiße teil; in Verhandlungen, Kommissionen und Sitzungen erwies er sich ungemein tätig und genoss große Achtung. Auch als Kirchenfürst war er der sittenstrenge, arbeitsame und sparsame Gelehrte geblieben, als den er sich stets bewärt hatte. Kurz vor der Papstwal des Jares 1417 starb er zu Konstanz am 26. September. Seine Leiche wurde nach Padua übergefürt. Sein Bild befindet sich in Lenfant, Hist. du concile de Constance II, 121 und in v. d. Hardt, Conc. Const., wo auch I, 537 ff. die biographisch wichtige schöne Lobrede Poggio's auf ihn steht. — Seine Werke sind meist kirchenrechtlicher Natur: Commentarius in Clementinas Ven. 1481 u. ö.; Commentarius in libros Decretalium et Clementinas, Ven. 1602 fol. De Schismate (c. 1408) in Schardius, De jurisdictione (1566) 689 sqq. und im Syntagma tractatuum (1609) 235 sqq.; Hefele, Konziliengeschichte, 7. Band (1874) an vielen Stellen, besonders S. 321; Hübler, Constanzer Reform (1867) S. 379; Schwab, Gerson 1858; Tschackert, Peter v. Ailli 1877; W. Bernhardt, Der Einfluss des Kardinalkollegiums auf die Verhandlungen des Konstanzer Konzils, Leipzig 1877. Dass die Capita agendarum etc. (in Hardt, Conc. Const. Tom. I, Pars IX) nicht von Zabarella, sondern von d'Ailli herrüren, habe ich in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. I, (1877) S. 450 ff. nachgewiesen.

P. Tschackert.

Zachariä, Gotthilf Traugott, geboren in Tauchardt in Thüringen im J. 1729, studirte auf den Universitäten Königsberg und Halle. In Halle wurde er vorzugsweise Schüler von Baumgarten, dessen Hausgenosse und Ammanuensis. Dem Andenken dieses seines verehrten Lehrers ist auch ein Aufsatz in seinen später herausgegebenen philosophisch-theologischen Abhandlungen gewidmet: „Der Verlust der gelehrten Welt beim Tode des verdienstvollen D. Sigmund Jakob Baumgarten". Als im Jare 1760 der Herzog von Mecklenburg neben der rätlichen Universität Rostock die herzogliche Universität Bützow gründete, erhielt Zachariä einen Ruf an dieselbe, wurde aber 1765 nach Göttingen berufen und folgte im J. 1775 einer durch seinen Freund und Gönner, Andreas Cramer, an ihn ergangenen sehr glänzenden Berufung nach Kiel, wo er indes schon zwei Jare darauf (im Jare 1777) im 47. Lebensjare der gelehrten Welt entrissen wurde.

Seinen gelehrten Ruf hat sein Werk „Biblische Theologie oder Untersuchung des Grundes der vornehmsten biblischen Lehren" begründet (1771—1775, 4 Tle., 3 Abteilungen, mit einem letzten T. von Volborth, 1786). Den damals neuen Namen will der Verfasser so verstanden wissen: Ein lediglich aus der h. Schrift geschöpftes, auf richtige Exegese begründetes biblisches Lehrgebäude. Den Anstoß, welchen Büsching 20 Jare früher im Jare 1757 durch eine verwandte Schrift: „Epitome theologiae e solis sacris literis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae", in Göttingen erregte, wendete Zachariä durch die Erklärung ab, dass durch eine solche rein biblische Theologie der Ehre der kirchlichen Glaubenslehre, die er selbst vortrage, nicht zu nahe getreten werden solle. Der Standpunkt, welchen er in diesem Werke einnimmt, ist der supranaturalistische seines Lehrers Baumgarten, er bekennt sich zur wunderbaren Geschichte und zur Offenbarung, sichtet jedoch mit historisch-grammatischer Interpretation die gangbaren biblischen Beweisstellen und eliminirt dieselben entweder oder verdünnt und verflacht ihren Inhalt im Geiste der moderativen damaligen Aufklärung. So bekennt er sich z. B. auf exegetischer Grundlage zur wörtlichen Inspiration, gibt indes mehrere solenne Beweisstellen für dieselbe auf und will ihre Grenzen durch folgendes vages Gerede bestimmen: „Es erhellt aus Allem so viel, dass nicht einerlei Art der göttlichen Wirkung in Absicht der Worte bei allen Arten göttlich eingegebener Rede anzunehmen sei, sondern dass die göttliche Wirkung bei

einer Art mehr Einfluſs auf die Worte gehabt, als bei einer anderen, daſs aber dennoch diese Wirkung nur eine und ebendieselbe gewesen, als die Wirkung in Absicht der Sachen, in Erweckung gewisser neuer Ideeen bei Gelegenheit gewisser vorgestellter, längst bekannter Worte des A. Testaments, eine lebhafte Erregung der Einbildungskraft, eine Erweckung sehr deutlicher Vorstellungen von gewissen Warheiten im Verstande und Bewarung vor unrichtigen Vorstellungen, wodurch zugleich Worte nach der natürlichen Denkungsart den Menschen zuflossen und richtige Worte gedacht wurden, one welche die Richtigkeit der Vorstellungen nicht stattfand. Besonders ist keine besondere göttliche Wirkung in Absicht der gebrauchten Worte bei dem gewönlichen Vortrage der ersten Anfangsgründe der christlichen Lehre bei göttlichen Gesetzen und historischen Erzälungen zu behaupten, sondern bloß eine solche göttliche Regierung, welche an sich die Verfasser ihre Gedanken nach ihrer gewonten Denkungsart ausdrücken ließ und nur das Unrichtige in der Vorstellung der Warheit selbst, so aus den Ausdrücken entstehen konnte, verhütete" (Th. I, S. 122). Welcher Abstand nicht nur von der Schärfe der alten Dogmatiker, sondern selbst solcher Zeitgenossen, wie ein Buddeus, Baumgarten und Andere!

Das Ziel aller vorbereitenden göttlichen Heilswirksamkeit ist nach dem Verfasser das durch Christum zu erlangende Glück. Doch besteht dieses nach ihm nicht bloß, wie nach der gleichzeitigen Aufklärung, in der Mitteilung der Lehre, sondern wesentlich in der Versönung Christi, in seinem Ertragen der von uns verdienten Strafe. Im Geiste eines toten Positivismus wird dabei darauf verzichtet, die Notwendigkeit einer solchen Ertragung nachzuweisen — daſs dieselbe nicht mit der Kirchenlehre in der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit gesucht werden könne, sei klar, da die Annahme einer solchen Notwendigkeit mit der göttlichen Freiheit streite! Obwol der Verfasser von einer fortschreitenden Heilsökonomie spricht, so wird doch keine organische Entwicklung nachgewiesen, sondern der Fortschritt nur äußerlich durch Aufzälung von historischen Datis dargetan. Nach dem Verfasser zeigt sich als die vornehmste Absicht Gottes, den Glauben an den waren Gott auf Erden zu gründen und „nicht eher etwas von Christo bekannt machen zu lassen, bis jene Warheit hinlänglich den Gemütern eingeprägt worden" (Th. IV, S. 37). Ebensowenig findet die Individualität der verschiedenen Lehrtypen eine Berücksichtigung. Die biblisch-religiösen Warheiten, welche als Resultat der richtigen Exegese aufgestellt werden, sind entweder unbegriffene positive Sätze oder Verflachungen. Der Glaube ist: eine göttliche Versicherung als gewiſs annehmen und erkennen — öfters auch geradezu = die christliche Religion; in Christo sein ist = ein Christ sein, widergeboren werden = eine große Veränderung erfaren. Dem Stile des Verfassers wurde schon zu seiner Zeit der Mangel an „Anmut" und unerträgliche Baumgarten'sche Breite zum Vorwurf gemacht. Die exegetische Förderung der dogmatischen biblischen Begründung durch Zachariä verdient in der Tat nicht die Lobsprüche, welche ihr von Nitzsch, Schenkel gemacht worden sind.

Vielen Beifall erhielten auch in jener Periode die nach dem Muster der englischen exegetischen Paraphrasen verfaſsten paraphrastischen Erklärungen der Briefe an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, Kolosser, Thessalonicher, Hebräer u. s. w., welche mehrere Auflagen erlebten.

Quellen: Thieß, Gelehrtengeschichte der Universität Kiel, 2 Th.; Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands, Th. 4; Schenkel, Die Aufgabe der biblischen Theologie, in den Studien u. Kritiken, 1852, Heft 1. **Tholuck** †.

Zacharias, s. Sacharia Bd. XIII, S. 175.

Zacharias, Papst 741—752. Unmittelbar nach der Beisetzung Gregors III. (29. Nov. 741) wurde die Wal eines neuen Papstes vorgenommen; sie traf Zacharias, den Sprößling einer griechischen Familie, der Gregor III. nahe gestanden zu sein scheint (Bonif. ep. 42 p. 113 ed. Jaffé). Bereits am 3. Dezember 741 fand seine Inthronisation statt. Im Verhältnisse zu den Langobarden, zu der griechischen Kirche, zu Bonifatius und dem fränkischen Reiche hat Zacharias die

Interessen des römischen Stuls klug und entschlossen, auch vom Glücke begünstigt vertreten. Für die Zukunft war weitaus am folgenreichsten die Verbindung der fränkischen Kirche mit Rom, welche Bonifatius angebaut hatte und welche die Söne Karl Martells herstellten. In den Augen der Zeitgenossen erschien sie unwichtig im Vergleich mit den Erfolgen des Papstes gegen die Langobarden; der Biograph des Zacharias hat weder für Bonifatius noch für Pippin ein Wort, um so ausfürlicher ist er über das Verhältnis Roms zu seinen unmittelbaren Nachbarn. Für die fränkischen Verhältnisse sind deshalb die Briefe des Papstes die einzige Quelle. Es ist nicht nötig, hier auf das Einzelne einzugehen, vgl. den Artikel Bonifatius Bd. II, S. 531 ff. Es genügt zu erinnern, daſs Bonifatius sich bei allen seinen Maßregeln der Zustimmung des Papstes versicherte; den größten Erfolg seines Lebens mochte er glauben erreicht zu haben, als er die Bischöfe des fränkischen Reichs bestimmte, ein Bekenntnis zu unterschreiben und nach Rom zu senden, in welchem sie erklärten: fidem catholicam et unitatem et subjectionem Romanae ecclesiae fine tenus vitae nostrae velle servare, sancto Petro et vicario ejus velle subjici (ep. 70, p. 201). Auch Pippin knüpfte alsbald nach Übernahme der Regierung Beziehungen zu Rom an; wie wertvoll sie dem Papste erschienen, ergibt sich daraus, daſs er die Entthronung des letzten Merovingers durch seine moralische Autorität zu decken kein Bedenken trug (Annal. Lauriss. z. J. 749).

Was das Verhältnis zu den Langobarden anlangt, so opferte er dem König Liutprand den Herzog Trasimund von Spoleto, den Bundesgenossen Gregors III. Durch diesen Verrat erkaufte er die Rückgabe der vier Städte Ameria, Horta, Polimartium und Bleda. Bei einer persönlichen Zusammenkunft zu Terni gelang es dem Papst, den König zum Zugeständnis eines zwanzigjärigen Friedens mit dem römischen Dukate zu bewegen. Die gleiche Nachgiebigkeit bewies Liutprand im J. 743, indem er den Manungen des Papstes gehorsam von dem Angriff gegen den Exarchat abstand. Noch größer war des Papstes Einfluſs auf König Rachis, welcher nach dem Sturze Hildeprants Liutprand nachfolgte; er bestätigte sofort (744) den Frieden mit Rom; aber er trug die Krone nur einige Jare; im Jare 749 verzichtete er auf das Reich, er, seine Frau und seine Tochter gingen in's Kloster; es war zwei Jare her, seitdem Karlmann, Karl Martells Son, ebenfalls in die Hände des Zacharias die Mönchsgelübde abgelegt hatte.

Endlich der griechischen Kirche gegenüber vertrat Zacharias das Recht der Bilderverehrung; er richtete an Konstantin Kopronymus ein Schreiben dieses Inhaltes.

Zacharias hat zwei Synoden gehalten, die eine warscheinlich im Jare 744, ihre Beschlüsse bezogen sich auf die Disziplin unter Klerikern und Mönchen, auf das Kirchengut, die unerlaubten Ehen und dgl. (Mans. XII, S. 381); die zweite im J. 745, hier wurden die von Bonifatius bereits verurteilten Häretiker Aldebert und Clemens, one gehört zu werden, noch einmal verdammt (Bonif. ep. 50 S. 136 ff.).

Zacharias starb im März 752.

Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif. 1, p. 262 sq.; Biographie im lib. pontific.; die Briefe in der Briefsammlung des Bonifatius und im cod. Carolin. — Baxmann, Die Politik der Päpste I, S. 218 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im M.A., II, S. 286 ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, II, S. 110 f.; Hahn, Jahrbücher des fränk. Reichs, S. 24 ff.; Ölsner, Jahrbücher der fränk. Reichs, S. 113.

Hauck.

Zacharias, Scholastikus, wol zu unterscheiden von einem Rhetor gleiches Namens und Bischof von Meletina in Kleinarmenien, welcher einen nicht mehr vorhandenen Auszug aus der Kirchengeschichte des Sokrates und Theodoret lieferte, — war Bischof von Mytilene auf der Insel Lesbos und zugegen bei dem Konzil vom Jare 536 zu Konstantinopel, durch welches der Patriarch Anthimus abgesetzt und der Presbyter Mennas zu dessen Nachfolger erhoben wurde. Er wurde an diesen Anthimus mit Anderen abgesandt, um ihn zur Buße und Re-

chenschaft vor die Synode zu laden; dass er auch dem fünften ökumenischen Konzil vom J. 553 beigewont habe, ist unbegründet. Er hatte seine philosophischen Studien zu Alexandrien gemacht und sich dann nach Berytus begeben, wo er sich als Rechtskundiger und beredter Advokat auszeichnete und den ehrenden Beinamen „Scholasticus“ erhielt; Tugend und Gelehrsamkeit werden ihm nachgerühmt. In der Einleitung zu seiner Hauptschrift bezeichnet sich Zacharias selber als Schüler des Ammonius Hermeä, welcher am Ende des 5. und zu Anfang des 6. Jarhunderts zu Alexandrien platonische und aristotelische Philosophie lehrte, und er erzält weiter, dass ein Anhänger des Ammonius heimlich zum Hellenismus abgefallen sei und in Berytus Rechtskunde treibend, seine philosophische Weltansicht einem größeren Kreise mitgeteilt habe. Dem Zacharias, welcher in Alexandrien mit dem Ammonius und dem Arzt Gesius änliche Unterredungen gepflogen hatte, wurden diese Meinungen hinterbracht und der Wunsch geäußert, dass der Gegenstand schriftlich verhandelt werden möge. So entstand der Dialog „Ammonius“ über das Thema: dass die Welt nicht gleich ewig sei mit Gott, sondern dessen Werk und Schöpfung, dass sie einen zeitlichen Anfang habe und vergehen werde, sobald es Gott gefallen werde sie umzuwandeln, und dass endlich das Prinzip der göttlichen Güte durch diese Behauptung nicht beeinträchtigt werde. Zacharias übernimmt hier selber die Rolle des christlichen Lehrers, der die Einwürfe des Hellenisten beantwortet; nachher werden Ammonius und Gesius redend eingefürt, und am Schluss kehrt das Gespräch wider zu seinem Anfange zurück. Mit Recht wird dieses philosophisch-theologische Gespräch gewönlich mit dem des Aeneas von Gaza (Theophrastus) zusammen gestellt; beide sind ihrer Form nach dem Plato sichtlich nachgeahmt, beide mit stilistischer Zierlichkeit und Gewandtheit abgefasst, auch berüren sie sich häufig in ihren Beweisfürungen, nur mit dem Unterschied, dass Aeneas sich besonders mit den anthropologischen Fragen über Ursprung der Seelen, Unsterblichkeit und Auferstehung beschäftigt, wärend Zacharias das kosmologische Problem zur Hauptsache macht. Auch den historischen Standpunkt dieser Schriften wolle man beachten; damals war die Blüte des philosophischen Hellenismus längst vorüber, dennoch war derselbe noch nicht auf eine bloß gelehrte und litterarische Existenz herabgesetzt; daher wollte auch Zacharias nicht tote Bücher bestreiten, sondern Ansichten, die in einigen Köpfen und Kreisen ihren letzten Zufluchtsort gefunden hatten. Die Kontroverse wird mit Ernst und Lebhaftigkeit durchgefürt, wenn man auch gestehen muss, dass die Beweisfürung der christlichen Lehre sehr ungleich ausgefallen ist. Einige der wichtigeren Argumentationen sind folgende: Gott ist der Gute, sagt der Philosoph, und die Welt ist schön, das Schöne aber muss dem Guten stets begleitend oder unmittelbar nachfolgend zur Seite stehen; denn sollte es später hinzutreten, so könnte dessen Ursprung nur aus einer nachträglichen Überlegung erklärt werden, und wir hätten in diesem Akt entweder Unkenntnis oder eine Regung des Neides anzunehmen. Folglich kann Gott im Verhältnis zur Welt nur Priorität der Würde, nicht der Zeit zukommen. Ebenso unhaltbar ist aber auch die Vorstellung einer vergänglichen Welt; denn Gott konnte das gut Geschaffene weder verbessern noch verschlechtern oder aufheben, noch in gleicher Art erneuern wollen: das Erste wäre unmöglich, das Zweite widerrechtlich, das Dritte nur ein kindisches Beginnen, und mit der Unvergänglichkeit der Dinge ist zugleich deren zeitliche Anfangslosigkeit gegeben. Dem gegenüber will der Christ zuvörderst das Vorurteil zerstreuen, als ob sein Standpunkt sich überhaupt auf Gründe nicht einlassen dürfe; nein, die christliche Religion beruht nicht auf bloßem Glauben, sondern auch auf sicheren Beweisen, welche durch Reden und Handlungen offenbar werden und gleichsam zur Blüte kommen. Sodann auf die Sache eingehend antwortet er, dass jenes Argument zu viel beweise, denn darnach zu schließen müssten auch einzelne Persönlichkeiten wie Sokrates und Plato ewig gelebt haben, und doch sind sie gestorben one Gefar für die göttliche Güte; der Untergang des Einzelnen schließt auch den des Allgemeinen in sich, ihr müsstet denn die Väter dieser Menschen zu ihren Schöpfern machen wollen oder die Sonne zum Gott. Das absolute Vermögen ist nicht mit dessen Ausübung erst

vorhanden, Gott ist dadurch Schöpfer, dass er schöpferische Kräfte in sich trägt; nicht deren Anwendung macht ihn erst dazu, so wenig der Künstler und Arzt durch Untätigkeit aufhört zu sein, was er ist. Denken wir die göttliche Güte als schöpferisches Motiv: so muss gerade alles Notwendige und Zwangsmäßige aus ihrer Betätigung hinweggedacht werden, und damit verändert sich auch der Begriff der Schöpfung im christlichen Sinne. Euch ist sie nur Gestaltung aus einer schon vorhandenen Materie, also abhängig von einem Anderen, uns dagegen freie Hervorbringung und Verbindung der Formen mit dem entsprechenden Stoff; leiten wir die Schöpfertätigkeit aus der Freiheit des göttlichen Willens her: so fällt jeder Grund hinweg, sie als anfangslos zu denken. Andere Beweismittel ergeben sich aus der Wesensbestimmung Gottes und der Welt: hier eine endliche, begrenzte, sinnliche und greifbare, dort eine unendliche, unermessliche und übersinnliche Natur, — wie können bei diesem wesentlichen Abstande beide dennoch in dem Einen Attribut der Gleichewigkeit zusammentreffen? Weder kann der Begriff der Gottheit durchgefürt werden, wenn Gott mit dem aus ihm Gewordenen die Bestimmung des Ewigseins teilen soll, noch auch der Weltbegriff festgehalten, wenn mit den inneren Eigenschaften der Welt, mit ihrer Teilbarkeit, Zusammensetzung und Vergänglichkeit noch eine ihr ganz fremdartige Ewigkeit oder Anfangslosigkeit verbunden gedacht wird. Vergebens beruft man sich auf das Verhältnis des Körpers zum Schatten, sofern beide zugleich auftreten, one an Würde einander ebenbürtig zu sein; denn das ist ja nur eine durchaus natürliche Zusammengehörigkeit, an welcher der Wille gar keinen Anteil hat, und die noch dazu durch das hinzutretende Licht, also durch eine zweite Ursache bedingt wird. Es bleibt dabei, dass das Schöpferische, als ein freies Prinzip gedacht, jedem Geschaffenen ursachlich und zeitlich vorangehen muss. Allerdings haftet an der Annahme eines Zeitanfanges immer noch eine Schwierigkeit. Ammonius wendet ein, dass für die Zeit gar kein Anfang gesetzt werden könne, folglich auch nicht für dasjenige, was zeitlich existirt; denn sie sei die Form der Dinge, und damit die Zeit sei, habe auch Zeitliches vorhanden sein müssen; und wenn jene sich stets selber vorangehe: so gebe es auch keinen Anfangspunkt für dieses. Daraus folge der Satz: *ὁ μὲν γὰρ θεὸς ποιητικόν ἐστιν ἀΐδιον, ὁ δὲ κόσμος ἀϊδίως γινόμενον*, denn mit der Zeit, in welcher der Kosmos entstanden, ist auch dessen Ewigkeit schon entschieden. Nein antwortet Zacharias, nicht in der Zeit, sondern im Äon ist die Welt geschaffen, der Äon aber ist das Vorbild der Zeit. Diese Erklärung hängt damit zusammen, dass der christliche Denker der gegnerischen Behauptung nicht jede Warheit absprechen will. Er ist so weit Platoniker, dass er die Präexistenz der schöpferischen Ideeen im göttlichen Verstande keineswegs in Abrede stellt. Der Idee und Potenz nach reicht die Schöpfung in alle Ewigkeit zurück; der Ratschluss und die Bereitwilligkeit des Schaffens geht allem Gewordenen voran. Wille und Neigung sind ewig, nicht die Tat, Gott also ewiger Schöpfer im dynamischen, nicht im energischen Sinne, aber eben darum ist er Woltäter durch sich selbst, auch ehe der Gegenstand seines Woltuns faktisch vorhanden war. Auch aus der sphärischen Gestalt der Welt lässt sich deren Anfangslosigkeit nicht herleiten, denn diese ist zwar die vollendetste, aber sie hat im Centrum ihren Anfang. Wie vielseitig man auch das ganze Verhältnis betrachten mag, stets wird das Resultat bestätigt: *πᾶν γὰρ ποίημα τοῦ ποιήσαντος δευτερεύει αἰτίᾳ καὶ χρόνῳ.* Am Schlusse weist der Verfasser noch darauf hin, dass der Welt eine einstige Verklärung bevorstehe und dass auch diese zukünftige Veränderung der Dinge als freier Akt des göttlichen Willens aufgefasst werden müsse. Denn indem der Mensch dereinst in ein unvergängliches Leben eintritt, soll er erfaren, dass er diese Unsterblichkeit, deren er sich durch die Sünde verlustig gemacht, auch nur als göttliches Gnadengeschenk zu empfangen habe. Dasselbe schöpferische Wort wird auch der Urheber eines neuen Lebens werden, aber nicht aus physischer Nötigung, sondern aus derselben Freiheit und Güte, welcher alle Dinge ihr Dasein verdanken. — Die ganze Argumentation leidet, wie Ritter richtig bemerkt, an mancherlei Schwächen, aber in der Behauptung einer freien Schöpfung und in der Ausscheidung der Ewigkeit von dem Welt-

begriff vertritt sie siegreich das christliche Prinzip. Der Leser wird bemerkt haben, dass der philosophische Standpunkt des Zacharias von dem eines Origenes zwar schon weit abweicht, dennoch aber noch einige platonische Gedanken in sich trägt. Er bemerkt daher gelegentlich, dass in Bezug auf die wichtigsten Lehrsätze Plato und Aristoteles nicht zusammengeworfen werden dürfen, und sucht den Grundirrtum, welchen er bekämpfen will, überwiegend auf Seiten des letzteren.

Außerdem schrieb Zacharias noch eine kurze Abhandlung gegen den Dualismus der Manichäer, die aber bis jetzt nur in lateinischem Text bekannt ist: Disputatio contra ea, quae de duobus principiis a Manichaeo quodam scripta et projecta in viam publicam reperit Justiniano imperatore, latine interpr. Turriano in Bibl. PP. max. Lugd. IX, p. 794 et in Canis. Lect. antq. ed. Basnage I, p. 425.

Der Dialog Ammonius sive de mundi opificio erschien zuerst cum versione lat. et notis Tarini c. Origenis Philocalia, Par. 1619; dann in Fr. Ducaei Auctar. I., in Bibl. Patr. Par. XI, dann cum Aeneae Gaz. De immortalitate animae et cum animadversionibus C. Barthii, Lips. 1655. — Die beste Ausgabe ist: Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, De immortalitate animae et mundi consummatione, ed. Joh. Fr. Boissonade, Par. 1836, mit reichhaltigem gelehrten Commentar.

Vgl. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten, III, S. 349; Brucker, Hist. crit. philos. II, p. 528. Desselben Fragen aus der philosophischen Historie, IV, S. 1402; Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie, Bd. II, S. 495.

Gaß.

Zalen bei den Hebräern. Zalensymbolik in der heil. Schrift. Der nachfolgende Artikel beschränkt sich darauf, diejenigen archäologischen Notizen über Zalen und Rechnungswesen bei den Hebräern zusammenzustellen, welche nicht auch dem hebräischen Wörterbuch oder jeder größeren hebräischen Grammatik entnommen werden können.

1) Zalen und Rechnungswesen überhaupt. Die in der Bibel vorkommenden Zalen und Berechnungen, sowie die (sehr spärlichen) technischen Ausdrücke, die sich auf das Rechnen beziehen, setzen lediglich eine Vertrautheit mit den sog. vier Spezies und den Elementen der Bruchrechnung voraus. סָפַר zälen, wovon מִסְפָּר Zal (poetisch auch סְפֹרוֹת Zalen, Ps. 71, 15), ist ursprünglich wol so viel als zusammenreihen; rein hebräisch ist auch פָּקַד (eigentlich inspiziren, mustern) von dem Zälen einer größeren Menschenmenge, besonders zu kriegerischen Zwecken. Mehr aramäisch ist dagegen מָנָה bestimmen, zälen, wovon מִנְיָן Zal Esr. 6, 17. Vgl. noch die Ausdrücke חִשַּׁב berechnen 3 Mos. 25, 27 u. a.; ח' מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ den Betrag des Wertes berechnen 3 Mos. 27, 23; רֹאשׁ die Summe, נָשָׂא רֹאשׁ (wofür 4 Mos. 3, 40 נ' מִסְפַּר) die Summe aufnehmen, גָּרַע abziehen, הָעֹדֵף das Überschüssige, der Rest. Eine Reihe von Additionsexempeln mit größeren Zalen findet sich z. B. 1 Mos. 5, 5 ff., sowie 4 Mos. Cap. 1 und 26, einfache Subtraktion 1 Mos. 18, 28 ff., Multiplikation 3 Mos. 25, 8; 4 Mos. 7, 88, Division 4 Mos. 31, 26 ff. Eine etwas verwickeltere Rechnung wird 3 Mos. 25, 50; 27, 18. 23 vorausgesetzt; doch wird man sich auch hier schwerlich einer arithmetischen Formel bedient haben und überdies wird die Berechnung an den beiden letzten Stellen dem Priester übertragen und galt somit wol nicht als eine allen geläufige Kunst. Von Brüchen findet sich $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_5$, $^1/_6$, $^1/_{10}$, mit höherem Zäler nur $^2/_{10}$ und $^3/_{10}$; doch vergleiche auch 1 Mos. 47, 24 (vier Teile so viel als $^4/_5$) und Neh. 11, 1 (neun Teile = $^9/_{10}$). Dass dabei allenthalben das Zehnzalsystem zu Grunde liegt, ergibt sich, abgesehen von den öfter vorkommenden Potenzirungen der 10, besonders aus dem Umstand, dass außer den Zalen von 1—10 und deren Pluralen nur noch für 100, 1000 und 10,000 besondere Ausdrücke vorhanden sind. An den Zusammenhang des Zehnzalsystems mit der

Fingerzal dürfte noch die ursprüngliche Bedeutung der semitischen Zal für Fünf, d. i. „Zusammenziehung“ (der Finger einer Hand), erinnern.

2) Zalzeichen. Die Verwendung von Buchstaben als Ziffern (s. das Nähere darüber in Gesenius' K. hebr. Gramm. § 5, 4, Anm. 3) läſst sich frühestens auf den makkabäischen Münzen nachweisen. Die angeblichen Beispiele von sog. Gematria (s. o. Bd. VII, S. 387) im A. Test. beruhen auf Einbildung und die Verwendung der phönizischen Buchstaben als Ziffern bei den Griechen kann deshalb nichts für den gleichen Gebrauch bei den Hebräern beweisen, weil sie schwerlich vor dem ptolemäischen Zeitalter aufgekommen ist (vgl. darüber Riehm in dessen Handwörterbuch des bibl. Alterth., S. 1776 ff.). Weit warscheinlicher ist, daſs sich auch die Hebräer des Ziffernsystems bedienten, welches in Babylonien entstanden und von hier aus nicht nur zu den Assyrern, sondern auch weiter nach Westen bis zu den Ägyptern und nach Osten bis zu den Indern vorgedrungen war (vgl. die Darstellung dieses aus senkrechten und wagrechten Strichen, Kreisen und Bogen bestehenden Systems bei Merx, Grammatica Syriaca, Halle 1867, Tafel zu S. 17). Jedenfalls dürfte sich aus Obigem ergeben, daſs die von manchen Auslegern versuchte Zurückfürung kritisch verdächtiger Zalen auf verschriebene Zalbuchstaben mit höchster Vorsicht aufzunehmen ist. Derartige Verwechslungen könnten erst aus einer Zeit stammen, wo der Text nach Ausweis der Versionen längst fixirt war (vgl. z. B. 2 Sam. 15, 7, wo auch in den LXX. von 40 Jaren die Rede ist). Vollends müßig sind aber solche Korrekturen, wenn sie auf die systematische Beseitigung allzu hoher Zalen, besonders in der Chronik, gerichtet sind. Man verkannte dabei, daſs der Chronist eben höchste Zalen berichten wollte, und die Erklärung derselben ist nicht in Schreibfehlern, sondern nur in dem eigentümlichen Charakter der Midraschwerke zu suchen, aus denen der Chronist geschöpft hat.

3) Zalensymbolik in der Bibel. Die Beobachtung, daſs bei den verschiedensten Völkern bestimmte Zalen (und zwar vielfach dieselben) mit Vorliebe gebraucht wurden, muſste frühzeitig zu der Frage füren, ob nicht gewissen Zalen von Haus eine bestimmte symbolische Bedeutung innewone, aus deren mehr oder weniger bewuſsten Erfassung die Vorliebe für sie zu erklären sei. Ganz besonders lag diese Frage dann nahe, wenn die häufige Verwendung einer Zal mit dem religiösen Glauben eines Volkes, den ihm heiligen Dingen oder Handlungen in Zusammenhang stand. Von dem Versuch, die eigentliche Bedeutung dieser sog. „heiligen Zalen“ zu erklären, schritt man dazu fort, überhaupt allen vielgebrauchten Zalen eine bestimmte symbolische Bedeutung unterzuschieben. Auf dem Boden der Bibelauslegung fanden solche Bestrebungen frühzeitig eine Stütze erstlich darin, daſs sich gewisse Zalen tatsächlich als „heilige Zalen“ verwendet fanden, zweitens in der jüdischen Vorliebe für die mystische Ausdeutung einzelner Worte auf Grund des Zalwertes der Buchstaben (auch der christlichen Exegese schien nach dieser Seite durch Offenb. 13, 18 ein deutlicher Wink gegeben) und drittens in der aus der griechischen Philosophie übernommenen Idee von den Zalen und Zalenverhältnissen als den Grundlagen aller Ordnungen im Weltall. Ins Jüdisch-Hellenistische und Christliche übersetzt bedeutete dies natürlich, daſs Gott bei der Weltschöpfung alle Dinge „nach Maß und Zal und Gewicht geordnet“ (Weish. 10, 11; vgl. das Pythagoräische: die Zal ist das Prinzip der Dinge), daſs er aber auch in der Heilsökonomie bestimmte Ordnungen in Raum, Zeit und Dingen zum Ausdruck gebracht habe. Den Gesetzen, auf welche diese Ordnungen gegründet sind, galt es nun nachzuspüren, und so entstand neben der jüdischen eine Art christlicher Kabbala, die noch heute zalreiche Verehrer hat. Und mögen auch diese Kabbalisten (abgesehen von einigen landläufig gewordenen Phrasen) in der Deutung des Einzelnen noch so stark von einander abweichen, so hat dies doch nicht gehindert, die Widerholung alter und die Erfindung neuer willkürlicher Einfälle als ein „Eindringen in den tieferen Schriftsinn“ zu preißen und sich an der beständigen Vermehrung der „Signaturen“ zu erfreuen. Es war besonders Bähr in seiner „Symbolik des Mosaischen Kultus“, näher in dem Abschnitt über die Bedeutung der Stiftshütte nach den einzelnen Zalen- und Maßverhältnissen des

Grundrisses" (Th. I, § 9), welcher zu weiteren nutzlosen Übungen des Scharfsinns Anlass gab. In seine Fußtapfen traten insbesondere: Kurtz, „Über die symbolische Dignität der Zalen an der Stiftshütte" (Stud. u. Krit. 1844, S. 315 ff.), welcher trotz aller Lobsprüche für die Verdienste Bährs sich doch dessen „Grundansicht" nicht hat aneignen können; ferner Kliefoth, „Die Zalensymbolik der heil. Schrift" (in seiner und Dieckhoffs „theolog. Zeitschrift", Jahrg. 1862, S. 1 ff. 341 ff. 509 ff.), welcher „aus der Schrift selbst auf empirische und historische Weise ermitteln will, welche Bedeutung Gott durch bestimmte Werke bestimmten Zalen aufgeprägt hat", dann aber (S. 8 ff.) aus „Grundzalen, sekundären Zalen und Hilfszalen" ein so künstliches System zusammenkonstruirt, dass sein Nachfolger Lämmert („Zur Revision der bibl. Zahlensymbolik" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1864, S. 3 ff.) gar nicht mit ihm einverstanden sein kann. Derselbe muss vielmehr klagen, dass die biblische Zalensymbolik, die nach ihm „eine wissenschaftliche Disziplin" ist, noch immer so wenig abgeschlossene Ergebnisse darbiete, vielmehr die bisherigen Arbeiten eben nur als Versuche anzusehen seien. Und dabei ist es trotz den zehn von Lämmert aufgestellten Gesetzen für die methodische Behandlung der Disziplin bis heute geblieben — sehr begreiflich für alle diejenigen, welche z. B. auch von der Astrologie nimmermehr „abgeschlossene Ergebnisse" erwarten.

Für eine warhaft nüchterne Schriftbetrachtung wird die erste Frage die sein: gibt es in der Bibel überhaupt einen solchen Gebrauch bestimmter Zalen, welcher über eine symbolische (speziell religiös-symbolische) Bedeutung derselben keinen Zweifel lässt? Dabei ist natürlich Voraussetzung, dass diese symbolische Bedeutung nicht nur den heiligen Schriftstellern zum Bewusstsein gekommen, sondern auch ihren Lesern one weiteres verständlich war. Die Antwort auf obige Frage wird dahin lauten, dass in der Tat wenigstens die Siebenzal, weiter aber auch bisweilen die 12, die 10 und die 3 als ausgesprochen symbolische (resp. heilige) Zalen in der Bibel erscheinen. Fragen wir aber weiter, wie gerade diese Zalen dazu gekommen sind, als hervorragend symbolische verwendet zu werden, so finden wir überall ein Zusammenwirken zweier Motive, eines arithmetischen und eines historischen. Das erstere pflegt Gemeingut vieler und zwar auch ganz verschiedener Völker zu sein, wie es denn keines Beweises bedarf, dass die oben genannten Zalen fast im ganzen Bereich des Altertums eine wichtige Rolle als „bedeutungsvolle Zalen" gespielt haben. Wir lassen dabei auf sich beruhen, wie fern die Rücksicht auf den Naturlauf und naturgeschichtliche Tatsachen mitgewirkt hat, jene Zalen als bedeutsame hervortreten zu lassen (z. B. bei der 7 der Hinblick auf die 7 Planeten, die siebentägigen Mondphasen; bei der 12 der Hinblick auf die Monate u. s. w.). Denn auch one solche Rücksichtnahme würde sich ihre Bedeutsamkeit zur Genüge erklären: die Drei als einfachste Gruppe (vergl. das Dreieck als einfachste Fläche); die Sieben als Doppelgruppe mit einem Mittelpunkt, die 12 als vierfache Gruppe und überdies als die erste vierfältig teilbare Zal, die 10 als Grundlage des gesamten Zalsystems.

Die (zunächst arithmetische) Bedeutsamkeit dieser Gruppenzalen macht sich in der Sprache dadurch geltend, dass sie mit Vorliebe in bestimmten Wendungen gebraucht und häufig auch bei der Bestimmung der Anzal von Dingen, Zeiten und Handlungen zu Grunde gelegt werden. Handelt es sich dabei um religiöse Angelegenheiten, so wird die betreffende Zal eo ipso zur heiligen Zal und je höher und bedeutsamer die Dinge und Ordnungen sind, welche mit ihr in Verbindung gebracht werden, ein desto stärkeres historisches Motiv liegt nun vor, dieselbe Zal auch anderweitig als eine symbolisch bedeutsame hervortreten zu lassen. Damit soll übrigens nicht gesagt sein, dass alle religiös bedeutsamen Ordnungen und Zalbestimmungen auf Willkür, d. h. auf der absichtlichen Verwendung der als bedeutsam geltenden Zalen, beruhen müssten. Dass solche Absicht in gewissen Fällen mitgewirkt hat, wird nicht in Abrede zu stellen sein, so z. B. wenn ausnahmslos 12 Stämme Israels gezält werden (vgl. dazu die 12 Söne Nachors 1 Mos. 22, 20 ff. und Ismaels 17, 20), die Zwölfzal aber in den verschiedenen Stellen auf verschiedene Weise herausgebracht wird (s. o. Bd. VII, S. 174 ff.).

Aber dies schließt nicht aus, dass anderwärts die überlieferten Zalen genau den geschichtlichen Tatsachen entsprechen. Die Hauptfrage bleibt immer, wie das geschichtlich Fixirte Anlass geworden ist, bestimmte Zalen nachmals als symbolische oder heilige zu verwenden.

Aus dem Bisherigen dürfte sich zur Genüge ergeben, was unseres Erachtens von der Auffassung bestimmter Zalen als den „Signaturen" bestimmter Tatsachen, Personen oder Dinge zu halten ist, so z. B. der Drei als der Signatur der Gottheit, der 4 als der Signatur der Welt oder der Menschheit, der 5 als der Signatur der halben Vollendung, wie der 10 als der Signatur der ganzen Vollendung, der 12 als der Signatur des Volkes Gottes u. s. w. Soll damit gesagt sein, dass die Dreizal z. B. für das christliche Dogma von der Dreieinigkeit von Bedeutung ist; dass die Vierzal insofern öfter mit der Erde in Zusammenhang gebracht wird, als von den 4 Enden der Erde, von den 4 Winden und Himmelsgegenden die Rede ist; dass 5 die Hälfte von 10, der Grundlage des Zehnzalsystems, ist; endlich, dass fast alle bedeutsamen Verwendungen der 12 mit der Zwölfzal der Stämme Israels zusammenhängen, so kann man sich obige Signaturbestimmungen wol gefallen lassen, wenn es zur Bezeichnung so einfacher und selbstverständlicher Warheiten überhaupt noch einer solchen Phrase bedarf. Wenn aber damit gesagt sein soll (und dies ist fast immer der Sinn dieser Signaturphrasen), dass überall, wo eine 3, 4, 10, 12 mit einem Schein von Bedeutsamkeit genannt wird, ein versteckter, mystischer Hinweis auf die symbolische Bedeutung der betreffenden Zal vorliege, so ist dies ein Ein- und Unterlegen, ein kabbalistisches Spiel, gegen welches zu protestiren die besonnene und nüchterne Schriftforschung das gute Recht und die dringende Pflicht hat.

Da die vor allen in Betracht kommende Siebenzal bereits in einem besonderen Artikel (Bd. XIV, S. 218 ff.) *) behandelt worden ist, so sehen wir hier von derselben ab und beginnen unsere Übersicht, welche sich selbstverständlich auf die Erwänung des wirklich bedeutsamen beschränken wird, mit der Dreizal. Die beliebte Beziehung dieser Zal auf das Wesen Gottes hat im A. T. höchstens einen Anhalt an 1 Mos. 18, 2 ff., falls hier wirklich ein Erscheinen Jahwe's in dreifacher Gestalt und nicht vielmehr ein solches mit zwei (ihm untergeordneten) Begleitern berichtet werden soll. Keinesfalls aber gehört hierher die Dreigliedrigkeit des mosaischen Segens 4 Mos. 6, 24 ff. und das dreimal heilig Jes. 6, 3. In beiden Fällen handelt es sich mehr um eine rhetorische Figur, die auch anderwärts vorliegt und auf eine Art von Superlativ (s. die Beispiele bei Gesenius-K. § 119, 2, Anm.), auf die Steigerung einer Eigenschaft oder Handlung bis zum Abschluss oder doch zu dem höchst möglichen Grade hinauskommt. Denn die nächstliegende symbolische Bedeutung der Dreizal bleibt immer die eines Abschlusses, wie er durch das Dasein von Anfang, Mitte und Ende von selbst gegeben ist. Ganz deutlich liegt diese Idee des Erschöpfens und Umspannens vor in der Forderung, dass alle Männer dreimal im Jar vor Jahwe zu erscheinen haben (2 Mos. 23, 14 u. a.), in dem Einhalten dreier täglicher Gebetszeiten

---

*) In Ergänzung jenes Artikels mag hier noch auf die dort übergangene Verwendung der Vielfachen von 7 als bedeutsamer Zalen hingewiesen sein; so der 70: 1 Mos. 46, 27; 5 Mos. 10, 22 als Zal der mit Jakob nach Ägypten ziehenden Seelen. Auf diese Berechnung zielt vielleicht die Zal der Ältesten des Volkes 2 Mos. 24, 1; 4 Mos. 11, 16 (Ez. 8, 11?) u. a., und auf letztere widerum die Zal der Jünger Luk. 10, 1. Außerdem vgl. zur 70 als Personenzal: Richt. 1, 7; 8, 30; 2 Kön. 10, 1, sowie die 77 Obersten Richt. 8, 14; als Zal von Tagen: 1 Mos. 50, 3; von Jaren Jes. 23, 15 und bes. Jer. 25, 11 al. (die 70 Jare des Exils; über die Berechnung dieser, ursprünglich wol nicht genau buchstäblich gemeinten Zal auf 70 Jarwochen Dan. 9, 2 ff. vgl. oben Band III, S. 476 ff.); von Dingen: 2 Mos. 15, 27; 4 Mos. 7, 13 ff.; Richt. 9, 4 und die 77 Lämmer Esr. 8, 35. Als feierliche Steigerung des siebenfältigen erscheint das 77fältige 1 Mos. 4, 24 und Matth. 18, 22. Von weiteren Steigerungen der 7 vgl. die 700: Richt. 20, 15 f.; 2 Kön. 3, 26, sowie 1 Kön. 11, 3; die 7000: 1 Kön. 19, 18; 2 Chron. 15, 11; 30, 24; Offenb. 11, 13; die 70,000: 2 Sam. 24, 15; 1 Chron. 21, 14.

(Dan. 6, 11), in den dreitägigen (1 Mos. 40, 10 ff.; 2 Mos. 10, 22; 4 Mos. 31, 19; 2 Sam. 24, 13; 2 Kön. 2, 17; Jona 2, 1; Matth. 12, 40; Apg. 9, 9); dreimonatlichen (2 Mos. 2, 2; 2 Sam. 24, 13) oder dreijärigen (3 Mos. 19, 23; 5 Mos. 14, 28; 26, 4; 2 Sam. 24, 13; Jes. 16, 14; Luk. 13, 7) Fristen, in welchen oder nach welchen etwas geschehen soll. Als Ausdruck der erfolgreichen, gleichsam völlig zu Ende gefürten Handlung steht die Dreizal bei dem dreimaligen Sichverneigen (1 Sam. 20, 41), Segnen (4 Mos. 6, 24 ff.; 24, 10), Sichstrecken (1 Kön. 17, 21), Schlagen (2 Kön. 13, 18), aber auch dem dreimaligen Täuschen (Richt. 16, 15) und Verleugnen (Matth. 26, 34). In dieselbe Kategorie gehört auch der öfter erwänte Brauch, einen Angriff mittelst dreier Heerhaufen zu machen, um ihn desto sicherer durchzufüren: Richt. 7, 16; 9, 43; 1 Sam. 11, 11; 13, 17; 2 Sam. 18, 2; 2 Kön. 11, 5. 6; Hiob 1, 17; 1 Makk. 5, 33. Im Sinn einer völlig ausreichenden Anzal wird die Drei verwendet z. B. 5 Mos. 19, 7 (je drei Freistädte für beide Hälften des Landes); Jos. 18, 4 (je drei Männer aus jedem Stamm), vgl. noch 1 Sam. 1, 24; 3, 8; 20, 20; 2 Sam. 18, 14; Matth. 26, 44; Luk. 23, 22; Joh. 21, 17; 2 Kor. 12, 8; im Sinn einer erschöpfenden, einen ganzen Bereich vertretenden Anzal: Hiob 2, 11 (die drei Freunde Hiobs); Matth. 13, 33 (die drei Scheffel Mehl); 1 Kor. 13, 13 (die drei Kardinaltugenden); 1 Joh. 5, 8 (die drei Zeugen); vergl. noch Apostelg. 10, 16; 2 Kor. 12, 2.

Diesen Verwendungen der Dreizal entspricht häufig auch die ihrer Vielfachen, zunächst der 30. Dieselbe erscheint, wo es sich um die Nennung einer hinreichenden längeren Frist (4 Mos. 20, 29; 5 Mos. 34, 8: die 30tägige Trauer um Aaron und Mose), oder einer zureichenden höheren Summe (2 Mos. 21, 32, vgl. 3 Mos. 27, 4; Sach. 11, 12 f.; Matth. 26, 15) oder einer größeren Anzal von Menschen handelt (Richt. 10, 4; 12, 9. 14; 14, 11; 20, 31. 39; 1 Sam. 9, 22; Jer. 38, 10). Auf eine schon beträchtliche, aber natürlich nicht immer genau abgezälte Menge deutet die 300 z. B. 1 Mos. 45, 22; Richt. 7, 7; 15, 4; 2 Sam. 23, 18; 1 Kön. 11, 3; Esth. 9, 15. Eine noch höhere Steigerung stellt die Zal 3000 dar: 2 Mos. 32, 28; Richt. 16, 27; 1 Sam. 13, 2; 24, 3; 1 Kön. 5, 12; 2 Chron. 25, 13; 29. 33; 35, 7; Apg. 2, 41. Als Heereszal ist die 3000 häufig im 1. Buch der Makkabäer; vgl. außerdem noch die 3300 Amtleute 1 Kön. 5, 30 und die 3600 Aufseher 2 Chron. 2, 1 u. a. Auch 30,000 ist als Kriegerzal öfter genannt (Jos. 8, 3; 1 Sam. 4, 10; 11, 8; 2 Sam. 6, 1; 1 Kön. 5, 27; 2 Makk. 12, 23; 15, 27; vgl. auch die 30,000 Kriegswagen 1 Sam. 13, 5 und die 30,000 Opfertiere 2 Chron. 35, 7); als höchste Steigerung endlich die 300,000 (1 Sam. 11, 8; 2 Chron. 17, 14; 25, 5).

Hinsichtlich der Vierzal wurde schon oben angedeutet, dass die überaus natürliche Unterscheidung von vier Himmelsgegenden eine Verwendung dieser Zal überall da nahe legt, wo es sich um eine Bewegung nach oder von allen Seiten handelt; vgl. 1 Mos. 2, 10 (die 4 Arme des Paradiesstromes), Jes. 11, 12; Jer. 49, 36; Ezech. 37, 9; Dan. 7, 2; 8, 8; 1 Chron. 9, 24; Matth. 24, 31 u. a. (die 4 Enden der Erde, 4 Winde u. s. w.); Sach. 2, 1 ff. (die 4 Hörner als Bild der Feinde Israels ringsum und die 4 Schmiede als ihre Bezwinger); 6, 1 ff. (die 4 Wagen als Bild der 4 Winde). Allenfalls gehören hierher auch die 4 Tiere Ezech. 1, 5 ff. u. a. als Bild der nach allen Seiten sich erstreckenden göttlichen Wirksamkeit (vgl. auch Offenb. 4, 6 ff. und die 4 Engel 7, 1), sowie die 4 bösen Strafen Ezech. 14, 21 und Jer. 15, 3 als Bild des allseitigen und abschließenden Gerichts; schwerlich aber die 4 Tiere Dan. 7, 3 ff., da der Apokalyptiker hier offenbar 4 bestimmte Reiche im Auge hat, und noch weniger die 4 Köpfe des Panthers Dan. 7, 6, sofern dieselben auf 4 bestimmte Könige zu deuten sind. Eher mögen die 4 Flügel desselben Panthers auf die allseitige Ausbreitung des Perserreiches hinweisen. Außerdem vergleiche noch: 2 Mos. 21, 37; 2 Sam. 12, 6 (vierfältiger Ersatz eines gestohlenen Schafes; vgl. auch Luk. 19, 8); Richt. 11, 40 (die viertägige Klage um die Tochter Jephta's); Ezech. 40, 41 (die vier Tische zu Brandopfern).

Unter den Vielfachen der 4 spielt bekanntlich vor allen die 40 eine wichtige Rolle und zwar als sog. „runde Zal“ zur Bezeichnung einer nicht näher zu bestimmenden größeren Anzal *). Am häufigsten erscheinen als runde Zal 40 Jare. So als Angabe des Alters bei der Heirat (1 Mos. 25, 20; 26, 34), bei dem Antritt eines Amtes oder der Regierung (Jos. 14, 7; 2 Sam. 2, 10; Apg. 7, 23; 13, 21), der Dauer des Wüstenzugs (2 Mos. 16, 35 und sehr oft; vgl. 4 Mos. 33, 38: Aaron stirbt im 40. Jare nach dem Auszug), der Regierungsdauer eines Königs (2 Sam. 5, 4; 1 Kön. 11, 42; 2 Chron. 24, 1; Apg. 13, 21, wo nachträglich auch Saul, wie im A. Test. David und Salomo, 40 Jare beigelegt werden), oder endlich sonst eines geschichtlichen Zeitraums (Richt. 3, 11; 5, 31; 8, 28; 13, 1; 1 Sam. 4, 18; Ezech. 29, 11; Apg. 7, 30; vgl. auch 2 Sam. 15, 7, wo die 40 Jare zwar sachlich unmöglich, aber doch ein Beweis dafür sind, wie stark die Gewonheit war, einen etwas längeren Zeitraum auf 40 Jare anzusetzen). Natürlich gehört hierher auch die Zal 80 Richt. 3, 30, sowie die 20 als halbe 40 Richt. 4, 3; 15, 20 und die dreifache 40 als Lebensdauer 1 Mos. 6, 3 und 5 Mos. 34, 7.

Nicht minder beliebt ist die Ansetzung von 40 Tagen für einen nicht näher zu bestimmenden kleineren Zeitraum. Vgl. 1 Mos. 7, 4 ff.; 50, 3; 2 Mos. 24, 18 u. a. (die 40 Tage und Nächte, die Mose auf dem Sinai zubrachte); 4 Mos. 13, 25; 1 Sam. 17, 16; 1 Kön. 19, 8; Ezech. 4, 6 (wo allerdings die 40 Tage 40 Jare vertreten); Jona 3, 4; Matth. 4, 2; Apg. 1, 3. Als unbestimmte Anzal von Personen oder Dingen scheint die 40 nur zu stehen Richt. 12, 14; 2 Kön. 8, 9; dagegen sind die 40 Schläge 5 Mos. 25, 3 (vgl. 2 Kor. 11, 24) nach dem Kontext von Haus aus eine bestimmte Zal.

Auf einer Potenzirung der 40 vermittelst der gleichfalls bedeutsamen Zal 12 beruht one Zweifel der numerus nobilis 1 Kön. 6, 1, welcher vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn des Tempelbaues 480 Jare, d. h. 12 Generationen von je 40 Jaren, berechnet. Wiefern mit dieser Zal zugleich eine Halbirung des ganzen Zeitraums vom Auszug bis zur Rückkehr aus dem Exil gegeben ist, indem die 430 Jare der Könige von Juda zusammen mit den 50 Jaren des Exils abermals 480 Jare ausmachen (240 davon fallen auf die Könige des Nordreichs!), kann hier nicht näher erörtert werden; vgl. über diese Fragen besonders Wellhausen (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1875, S. 607 ff., sowie in Bleek's Einleitung[4], S. 264 f. und Prolegomena zur Gesch. Israels, S. 285 ff.), Krey (in Hilgenfeld's Zeitschr. 1877, 404 ff.), Stade (Geschichte Israels, S. 89 ff.), W. Robertson Smith (Journal of Philology X, 209), Kamphausen, „Die Chronologie der hebr. Könige, Bonn 1883.

Von den weiteren Steigerungen der Vierzal erscheint die 400 als runde Anzal von Jaren 1 Mos. 15, 13 (vgl. dagegen 2 Mos. 12, 40: 430 Jare); von Personen: Richt. 21, 12; 1 Sam. 22, 2; 30, 17; 1 Kön. 18, 19; 22, 6; Apg. 5, 36; von sonstigen Dingen: 1 Kön. 7, 42; Esra 6, 17. Ferner die 4000 als Personenzal 1 Sam. 4, 2; Matth. 15, 38 u. a.; Apg. 21, 38; ebenso die 40,000 Richt. 5, 8; 2 Sam. 10, 18 (vgl. auch 1 Kön. 5, 6, wo allerdings der Text sicher verdorben ist); endlich 400,000: Richt 20, 2. 17 **).

---

*) Vgl. über diese Bedeutung der 40 bes. R. Hirzel „über Rundzahlen“ S. 6 ff. (Berichte der philol.-histor. Classe der königl. sächs. Gesellsch. der Wissensch., 17. Jan. 1885), in welcher Abhandlung überhaupt eine Menge interessanter Beiträge zur Geschichte der Zalensymbolik niedergelegt sind.

**) Bei obiger Erörterung der Vierzal und ihrer Vielfachen haben wir absichtlich ganz abgesehen von der Verwendung derselben (einschließlich ihrer Halbirungen, der 2, 20 u. s. w) in den Maßen der Stiftshütte, des salomonischen und ezechielischen Tempels. Mag auch eine Absicht in der Wal dieser Maße unbestreitbar sein, so ist es doch unseres Erachtens ein müßiges Beginnen, in den 40 Ellen des Tempelraums oder des ezechielischen Räuchervorhofs oder in den 20 Ellen des Allerheiligsten eine oder sogar mehrere symbolische Beziehungen aufzuspüren; höchstens mag eine solche in der Kubusform des Allerheiligsten one Künstelei anzunehmen sein. Vollends müßig aber scheint es uns, wenn auch die Vierseitigkeit der Stifts-

Von den Verwendungen der Fünfzal erklärt sich von selbst die zweimalige Fünf als Zerlegung der Zehnzal; so die 5 und 5 Gestelle 1 Kön. 7, 39 und die 5 und 5 Leuchter V. 49; die fünf klugen und die fünf thörichten Jungfrauen, Matth. 25, 2. Als runde Zal scheint die Fünf gebraucht 1 Sam. 17, 40 (die fünf Schleudersteine Davids); 21, 3 (ein Brot oder fünf) und so wol auch Jes. 19, 18 u. 1 Kor. 14, 19. Im übrigen spielt die Fünf besonders bei Abschätzungen (Lösungen) eine Rolle. So 2 Mos. 21, 37 (fünffacher Ersatz eines gestohlenen Ochsen); 4 Mos. 3, 47; 18, 16. Dieselbe Idee einer erheblichen Steigerung, wie bei dem fünffachen Ersatz, scheint auch vorzuliegen in dem fünffachen Gastgeschenk 1 Mos. 43, 34; 45, 22. Vergl. anderseits ein Fünftel als Zuschlag zu der eigentlichen Ersatz- oder Lösungssumme 3 Mos. 5, 16; 22, 14; 27, 13. 15. 27. 31; 4 Mos. 5, 7; vgl. auch den Fünften als Abgabe von der Ernte. Mit obiger Bedeutung der Fünf hängt deutlich auch die Verwendung derselben bei der Abschätzung der besonderen Gelübde (auf 50, 30, 20, 15, 10, 5 und 3 Sekel je nach dem Alter und Geschlecht) 3 Mos. 27, 2 ff. zusammen; vgl. dazu auch Hos. 3, 2 fünfzehn Sekel als Kaufpreis eines Weibes.

Die 50 erscheint, abgesehen von ihrer Verwendung unter den heiligen Maßen (1 Mos. 6, 15; Ezech. 40, 15) und als Schätzungssumme (3 Mos. 27, 3. 16; 5 Mos. 22, 29) am häufigsten als Abstufung in der Volks- oder Heereseinteilung (2 Mos. 18, 21; 5 Mos. 1, 15; 1 Sam. 8, 12; 2 Kön. 1, 9 ff.; Marc. 6, 40 u. a.; s. unten bei der Zehn); außerdem als Termin, bis zu welchem sich die Dienstpflicht der Leviten erstreckt (4 Mos. 4, 3). Der 50. Tag kommt in Betracht bei der Bestimmung des Wochenfests (3 Mos. 23, 16), das 50. Jar als Halljar (3 Mos. 25, 10 f.). In beiden Fällen ist die 50 ausdrücklich als nächste Zal nach Ablauf von 7 × 7 motivirt. Von den höheren Vielfachen der Fünf erscheint als runde Zal 500: Esth. 9, 6. 12; Luk. 7, 41; die 5000: Jos. 8, 12; Richt. 20, 45; die 500,000: 2 Sam. 24, 9; 2 Chron. 13, 17.

Die Sechszal erscheint im ganzen selten als bedeutsame Zal. Die 6 Jare, nach welchen der hebr. Knecht frei werden kann (2 Mos. 21, 2), entsprechen natürlich den 6 Arbeitstagen der Woche (20, 9). Die 6 Stufen zum Throne Salomos 1 Kön. 10, 19 sind auf die Aufstellung von 12 Löwen berechnet; die 6 Flügel der Seraphim Jes. 6, 2 sind dort durch ihre verschiedene Verwendung motivirt. Über die zweimal drei Freistädte 4 Mos. 35, 6 s. o. unter der drei; über die 6ellige Maßruthe Ezech. 40, 5 (vgl. auch 40, 12; 41, 1 ff. u. a.) s. Smend zu dieser Stelle. Bei demselben Propheten (45, 13; 46, 14) erscheint auch ein Sechstel als Opferquantum. Von den Vielfachen der 6 dürften als runde Zalen stehen: die 60 (5 Mos. 3, 4), die 600 (Richt. 3, 31; 1 Sam. 13, 15; 23, 13), die 6000 (1 Sam. 13, 5), die 600,000 als Gesamtzal der Israeliten (2 Mos. 12, 37; 4 Mos. 11, 21.

Die Acht kommt als bedeutsame Zal (widerum abgesehen von den heiligen Maßen Ez. 40, 9. 31. 34; vgl. auch die acht Tische 40, 41) eigentlich nur als nächste Zal nach der Sieben in Betracht. Am achten Tag, d. h. wol dem ersten nach 7tägiger Unreinheit, wird der neugeborne Knabe beschnitten (1 Mos. 17, 12), das neugeborne Tier geopfert (2 Mos. 22, 29 u. a.), das Reinigungsopfer für Aussätzige (3 Mos. 14, 10. 23) und unrein gewordene Nasiräer (4 Mos. 6, 10) gebracht. Auch die sogenannte Festoktave des Hüttenfestes (3 Mos. 23, 36) ist als Abschluss des Festes nach Ablauf der sieben ursprünglichen Festtage gemeint.

Am häufigsten findet sich naturgemäß die Zehn, weil Einheit des gesamten Zalsystems, in bedeutsamer Weise verwendet. So als durchgängige Einheit der Maße des Tempels (1 Kön. 6, 3 ff.), als Anzal der göttlichen Gebote (2 Mos. 34, 28 u. a.), der Fahrgestelle im Tempelvorhof (1 Kön. 7, 27; nach 2 Chron.

---

hütte, des Tempels und der Vorhöfe symbolisch ausgedeutet wird. Als ob es z. B. Salomo hätte einfallen können, etwa einen dreieckigen oder fünfeckigen Tempel zu bauen. Aus dem angegebenen Grunde haben wir auch anderwärts (bei der 5, 10 u. s. w.) auf eine Erörterung der Maße 1 Kön. 6 und Ezech. 40 ff., sowie der Stiftshütte, verzichtet.

4, 7 f. auch der goldenen Leuchter und Tische), der Probetage (Dan. 1, 12), der anvertrauten Pfunde (Matth. 25, 28; Luk. 19, 13), als Lon- oder Besitzquantum Richt. 17, 10; Luk. 15, 8; der 10. Tag im 1. Monat als Tag der Lammesauswal für das Passah (2 Mos. 12, 3), der 10. des 7. Monats als Versönungstag. So nicht minder in den Bruchzalen (vgl. 5 Mos. 23, 2; 2 Mos. 29, 40 u. ö.; Jes. 6, 13 und vor allem den Zehnten als heilige Steuer 1 Mos. 14, 20 u. a.) und in dem häufigen Gebrauch des Multiplikativs (1 Mos. 31, 7; 4 Mos. 14, 22; 2 Sam. 19, 44; Neh. 4, 6; Hiob 19, 3; Dan. 1, 20; Baruch 4, 28).

Die erste Potenz von Zehn, die **Hundert**, begegnet uns öfter als eine Art runder Zal, um das denkbare Maximum in irgend einer Hinsicht anzuzeigen; so deutlich Pred. 6, 3 und vor allem im Multiplikativ (100fältigem Ertrag u. s. w.): 1 Mos. 26, 12; 2 Sam. 24, 3; Pred. 8, 12; Matth. 13, 8. 23; Mark. 10, 30. Ebenso erscheint die zweite Potenz, die **Tausend**, bisweilen als runde Bezeichnung einer denkbar hohen Anzal (2 Mos. 20, 6; 34, 7; 5 Mos. 7, 9; Richt. 15, 15; Ps. 90, 4; 105, 8; 2 Petr. 3, 8; vgl. auch die eschatologische Bedeutung der 1000 Offenb. 20, 2 ff.). Eine noch weitere Steigerung stellt die 10,000 dar (abgesehen von ihrem nicht seltenen Gebrauch als Heereszal Richt. 4, 6 ff.; 20, 34; 1 Sam. 15, 4, oder als Anzal der Gefallenen, Richt. 1, 4; 3, 29; 1 Sam. 18, 7; 2 Kön. 14, 7; 2 Chron. 25, 11), wenn es sich um die Bezeichnung einer ungeheuren, kaum glaublichen Anzal handelt; so deutlich 2 Sam. 18, 3; Ps. 91, 7; Matth. 18, 24; 1 Kor. 4, 15; 14, 19 und in dem Gebrauch des Plurals (Myriaden: 4 Mos. 10, 36; 5 Mos. 33, 2; Ps. 3, 7; vgl. auch Hebr. 12, 22 und Brief Jud. 14). Die 100,000 erscheint widerum als Heereszal (2 Chron. 25, 6) oder zur Bezeichnung einer ungeheuren Menge von Erschlagenen (1 Kön. 20, 29) oder Gefangenen (1 Chron. 5, 21). Die noch höheren Potenzen der 10 finden sich außer in dem hyperbolischen Segenswunsch 1 Mos. 24, 60 und der Heereszal 2 Chron. 14, 8 nur als Anzal der Streitwagen Gottes (Ps. 68, 18), der Wesen um den Thron Gottes (Dan. 7, 10; Offenb. 5, 11) und des apokalyptischen Reiterheeres (Offenb. 9, 16). Die letztgenannten Stellen bieten überhaupt die höchsten in der Bibel vorkommenden Zalen.

Das Bewusstsein von der Zehn als Einheit des Zalsystems tritt uns schließlich noch bei zwei Anlässen deutlich entgegen: einmal in der Einteilung des Volkes und ganz besonders des Heeres in Gruppen von 10, 50, 100, 1000 (vgl. 2 Mos. 18, 21. 25; 4 Mos. 31, 14. 48; 1 Sam. 8, 12; 22, 7; 2 Sam. 18, 1. 4; 2 Kön. 1, 9; 11, 4 ff. u. a.), sodann in einer großen Zal von Wendungen, durch welche irgend ein proportionales Verhältnis (und zwar meist ein starker Kontrast) zum Ausdruck gebracht werden soll. So in der Proportion von 1 zu 10: 3 Mos. 26, 26; Jes. 5, 10; Amos 6, 9; Sach. 8, 23; Neh. 11, 1; 1 zu 100: Neh. 5, 11; 5 zu 100: 3 Mos. 26, 8 (parallel 100 zu 10,000); 10 zu 100: Richt. 20, 10; Amos 5, 3 (parallel 100 zu 1000; vgl. dieselbe Steigerung von 10 zu 100 und 1000 Sir. 41, 6); von 1 zu 1000: 5 Mos. 32, 30 (parallel 2 zu 10,000); Jos. 23, 10; Jes. 30, 17; Hiob 9, 3; 33, 23; Pred. 7, 28; endlich 1000 zu 10,000: 1 Sam. 18, 7 *).

Die **Elfzal** erscheint bedeutsam nur Matth. 20, 6 ff. (in der 11. Stunde) als unmittelbare Vorstufe der 12.

Bezüglich der **Zwölfzal** wurde schon oben bemerkt, dass sich ihre Bevorzugung unter den bedeutsamen Zalen bei den verschiedensten Völkern vor allem durch ihre Eigenschaft als mehrfach zu gliedernde Gruppenzal erklärt. In der Bibel fußt jedoch der Gebrauch der Zwölfzal als bedeutsamer Zal fast ausschließlich auf einer geschichtlichen Voraussetzung, nämlich der Anzal der Stämme Israels (1 Mos. 35, 23 und sehr oft bis Jak. 1, 1). Ganz zweifellos gehören hierher z. B. 2 Mos. 24, 4; 28, 21; 3 Mos. 24, 5; 4 Mos. 1, 44 u. a.; 5 Mos. 1, 23; Jos. 3, 12; 4, 3 ff.; Richt. 19, 29; 1 Kön. 4, 7; Esr. 8, 12; Matth. 10, 2 u. s. w.;

---

*) Instruktive Beispiele für die Sucht der späteren Juden, alles auf die Zehnzal zurückzufüren, s. Pirqe Aboth V, 1 sq.

Offenb. 12, 1; 21, 12. 14 ff. 21; 22, 2. Dieselbe Beziehung auf die 12 Stämme liegt wol auch vor 2 Mos. 15, 27; 1 Kön. 10, 20; 18, 31. Ebenso stehen die Vielfachen von 12 sehr häufig in Beziehung zu den 12 Stämmen; so die 24 Ältesten Offenb. 4, 4 u. ö.; die 12000 als Heereszal (je 1000 vom Stamm) 4 Mos. 31, 5; Richt. 21, 10; 2 Sam. 17, 1; vgl. auch die 24000 Gefallenen 4 Mos. 25, 9 und die 144000 (je 12000 vom Stamm) Versiegelten Offenb. 7, 4 ff. Diese Gewönung an die 12 erklärt zur Genüge, dass sie bisweilen auch one Beziehung auf die 12 Stämme als Repräsentation einer größeren Menge (2 Sam. 2, 15) oder als eine Art runder Zal (Matth. 26, 53; vgl. die 12000 Jos. 8, 25) verwendet wird.

Schließlich gedenken wir noch der häufig vorkommenden rhetorischen Figur, welche eine unbestimmt zu lassende kleinere Zal durch die Nebeneinanderstellung einer beliebigen Zal und der nächst höheren ausdrückt. Insbesondere gehören hierher die sog. Zalensprüche, in welchen die beiden aufeinanderfolgenden Zalen auf zwei verschiedene Sätze verteilt sind. Diese Zalen sind dann weder addirt zu denken, noch überhaupt buchstäblich zu nehmen; vgl. Jes. 17, 6; Am. 1, 3 ff.; Mich. 5, 4; Ps. 62, 12; Spr. 6, 16; 30, 15 ff.; Hi. 5, 19; 33, 14; 40, 5; Pred. 11, 2; Sir. 23, 21; 25, 9; 26, 5. 25 und Gesen.-K. § 155, 1 C.

Über die eschatologische Zal der 2300 Tage Dan. 8, 14 und der 1290 Tage Dan. 12, 11 vgl. oben Bd. III, S. 473 ff.; über die mystische Zal 666 Offenb. 13, 18 f. die Kommentare z. d. St.

Zur Litteratur vgl. außer dem bereits Aufgefürten den Artikel „Zalen" in Winers bibl. Realwörterbuch II, 713 ff., woselbst auch die ältere Litteratur; von Kneucker in Schenkels Bibellexikon V, 688 ff., und bes. den ebenso gründlichen, wie besonnenen Artikel „Zalen" von Riehm in dessen Handwörterbuch des Bibl. Altertums, S. 1175 ff. **E. Kautzsch.**

Zanchi, Hieronymus, geboren 1516 zu Alzano im Bergamaskischen, Son eines Patriziers, der sich als italienischer Geschichtschreiber bekannt gemacht hat, trat 1531 zu Bergamo in den Orden der regulirten Augustiner-Chorherren. Nach vollendeten philosophischen und theologischen Studien kam er mit seinem Freunde, dem Grafen Celso Martinengo von Brescia, in das Kloster von Lucca; hier lasen Beide, unter Vermiglis Leitung, Schriften Luthers, Melanchthons, Bullingers, Calvins, und bald traten sie als evangelische Lehrer auf. Nachdem Martinengo auch zu Mailand gepredigt und sich von da nach der Schweiz hatte flüchten müssen, wo er 1552 zu Genf Prediger der italienischen Gemeinde ward, floh auch Zanchi 1551 aus Italien. Nach längerem Aufenthalte in Graubünden und zu Genf ward er zugleich nach England und Straßburg berufen; er folgte letzterem Rufe und bekam 1553 eine Anstellung als Professor des Alten Testaments. Anfangs wurde er von Marbach und den lutherischen Theologen wenig belästigt; er beteuerte, Frieden halten und nach der orthodox verstandenen Augsburger Konfession lehren zu wollen; wärend mehrerer Jare bestrebte man sich auch auf beiden Seiten, einzelne Reibungen abgerechnet, den Streit zu vermeiden. 1556 zog zwar Vermigli von Straßburg weg, allein Zanchi konnte noch bleiben. Erst 1561 ward er wegen einer Äußerung über den Antichrist, besonders aber wegen der Prädestinationslehre, die er im strengsten Sinne vortrug und aus der er den Schluss zog, bei den Auserwälten sei die Gnade unverlierbar, von Marbach augegriffen. Letzterer meinte, wie die meisten damaligen lutherischen Therlogen, bei Behandlung der Prädestination müsse man nicht mit dem Ratschlusse Gottes, sondern mit den Wirkungen der Erwälung beginnen; er hielt mit Recht diese Methode, obgleich auch sie nicht alle Schwierigkeiten löste, für praktischer und den menschlichen Bedürfnissen angemessener, als die absolute Calvins. Nach langen Verhandlungen, in denen viele Schriften gewechselt und auch auswärtige Theologen zu Rate gezogen wurden, wurden Schiedsrichter nach Straßburg berufen, die in Bezug auf die Prädestination und das Abendmal (denn Zanchi hatte auch die Ubiquität bekämpft) eine Konsensus-Formel aufsetzten, welche in persönlicher Absicht abgefasst, von sämtlichen Predigern und Pro-

fessoren unterschrieben ward; nur Zanchi fügte seiner Unterschrift die Worte bei: hanc doctrinae formulam, ut piam agnosco, ita etiam recipio; er bediente sich dieses Doppelsinnes, um, wie er sagte, zu verhüten, dass man sich einst auf seine Unterschrift berufe, um ihn zu nötigen, etwas zu lehren, das er nicht für war halte. Der Konsensus war jedoch nur äußerlich hergestellt; von Calvin und mehreren anderen reformirten Theologen wegen seiner Nachgiebigkeit getadelt, sprach sich Zanchi zunächst über das Abendmal deutlicher aus und der Streit fing von neuem an. Da kam ein Ruf an Zanchi, der ihn seiner unklaren und unfreien Stellung enthob; er ging im November 1563 als Prediger nach Chiavenna; das zweimal ihm angebotene Predigtamt bei der italienischen Gemeinde zu Lyon hatte er abgelehnt. Zu Chiavenna hatte er mancherlei Verdruss mit Irrlehrern und unruhigen italienischen Flüchtlingen.

Wärend einer Pest im Jare 1564 stellte die Gemeinde selber den Gottesdienst ein und nötigte Zanchi und seinen Kollegen die Stadt zu verlassen, um sich für bessere Zeiten zu erhalten. Er zog sich auf einen Berg in der Nähe von Piuri zurück, wo er sich mit dem Sammeln des Materials für eine Geschichte seines Streites mit Marbach abgab. Dies Werk erschien unter dem Titel: Miscellanea 1566, 4°. Später bewogen ihn Zwistigkeiten mit seinem Kollegen Fiorillo, für immer von Chivenna wegzuziehen; er ging abermals nach Piuri, wo er Einladungen nach Morbegno, Genf und Heidelberg erhielt. Er entschloss sich für letztere Universität, wohin er sich Anfangs 1568 begab. Sein Auftrag war, „die Summe der Theologie nach der hl. Schrift und den Kirchenvätern per locos communes“ zu lehren. Dieses seit Kurzem in einigen protestantischen theologischen Schulen eingefürte Fach war Zanchis Eigentümlichkeit angemessener, als die exegetischen Vorlesungen, in denen er sich stets in die weitläufigsten Digressionen über die loci verlor, one doch den Zusammenhang dieser letzteren unter sich nachweisen zu können. Bald nahm er zu Heidelberg durch seine ausgebreiteten Kenntnisse in den verschiedensten Wissenschaften, durch sein dialektisches Talent, durch seinen unermüdlichen Eifer, die erste Stelle unter den Theologen ein. Von allen Seiten her wurde er über die heftig debattirten Streitfragen der Zeit, über das Abendmal, die Trinität, das Mittleramt Christi, zu Rate gezogen; er verfasste eine Menge von Gutachten, bald im Namen der Fakultät, bald in seinem eigenen, sowol für Gemeinden als für Einzelne; manche Anfrage war kaum einer Antwort wert; allein eifrig für die Erhaltung der orthodoxen Lehre bemüht, ließ er keine unbeachtet vorübergehn. Ebenso tätig wirkte er für Einfürung einer strengen Kirchendisziplin in der Pfalz, obschon ihm Thomas Erastus hierin entgegentrat. Auch einige größere theologische Werke hat er zu Heidelberg verfasst. Mit Rücksicht auf die in die Pfalz eingedrungene antitrinitarische Bewegung schrieb er 1572: de tribus Elohim sive de uno vero Deo aeterno, patre, filio et spiritu sancto. Im ersten, thetischen Teil fürt er den Satz durch, dass der ewige, einige Gott sich in drei Elohim oder Personen unterscheidet, von denen jede Gott oder Jehova ist, doch so, dass nicht drei Jehova sind, sondern alle drei zusammen nur einen bilden. Die Beweise findet er teils im Alten und Neuen Testament, teils in Analogieen der Natur, besonders der menschlichen Seele. Der zweite, antithetische Teil ist der Widerlegung der verschiedenen Formen des Antitrinitarismus in der alten Kirche sowie in der des 16. Jarhunderts gewidmet. So trocken das Werk auch ist, so hat es doch seine Wichtigkeit weniger wegen der willkürlichen exegetischen Argumentation des ersten Teils, als wegen der Zusammenstellung der Gründe der Antitrinitarier im zweiten und der dialektischen Bekämpfung derselben. An diese Schrift schloss sich eine zweite an, De natura Dei seu de divinis attributis, eine Art Religionsphilosophie, in der die Spekulation eine nicht unbedeutende Rolle spielt und in welcher Zanchi zugleich die Prädestination mit der äußersten Konsequenz durchgefürt hat. In einem dritten Werke, De operibus Dei intra spatium sex dierum creatis, behandelte er Gott als Schöpfer und die Schöpfung; diese theologische Weltbeschreibung, in der sich dogmatische Hypothesen und Naturhistorie untereinander mischen, ist in ihrem zweiten Theile besonders wichtig als ausfürliche Zusammenstellung von dem,

was man damals von der Natur und ihren Kräften wuſste oder zu wiſſen glaubte.

Zanchis letztes zu Heidelberg begonnenes, aber nicht vollendetes Werk, De primi hominis lapsu, de peccato et de lege Dei, war aus ſeinen Vorleſungen über den Dekalog entſtanden. Als nach dem Tode des Kurfürſten Friedrich III. durch Ludwig VI. die lutheriſche Lehrform in der Pfalz eingefürt ward, muſsten die meiſten Profeſſoren das Land verlaſſen; Zanchi fand Anſtellung an der von dem reformirt gebliebenen Pfalzgrafen Johann Caſimir zu Neuſtadt an der Hardt gegründeten Schule, wo er von 1578 an das Neue Teſtament erklärte. Eine Berufung als Profeſſor nach Leyden und eine als italieniſcher Prediger nach Antwerpen nahm er nicht an. Schon 1577 hatte er von den zu Frankfurt verſammelten Abgeordneten der reformirten Staten den Auftrag erhalten, ein Bekenntnis zu verfaſſen, um es der Konkordienformel entgegenzuſtellen; es ſollte indeſſen keine eigentliche neue Konfeſſion ſein, ſondern vielmehr eine Harmonie der bereits vorhandenen. Beza und Danäus benützten ſeine Arbeit für ihre 1581 erſchienene Harmonia confessionum fidei orthodoxarum, die jedoch nur ein Privatwerk blieb. Nach dem Tode Ludwig VI. war die Pfalz wider calviniſch; Zanchi ſollte nach Heidelberg zurückkehren, zog aber den Aufenthalt zu Neuſtadt vor. 1583 machte er eine Reiſe nach Chiavenna. Trotz zunehmender Kränklichkeit und Schwachheit des Geſichts blieb er fortwärend tätig, er ſchrieb noch mehrere polemiſche Traktate und einige belehrende und erbauliche Schriften für ſeine Kinder. Er ſtarb 1590 den 19. November wärend eines Beſuches zu Heidelberg. Seine Söne und Tochtermänner ſammelten ſeine Schriften und gaben ſie teils zu Neuſtadt, teils zu Hanau heraus; 1619 erſchienen ſie in vollſtändiger Ausgabe zu Genf, 8 Teile in 3 Bänden, Folio.

Zanchi war offenbar einer der gelehrteſten Theologen des 16. Jarhunderts er hat mit ausgezeichnetem Scharfſinn die calviniſche Dogmatik entwickelt und nach verſchiedenen Seiten hin verteidigt; von einer Fortbildung findet ſich aber nichts bei ihm. Seine Schriften gehören zu den Hauptquellen der damaligen reformirten Lehre, tragen aber ſchon das Gepräge eines ſcholaſtiſchen Geiſtes.

Siehe über ihn unſern Artikel in den Theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1859. **C. Schmidt.**

Zauberei. Unter den vielerlei Ableitungen des Wortes zaubern ſcheint diejenige (auch Jak. Grimm, Deutſche Mythologie, 2. Ausg., S. 984 f. läſst ſie gelten, one freilich ſich dafür zu entſcheiden) die dem Sinne entſprechendſte und etymologiſch ſehr wol mögliche zu ſein, welche zurückgeht auf das isländiſche töfur (Zaubermittel), tofra, altnord. töfen = betäuben, verwandt mit tôf mora, tofia impedire. Hemmen, binden, unbeweglich machen, bannen, und hinwider löſen, frei machen, ſind unſtreitig die älteſten Zauberkünſte der germaniſchen Volksſtämme geweſen; wie denn von den berühmten Merſeburger Zauberſprüchen (Wackernagel, Auswal deutſcher Gedichte, 4. Aufl., S. 224) der eine den Feſſeln eines Kriegsgefangenen, der andere einem verrenkten Pferdefuſs gilt. Auch daſs in alten Lateinüberſetzungen die deutſchen Formen zoubar, zobar, zouber, zobir ſtets mit fascinatio und fascinare widergegeben ſind, ſpricht für dieſe Ableitung. Denn fascino hängt ſicher nicht mit dem griechiſchen βασκαίνω, das auf den Stamm φάσκω fürt, ſondern mit fascia, fascis zuſammen und heißt binden, bannen, ſtarr machen.

Im weiteſten Sinne befaſst Zauberei die beiden Hauptzweige Magie und Mantik in ſich; wir verſtehen darunter alles außergöttliche, übernatürliche Können auf dem Gebiete des Tuns und des Wiſſens. Da die Mantik, das Warſagen, in dem Art. Weisſagung ſchon berückſichtigt wurde, beſchränken wir uns hier auf die Zauberei im engeren Sinne, die Kunſt übernatürlichen Wirkens und Vollbringens.

Dieſelbe reicht in die früheſten Anfänge der Menſchengeſchichte zurück und iſt über die ganze Menſchheit heute noch verbreitet, über die chriſtliche kaum weniger, als über die heidniſche. Ihr Urſprung muſs daher ſehr tief liegen. Wir

suchen ihn einesteils in dem subjektiven Onmachtgefül des Menschen, anderenteils in der Anung einer die Natur schlechthin beherrschenden Macht. Allenthalben stoßen wir uns an den Schranken unseres natürlichen Könnens, und die Empfindung dieser Beschränktheit wird erfarungsgemäß nicht vermindert durch die ungeheuere Erweiterung unserer Naturerkenntnis und Naturbeherrschung; im Gegenteil reizt es nur die Ungeduld unserer Schwäche, wenn wir, nachdem so viele Schranken gefallen, uns dennoch bald durch Unseresgleichen, bald durch die Verflechtung der Verhältnisse, bald durch die brutale Kraft der Elemente in unserem Vornehmen und Begehren gehemmt finden. Unwillkürlich sieht sich da der Mensch nach einem höheren Beistand um, der ihn in Stand setze, das Unmögliche dennoch möglich zu machen. Wo nun diesem unruhigen Verlangen nicht ein wolbegründeter Gottesglaube das Gegengewicht hält, wärend doch die Anung eines absoluten Herrn der Natur dem Menschengeist unverlierbar innewont, da bildet sich leicht die Vorstellung, dass mit Hilfe von Mittelspersonen der Beistand, sei es dieses Herrn selbst oder von ihm abhängiger Geistwesen, zu gewinnen sei. Deshalb ist überall in ältester Zeit die Zauberkunst mit dem Priestertum verknüpft, welchem man geheimes Wissen von und verborgene Beziehungen zu der oberen Welt zutraut. Aber auch die Meinung taucht sehr früh auf, dass, wenn die Gottheit sich ungeneigt den menschlichen Wünschen zeige, noch eine Zuflucht offen stehe zu einer widergöttlichen finsteren Gewalt der Tiefe (chthonische Götter der Griechen), die zwar nicht Alles, doch Vieles ermöge, deren Beistand aber freilich nur unter Gefar und um hohen Preis verkauft werden könne. Hierin ist der Unterschied der sog. weißen und schwarzen Magie begründet.

Die hl. Schrift erkennt diesen Unterschied nicht an, sondern verwirft alles und jedes Zaubern überhaupt als eine heidnische, mit dem Dienst der falschen Götter unzertrennlich verbundene Praxis. Im Alten Testament, das für zaubern die Worte לְהָט קֶסֶם, עָנַן, נִחֵשׁ, כִּשֵּׁף (2 Mos. 7, 11) gebraucht, gelten Ägypten und Babylon als die hervorragendsten Sitze der Zauberkunst. Joseph schreibt sich, doch nur um seine Brüder zu schrecken, 1 Mos. 44, 5. 15, die Gabe der Warsagung zu, wie sie bei einem hochgestellten Ägypter selbstverständlich sei. Den Dienern Gottes Mose und Aaron aber treten 2 Mos. 7 die ägyptischen Priester חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם, 2 Tim. 3, 8, nach jüdischer Tradition Jannes und Jambres genannt, in offenem Wettstreit gegenüber, so dass Jehovah und die Götter Ägyptens sich gleichsam messen. Dreimal halten die Zauberer stand: ihre Stäbe werden zu Schlangen (jedoch vor der Rückverwandlung von Moses Stab verschlungen), sie machen Wasser zu Blut, sie vermehren die Plage der Frösche. Beim vierten Waffengang geben sie sich überwunden und erkennen die höhere Macht Jehovas an. — Welche Rolle in Babylon die Geheimkünste der Magier spielten, lässt Jes. 47, 9—12; Jer. 39, 13; das Buch Daniel, und damit übereinstimmend die Keilschrift-Litteratur ersehen. Nicht anders war es in Ninive Nah. 3, 4. Schon Bileam wird vom Euphrat (הַנָּהָר 4 Mos. 22, 5) herbeigeholt, um mit Zauberflüchen Israel zu verderben. — Dieses Volk selbst aber ist von seinen Ursprüngen her mit Zauberei befleckt. Jakobs Flucht nach Haran, seine Verbindung mit dem Syrer Laban und dessen Töchtern brachte sein Haus und wol auch ihn selbst unter die trüben Einflüsse des Aberglaubens und Götzendienstes. Wir lassen dahingestellt, welche Bewandtnis es mit den דוּדָאִים Rubens hatte, um welche sich Rahel und Lea zankten 1 Mos. 30, 14 ff.; die תְּרָפִים Labans, welche Rahel stahl und mitnahm, waren one Zweifel Hausgötzen, und dass mit diesen אֱלֹהֵי הַנֵּכָר 1 Mos. 35, 4 ff. auch die Ohrenspangen der Weiber seines Hauses von Jakob bei Sichem vergraben wurden, ehe er es wagte, zur Lösung seines Gelübdes in Bethel zu schreiten, deutet auf einen geheimen Zusammenhang, der durch Jes. 3, 18. 20 bestätigt wird, dass nämlich jene Zierraten zugleich als Amulete dienten, wie solche im ganzen Altertum allgemein getra-

gen wurden. Wieviel dann der 400järige Aufenthalt in Ägypten, dem Lande der Zauberer, beitrug, den ererbten Hang Israels zur Zauberei zu verstärken und zu entwickeln, läſst sich denken.

Die mosaische Gesetzgebung jedoch tritt diesem Unwesen mit unerbittlicher Strenge entgegen. 2 Mos. 22; 17; 3 Mos. 20, 27 wird Zauberei und Warsagen mit Todesstrafe bedroht; 5 Mos. 18, 10 ff. werden die verschiedenen Gattungen dieser Sünde aufgezält und verboten und dagegen das Volk an das Prophetentum gewiesen, durch welches Jehovah sich offenbaren werde. Die Propheten blieben auch bis auf Maleachi (3, 5) die wachsamen und beharrlichen Bekämpfer der Zauberei wie der Abgötterei. Anlaſs zu solchem Kampf hatten sie leider stets genug. Von Saul wird erzält 1 Sam. 28, 9, daſs er im Anfang seiner Regierung das Land von den Warsagern und Zeichendeutern reinigte. Allein das Übel war nicht auszurotten. Das Reich der zehn Stämme ging daran zu Grunde, 2 Kön. 17, 17; Manasse versündigte sich damit aufs schwerste, ibid. 21, 6; Josias Reformation erstreckte sich auf diese Greuel, ibid. 23, 24, war jedoch one dauernden Erfolg. Ob für Israel der abgöttische Hang oder die Neigung zur Zauberei gefärlicher und versuchlicher gewesen, muſs unentschieden bleiben. Beide Verirrungen treten stets in engster Verbindung auf; so scheint auch beiden das Volk nach der Rückkehr aus dem Exil allmählich entsagt zu haben, wenigstens ihren gröberen Formen. Denn zu einer inneren Überwindung derselben, von der Erfassung des Mosaismus als einer Geistesreligion aus, kam es auch dann nicht, sondern nur zu einer gesetzlichen Enthaltung, vgl. jedoch das Buch Tobias Kap. 3 und 6.

Alle heidnischen Religionen dagegen, ob polytheistischen, dualistischen, pantheistischen Charakters, dulden nicht etwa bloß die Zauberei, sondern nehmen sie als einen mehr oder weniger wichtigen Bestandteil in ihr System herein. Geradezu unentbehrlich ist ihnen allen die Mantik. Das Orakelwesen, die Traumdeutung, Totenbefragung, die Auspizien, die Eingeweideschau, das Tagewälen, das Loswerfen, das Achten auf Vorzeichen aller Art ist durchweg von religiösen Vorstellungen getragen und zugleich ins Stats- wie ins Privatleben tief verflochten. Die eigentliche Magie aber dient einem doppelten Zweck. Teils schließt sie in sich, was an Astronomie, Medizin und Naturkunde überhaupt den ältesten Zeiten und den unentwickelten Völkern eigen ist; wurden doch noch im Mittelalter Gerbert († 1003), Albertus Magnus († 1280), Roger Baco († circ. 1290) wegen ihrer naturwissenschaftlichen Kenntnisse für Zauberer gehalten, von der mittelalterlichen Sage Salomo, Aristoteles, Virgilius dazu gestempelt. Teils aber wird sie das Werkzeug zur Befriedigung der Leidenschaften, der Geschlechtsliebe, der Geldgier, der Rachsucht, des unversönlichen Hasses. Es wäre wol möglich, daſs die aus der ersteren Art herstammenden, noch heute soviel geübten und weit verbreiteten Heilungsversuche, die sog. Sympathie, in ihrem Ursprunge ganz unschuldiger und erlaubter Natur, nur des Reizes halber mit einem Schleier des Geheimnisses umgeben und mit religiös klingenden Formeln verbunden waren, und erst durch den gegen sie eingelegten Widerspruch der Kirche und durch den blinden Eifer der Hexenverfolgung, seis in schlimmen Ruf gebracht, seis wirklich korrumpirt und vergiftet wurden. Wie sie gegenwörtig anzusehen und zu beurteilen sind, wird später untersucht werden. Gewiſs aber ist, daſs die Zauberkünste der anderen Gattung auf den Beistand der lichten und guten Gottheiten von vornherein verzichteten und ihre Wirkung aus dem finstern Bereich des Bösen und Gottwidrigen entlehnten (vergl. Jakob Grimm, Deutsche Mythologie S. 983—1058).

Die Zauberkraft haftet entweder an Personen, die in Verbindung mit der Geisterwelt stehen, wie z. B. Simon Magus Apg. 8, 9, Elymas ib. 13, 6, die Magd in Philippi ib. 16, 16 und die Zauberer und Zauberfreunde der Sage und Geschichte bis herab zu den unglücklichen Hexen des 14. bis 18. Jarhunderts; oder sie liegt in den angewendeten Mitteln, welche aus der Natur hergenommen sind (Pflanzen, thierische Stoffe, gebraute Tränke u. dgl.), oder aus überlieferten Zeichen und Formeln (gewisse Bewegungen, Berürungen, Anhauchen;

Runenritzen, Knotenschürzung; Sprüchen, Flüchen, sinnlosen Lautverbindungen, vgl. die Ephesia grammata Apg. 19, 19) bestehen.

Eine unentwirrbar dunkle Frage ist die nach der Beteiligung des Teufels an der Zauberei. Angesichts der ganz bestimmten Aussagen des Neuen Testaments und des ungeheueren sittlichen Verderbens, das die Zauberei über die vor- und außerchristliche Menschheit gebracht hat und noch bringt, läßt sich gar nicht bestreiten, dass der alte Feind unseres Geschlechtes seine Hand hier im Spiele hat. Schärfer noch als Petrus den Simon zu Samaria straft Paulus den Elymas in Paphos und redet ihn geradezu an: *υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης*! Unter den Früchten des Fleisches zält Gal. 5, 20 neben dem Götzendienst die *φαρμακεία* auf; Offenb. Joh. 9, 21 steht sie neben *φόνοι, πορνεῖαι* und *κλέμματα*; ib. 18, 23 erscheint sie als die Hauptsünde des gerichteten Babylon; ib. 21, 8 und 22, 15 werden die *φαρμακοί* dem anderen Tod überwiesen und von dem himmlischen Jerusalem ausgeschlossen. Die Hauptstelle aber, welche zugleich auf Off. Joh. 13 das hellste Licht wirft, ist 2 Thess. 2, 8—11, wo es von dem *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, dem *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* heißt, dass sein „Eintritt in die Erscheinung geschehen wird gemäß einer Machtwirkung des Satans mit allerlei Kraft und Zeichen und Wundern der Lüge und mit allerlei Betrug der Ungerechtigkeit gegenüber den Verlorengehenden, dafür, dass sie die Liebe zur Warheit nicht annehmen, um gerettet zu werden. Und darum sendet ihnen Gott eine Machtwirkung des Irrtums, so dass sie der Lüge glauben“ (vergl. v. Hofmann, Die hl. Schrift des N. Test.'s, 1, 335—342). Die Lügenkraft, die Macht des Irrtums, welche in den Tagen des Antichrist sich in Zeichen und Wundern auswirkt und diejenigen vollständig gefangen nimmt in blindes Vertrauen zur Lüge, die der Liebe zur Warheit hartnäckig widerstrebten, beruht auf der *ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ* und ist nichts anderes, als der schließlich erreichte Gipfel der Zauberei. Jartausende hindurch hat sie in verborgener Heimlichkeit ihr unterwülendes Treiben gefürt; in der Endzeit wird sie alle Hüllen von sich werfen und offen hervortreten, um ihre allerdings kurzen Triumphe zu feiern.

Jetzt den Zusammenhang der nur vereinzelt und scheu ans Licht kommenden Zauberwerke mit dem Teufel aufzuzeigen, ist unmöglich. Die Christenheit hat daran 400 Jare gearbeitet und ist über diesem unseligen Geschäft in die jammervollen Greuel der Hexenverfolgung tief hineingeraten, one irgend eine sichere Erkenntnis zu gewinnen. Die schreckliche Bulle Innocenz' VIII. vom Jare 1484, aus welcher 1487 der malleus maleficarum der Inquisitoren Heinr. Institor und Jak. Sprenger entstand, brachte die Hexenprozesse in die grausame Form, in welcher sie so lange Zeit in trauriger Eintönigkeit sich abspielten. Vorher hatte man in Deutschland von Zauberern und Zauberinnen und ihren Künsten auch gewusst und gesagt, aber sie wurden als Überreste heidnischen Brauchs und Glaubens betrachtet und nur bestraft, wenn sie wirkliches Unheil, Mord, Vergiftung und dgl. angestiftet. An den Teufel dachte niemand. Nachher sollte er alles eingegeben, zu jeder Kleinigkeit Rat und Tat verliehen haben. Die gefolterten Unglücklichen sagten alles auf ihn aus, was man ihnen in den Mund legte, und ihre Aussagen hinwiderum wurden in vollem Ernst zur kirchlichen Dämonologie erhoben (vgl. den Artikel „Hexen und Hexenprozesse“ Bd. VI, S. 95 und die Litteratur das.).

Die Zeit der Aufklärung hat zur Überwindung des so lebhaft von ihr bekämpften Aberglaubens wenig oder nichts geleistet. Man war da teils zu seicht am Verständnis und aller geschichtlichen Auffassung der Dinge bar, teils zu radikal im Angriff, indem man zwischen Glaube und Aberglaube keine Grenze zog, sondern Gutes und Schlimmes, Wares und Falsches miteinander verwarf. Die Reaktion blieb nicht aus. Die Romantik in der Litteratur, die Naturphilosophie in der Wissenschaft brachten das dunkle Gebiet, die geheimnisvolle Nachtseite der Natur wider zur Geltung, und das vom Rationalismus ausgehungerte Geschlecht warf sich mit Vorliebe und mit vielfach sich überstürzendem Eifer in die neue Richtung. Magnetismus, Somnambulismus wurde Modesache; Fouqués Zauberring, Kerners Seherin von Prevorst waren vielgelesene und weitwirkende Bü-

cher. Die philosophische Naturanschauung baute ihre luftigen Systeme. Man interessirte sich auf einmal wider für alte Volksbräuche und Überlieferungen, die das 18. Jarhundert auf immer vernichtet zu haben glaubte. Die gediegenen Forschungen der Brüder Grimm, ihrer Mitarbeiter und Schüler deckten die altheidnische mythologische Grundlage auf, die das Leben des deutschen und anderer Völker trägt und unter der äußeren Christlichkeit allenthalben in charakteristischen Zügen sich vordrängt.

Wir können dem kurzsichtigen Verfaren nicht zustimmen, welches alle diese Erscheinungen, wie Sympathie, Achten auf Vorbedeutungen, Tagewälen, unbesehens für Zauberei, d. h. für Teufelswerk erklärt und verdammt. Vom Übel sind ja diese Dinge one Zweifel, und das Hängen an ihnen muss im besten Falle eine große Schwachheit genannt werden. Allein jenes Verfaren heilt den Schaden gewiss nicht, sondern treibt ihn höchstens nach innen. Man macht die Leute damit nicht von ihrem Aberglauben los, wol aber bewirkt man, dass sie mit bösem Gewissen ihn festhalten und so erst recht daran sündigen. Sollte man nicht vor allem sich fragen, wie es denn kommt, dass nach tausendjärigem Bestand des Christentums und nach 350järigem Einfluss der Reformation in Deutschland das Heidentum noch soviel Lebenskraft bewart hat? Liegt das nicht daran, dass die Kirche bei der Christianisirung unseres Volks zu sehr als äußerlich erobernde und unterwerfende Macht, als gesetzliche Anstalt, und dass die Reformation zu sehr als reine Lehre, als Glaubensberichtigung auftrat? Dass vorher und nachher es an liebevoll eingehender Pflege des christlichen Lebens mangelte?

Wir tadelten an der Aufklärung, dass sie Glaube und Aberglaube nicht zu unterscheiden sich die Mühe nahm, sondern beides, soviel an ihr war, zerstörte. Unser Volk macht es in seiner Art änlich: es wendet sich vom Glauben zum Aberglauben, vom Gebet zu zauberischen Mitteln, fast one eines Abfalls sich bewusst zu sein, weil ihm der praktische Wert, die Kraft, die Vollgenugsamkeit des Glaubens nicht bekannt ist. Und dabei schwebt es freilich in der beständigen Gefar, von der finsteren Macht, welche im Hintergrunde des Heidentums und auch jener seiner Überreste lauert, erfasst und tiefer hinab bis ins Verderben gerissen zu werden. Von der Sünde, welche der passive Gebrauch der geheimen Künste enthält, sind die Leute schwer zu überzeugen, und die sie aktiv ausüben, setzen der seelsorgerischen Bestrafung und Abmanung nicht selten eine Verstocktheit entgegen, die unwillkürlich auf einen Zusammenhang mit dem Argen schließen lässt. —

Die allerverkehrteste und eitelste Hoffnung in dieser ganzen Angelegenheit ist die, dass mit der Ausbreitung und Steigerung der allgemeinen Kultur Zauberei und Aberglaube zurückgedrängt und schließlich verschwinden werde. Das gerade Gegenteil ist nicht sowohl erst zu erwarten, sondern steht vor Augen. Die Bildungshöhe des vorchristlichen Altertums brachte nur raffinirtere Formen des Zauberwesens zum Vorschein. Die jüdische Religionsphilosophie erzeugte den Schwarm der Goëten und die Kabbala; die Erneuerung des Pythagoreismus und Platonismus fürte zur Theurgie und zu den glänzenden Erfolgen eines Schwindlers wie Alexander von Abunoteichos, eines Abenteuerers wie Apollonius von Tyana († 96 v. Chr.), der von den Kaisern Karakalla und Alexander Severus noch im 3. Jarhundert göttlich verehrt wurde. Ebenso hatte das 18. Jarhundert seinen Schröpfer und Cagliostro. Und seit der Mitte unseres 19. Jarhunderts hat sich aus Tischrücken und Geisterklopfen der Spiritismus mächtig entwickelt, und erstreckt gegenwärtig seine bezaubernde Wirkung gerade auf die vermeintlich hochgebildeten Kreise der zivilisirtesten Nationen.

Die Geschichte dieser neuesten Verirrung ist besonders lehrreich und warnend. Innerhalb eines Menschenalters ist sie von einer müssigen Spielerei, mit der die Einen sich die Nerven aufregten, Andere bloß die Zeit totschlugen, bis zu dem Anspruch, eine neue Weltanschauung und quasi-Religion zu begründen fortgeschritten. Die moderne Bildung reicht dem Spiritismus bereitwilligst alle ihre Mittel: Zeitschriften, Vereine, Vorträge, Auffürungen, selbst den schmeichelhaften

Druckfehler (?) Spiritualismus, den er utiliter zu acceptiren beginnt. Seine Fürer und Häupter mögen als Betrüger entlarvt, verspottet, moralisch vernichtet worden sein; er findet Gläubige und Anhänger in Menge, Männer und Frauen, Professoren und Adelige, Künstler und Gelehrte. Die *ἐνέργεια πλάνης* ist hier im vollen Zug: wer hält sie auf? Die göttliche Schöpferordnung, welche den Menschen von der Geisterwelt scheidet, ist für den Spiritismus nicht vorhanden. Die absolute Leugnung einer Geisterwelt seitens der „exakten“ Forschung gewärt ihm nur eine willkommene Folie für seine angeblich religiöse Richtung und seinen „positiven“ Inhalt. Er macht es sich gerade zur Aufgabe, die Evidenz der Geisterwelt nachzuweisen und ihre Verbindung mit dem diesseitigen Leben zu pflegen. Was er wirklich leiste, ist eine Frage, die mit der Behauptung, er sei lauter Schwindel und Taschenspielerei, doch schwerlich abgetan sein wird.

Denn die hl. Schrift setzt das Dasein einer Geisterwelt und die Möglichkeit von Beziehungen zwischen ihr und uns außer Zweifel. Sie zeigt ferner, dass durch die Geisterwelt ein in Ewigkeit nicht mehr zu heilender Riss hindurchgeht, dass den in Gehorsam gegen Gott fest und beständig gewordenen Engeln ein wolgegliedertes Reich gottfeindlicher Geistwesen unter einem Fürsten gegenübersteht. Auf göttlichen Befehl, und niemals anders, treten Engel, welche zu dem Ende auch sinnlich warnehmbar werden, mit Menschen in Berürung. Von der anderen Seite ist Satan bemüht, auf das menschliche Geschlecht Einfluss zu erlangen durch die ihm dienstbaren *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* Eph. 6,12. Endlich kommt in Betracht der Zwischenzustand, in welchen die aus diesem Erdenleben abgeschiedenen Seelen der Menschen bis zur Auferstehung des Fleisches eingehen. Will nun der Spiritismus einen Verkehr lebender Menschen mit Geistern durch hiezu befähigte sog. Medien herstellen, so fragt sichs vor allem, was für Geister dies sein sollen? Engel können es nicht sein; denn sie stehen unter ausschließlicher Verfügung Gottes, und dass Gott mit dem spiritistischen Treiben nichts gemein hat, ist selbstverständlich. Die abgeschiedenen Seelen aber befinden sich, wie wenig uns auch über ihren Zustand geoffenbart sein mag, nach Luk. 16, 19—31 ebenfalls in Gottes Macht und Verwarung, die unseligen nicht minder als die seligen. So bleiben nur die Dämonen übrig; und wenn der Versicherung spiritistischer Organe und Adepten, dass sie mit Geistern zu schaffen haben, irgendwelcher Glaube beizumessen ist, so müssten diese Geister dem Reich des Bösen angehören.

Man sagt nun wol, es sei töricht, eine solche Untersuchung nur anzustellen. Denn alle bis jetzt vorgenommenen wirklich nüchternen Prüfungen hätten das Ergebnis gehabt, dass in der Tat keinerlei geistige, sondern bloß sehr materielle Kräfte und Erscheinungen bei den spiritistischen séances in Wirksamkeit treten. Wir haben auch gegenteilige Erfarungen nicht aufzuweisen. Allein dass eine *δύναμις ψεύδους* das treibende Element dieser ganzen Bewegung sei, ist hiemit sehr wol vereinbar. Denn eine günstigere Gelegenheit, Menschen in heilloses Irrsal zu verfüren, kann dem Lügner und Mörder von Anfang kaum je geboten worden sein, als dieser Wan des Spiritismus, und dass er eine solche Gelegenheit unbenützt lassen sollte, wäre schlechthin undenkbar.

In seinem Dienst ist alles Zauberwesen doch von Anfang an gestanden. Durch die Zauberei herrscht er, wie die Erfarnng aller Missionare bezeugt, in dem heutigen Heidentum. Seine Geschäfte wurden im Grunde doch durch die gräßlichen Hexenprozesse besorgt. Und in der modernen hochgebildeten Gesellschaft schafft er sich ein Machtgebiet mittelst des Spiritismus. Wenn er bis jetzt noch die Betörten mit Lug und Trug allein abspeist, so geschieht das aus schlauer Berechnung und Sparsamkeit. Wann und wo es seinen Zwecken dient, wird er die zubereiteten Formen menschlicher Täuschung mit teuflischer zu erfüllen wissen.

Sorglosigkeit ist angesichts dieser neuesten und so durchaus zeitgemäßen Gestaltung der Zaubereisünde warlich nicht am Platze; wol aber die apostolische Warnung 2 Kor. 2, 11: *ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ· οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν.*

Litteratur, außer der im Art. angefürten: Schubert, Die Zaubereisünden in ihrer alten und neuen Form. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums s. v. Totenbeschwörung, Wahrsager, Zauberei. Grimm, Simrock, Deutsche Mythologie, in den bezügl. Abschnitten. Perty, Myst. Erscheinungen der menschlichen Natur. Ders., Die Realität magischer Kräfte und Wirkungen des Menschen. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube in der Gegenwart. K. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte, Basel 1884. K. Gutberlet, Der Spiritismus (Zeitschr. f. Natur u. Offenbarung, Jahrg. 1881, Heft 1—6). **Karl Burger.**

Zebaoth, צְבָאוֹת, Plural von צָבָא, Heer, also „Heer, Heerscharen", von 1 Sam. 1, 3 an in verschiedenen Verbindungen zur Bildung eines Attributs des Gottes Israels verwendet. Und zwar dürfte als die ursprünglichste und vollständigste Formel zu betrachten sein יהוה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת; so Hos. 12, 6; Amos 3, 13 (wo noch אֲדֹנָי vorher); 6, 14; auch Am. 9, 5 wird statt ארני יהוה הצ' mit den LXX, א'י' אלהי הצ „der Herr, Jahwe, der Gott der Heerscharen" zu lesen sein. Weit häufiger ist die Verbindung יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, also one den Artikel vor 'צ: 2 Sam. 5, 10; 1 Kön. 19, 10. 14; Jer. 5, 14 u. ö.; Am. 4, 13; 5, 14. 15. 16. 27; Ps. 89, 9; am häufigsten aber יהוה צ' als Breviloquenz für י'אֱלֹהֵי צ' (vergl. Gesen. § 114, 3, Anm. 2)*). Nicht selten geht dem י'צ' noch אֲדֹנָי voran (Jes. 10, 23. 24; 22, 5. 12. 14. 15; 28, 22; Jer. 2, 19 u. ö.) oder הָאָדוֹן (Jes. 1, 24; 19, 4); Am. 5, 16 folgt אֲדֹנָי nach. Vereinzelte Verbindungen sind noch הָאָדוֹן אֲדֹנָי צ' Jes. 10, 16 (wo indes ursprünglich הא' יהוה צ' gestanden haben wird), sowie אלהים צבאות (Ps. 80, 8. 15) und יהוה אלהים צ' (Ps. 59, 6; 80, 5. 20; 84, 9). Da aber diese Psalmenstellen sämtlich dem zweiten und dritten Buch angehören, in welchen bekanntlich יהוה nachträglich an den meisten Stellen durch אלהים ersetzt worden ist**), so dürfte zunächst אלהים צ' einfach als Ersatz für das ursprüngliche יהוה צ' zu betrachten sein; Ps. 59, 6 u. s. w. ist dann das durch אלהים verdrängte יהוה in dem richtigen Gefül, dass es eigentlich in dieser Verbindung nicht entbehrt werden kann, nachträglich an die Spitze gestellt.

Was endlich die Verteilung des Ausdrucks auf die einzelnen Bücher anlangt, so findet sich 'צ in den Samuelisbüchern 11mal, in den Königen 5mal (jedoch nur im Munde von Propheten), 1 Chron. 3mal (nur in Parallelen zum Samuelistext), Protojesaja 56mal (darunter auch 13, 4. 13; 14, 22. 23; 24, 23; 25, 6), Deuterojesaja 6mal, Jerem. 79mal, Hosea 1mal, Amos 9mal, bei Micha (4, 4), Nahum, Habakuk je 1mal, Zephanja 2mal, Haggai 13mal, Sach. 1—8 44mal, Kap. 9—14 9mal, Maleachi 23mal, endlich 15mal im 1.—3. Buch der Psalmen; dagegen nirgends im Pentateuch, Josua, Richter, Ezechiel, Joel, Obadja, Jona und (abgesehen von den Psalmen und den drei Chronikstellen) in sämtlichen Hagiographa. Auffällig ist an diesem Befund, dass Micha das Wort nicht braucht (denn 4, 4 fällt außer Betracht), wärend es bei Michas Zeitgenossen Jesaja so überaus häufig ist; nicht minder auffällig ist das gänzliche Fehlen des Wortes bei Ezechiel, wärend es von Jeremia und wider von Haggai, Sacharja, Maleachi mit sichtlicher Vorliebe gebraucht wird. Im Ganzen aber ergibt sich aus obiger Übersicht folgendes: der Gebrauch von 'צ beschränkt sich fast

---

*) Ganz unmöglich ist die Annahme Olshausens (Lehrbuch S. 232), 'צ sei, ursprünglich die (himmlischen) Heerscharen bedeutend, weiterhin zum Gottesnamen geworden (also Apposition zu 'יי) und daher mit אֱלֹהִים wechselnd.

**) Wie man angesichts Ps. 53, 3 ff., verglichen mit Ps. 14, 2 ff., diese Tatsache ableugnen und noch immer von einer besonderen „elohimischen" Dichtungsweise reden kann, verstehe ich nicht.

ausschließlich auf den Bereich der prophetischen Rede; die Verbindung mit dem Artikel bei Hosea und Amos (also in den ältesten Prophetenstellen) lehrt, dass man sich der appellativischen Bedeutung des Wortes wol bewußt war; ganz besonders aber ist noch der Umstand hervorzuheben, dass der Name in fünf von den 11 Samuelisstellen in direkte oder indirekte Beziehung zu der heiligen Lade, in drei anderen wenigstens zu kriegerischen Angelegenheiten gesetzt wird. Ob dieser Umstand als ein zufälliger zu betrachten ist, wird sich aus dem Weiteren ergeben.

In welchem Sinne heißt nun Jahwe „der Gott der Heerscharen"? Ist bei den letzteren an die himmlischen Heerscharen, die Engel und Sterne, oder an die Schlachtreihen Israels zu denken? Für letztere Fassung spricht zunächst der sonstige Sprachgebrauch; denn abgesehen vom Gottesnamen bedeutet צְבָאוֹת fast immer die Heerscharen Israels, sei es beim Auszug derselben aus Ägypten (2 Mos. 6, 26; 12, 17. 51; 4 Mos. 1, 3 u. ö., besonders aber 2 Mos. 7, 4, wo Jahwe sie „meine Heerscharen" nennt, und 12, 41, wo sie צִבְאוֹת יהוה heißen) oder in späterer Zeit (5 Mos. 20, 9; 1 Kön. 2, 5; 1 Chron. 27, 3, und besonders in dem Vorwurf Ps. 44, 10; 60, 12; 108, 12: du ziehst nicht aus mit unseren Heeren!). Nur Jer. 3, 19 und Psalm 68, 13 steht das Wort von heidnischen Heerscharen. Dagegen heißt das Himmelsheer überall צָבָא im Singular; denn auch Ps. 103, 21; 148, 2Q ist für צְבָאָיו, welches durch den vorausgehenden Imper. Plur. gefordert schien, mit dem Kethib Ps. 148, 2 vielmehr צְבָאַי zu lesen.

Das so gewonnene Ergebnis, nach welchem יהוה צ' zunächst und ursprünglich den Anfürer Israels im Streit bezeichnet, wird noch durch anderweitige Gründe gestützt. So wird 1 Sam. 17, 45 immer das natürlichste bleiben, die Worte „des Gottes der Schlachtreihen Israels" als eine (für den Philister nicht überflüssige) Erklärung des unmittelbar vorhergehenden יהוה צ' zu fassen. Das israelitische Heer ist „das Heer Jahwes" (1 Sam. 17, 26. 36): die Kämpfe Israels sind Kämpfe Jahwes (4 Mos. 21, 14; 1 Sam. 25, 28; vergl. 2 Mos. 15, 3); die Bewoner von Meros werden verflucht (Richt. 5, 23), weil sie Jahwe nicht zu Hilfe kamen unter den Helden; 2 Sam. 5, 24 soll das Rauschen der Bekhastauden ankündigen, dass Jahwe ausgezogen ist vor David her, um die Philister zu schlagen (vergl. dazu widerum Ps. 44, 10; 60, 12; 108, 12 und 5 Mos. 23, 15: denn der Herr dein Gott wandelt inmitten deines Heerlagers u. s. w.). Dass Jahwe der eigentliche Anfürer im Streit, blickt auch Jes. 13, 4 durch, wo יהוה צ' das Kriegsheer mustert, welches das Gericht an Babel vollstrecken soll. Dagegen handelt es sich Jes. 42, 13 nur um einen Vergleich, und Joel 4, 11 ist streitig, ob unter den „Helden" die Heerscharen Israels oder der Engel zu verstehen sind.

Noch bleibt eine Stelle, in welcher analog 1 Sam. 17, 45 eine Interpretation des יהוה צ' vorzuliegen scheint. Ps. 24, 10 steht יהוה צ' parallel mit „Jahwe, ein Starker und Held, Jahwe ein Kriegsheld". Allerdings würde diese Interpretation auch dann in Kraft bleiben, wenn Jahwe Z. dabei als Anfürer der himmlischen Heerscharen gedacht wäre. Nun hat es aber die höchste Warscheinlichkeit, dass Ps. 24, 7 ff. einen Einzug (resp. Widereinzug) der heiligen Lade in das Heiligtum besingt, und dies fürt uns auf die nähere Erörterung der schon oben bemerkten Tatsache, dass der fragliche Name in den Samuelisbüchern widerholt in deutlichem Zusammenhange mit der heiligen Lade steht.

1 Sam. 1, 3 zieht Elkana hinauf, um Jahwe Z. in Silo zu opfern; in Silo gelobt ihm Hanna V. 11 ihr Gelübde: Silo aber ist damals der Sitz der heiligen Lade. Von Silo läßst das Volk 1 Sam. 4, 3 die Lade Jahwes*) ins

---

*) Dass 1 Sam. 4, 3—5 die „Lade Jahwes" erst nachträglich zur „Bundeslade" erweitert wurde, geht, abgesehen von dem Zeugnis der LXX Vat., zur Genüge daraus hervor, dass sich das bloße אֲרוֹן (one בְּרִית) außerdem 29mal in den BB. Samuelis findet; vergl. Wellhausen, Text der BB. Sam. zu 1 S. 4, 3.

Lager bringen; gleich darauf (V. 4) wird sie als Lade „Jahwes der Heerscharen, der über den Kerubim thronet“, bezeichnet, V. 5 mit Jauchzen vom Volke begrüßt, V. 7 ff. ihre Ankunft von den Philistern mit derjenigen Jahwes selbst identifizirt. Von durchschlagender Wichtigkeit aber scheint uns 2 Sam. 6, 2 zu sein, wo der volle Name יהוה צ׳ ישב הכ׳ widerkehrt.

Die Erklärung von Thenius, „woselbst (שָׁם für das erste שֵׁם) oder „bei welcher der Name Jahwes u. s. w. angerufen wird“, verkennt den Sprachgebrauch, der nur die Fassung zuläſst: über welcher der Name u. s. w. genannt wird. Diese Formel bedeutet aber nie etwas anderes, als daſs eine Person oder Sache zu dem Träger des betr. Namens in einem Verhältnis der Unterordnung stehe; so das Eheweib Jes. 4, 1; der Beherrschte Jes. 63, 19; Am. 9, 12, wol auch Ps. 49, 12; der Besiegte 2 Sam. 12, 28. In der Regel aber schließt die Unterordnung zugleich den Anspruch auf Schutz (so bes. deutlich Jer. 14, 9; vergl. 5 Mos. 28, 10; 2 Chron. 7, 14) und enge Gemeinschaft (Jer. 15, 16) ein. Endlich in Anwendung auf Örtlichkeiten: der Name Jahwes wird genannt über Jerusalem (Jer. 25, 29; Dan. 9, 18 fg.), über dem Tempel (1 Kön. 8, 43; Jer. 7, 10 und sehr oft), d. h. diese Stadt, dieser Tempel ist im engsten Sinn Stadt und Tempel J.'s, steht als Stätte seiner Gnadengegenwart in der engsten Beziehung zu ihm. Darnach kann auch 2 Sam. 6, 2 nur gemeint sein: die Lade, welche zu J. Zebaoth, der über den Kerubim thronet, in engster Beziehung steht, nämlich als sichtbare Bürgschaft seiner hilfreichen Gegenwart. Ist es nun zufällig, daſs gerade hier, wo gleichsam die Bedeutung der hl. Lade bei Gelegenheit ihrer Überfürung auf den Zion erklärt wird, so ausdrücklich ihre Beziehung zu dem „Gott der Heerscharen“ hervorgehoben wird*). Liegt darin nicht ein Hinweis auf Jahwe als den Kriegsgott, welcher — repräsentirt durch die heil. Lade — den Heerscharen Israels in den Kampf voranzieht? Dieselbe Bedeutung der Lade als einer Repräsentation Jahwes im Streit wird vorausgesetzt in der sicher uralten Stelle 4 Mos. 10, 35 f., ferner 14, 44 f. Jos. 6, 4 ff.; 1 Sam. 4, 3 ff.; 4, 21 f.; 2 Sam. 11, 11 und noch 15, 24 ff., wo die Priester durch das Mitnehmen der Lade David den Sieg über die Empörer sichern wollen.

Von den übrigen Stellen der Samuelisbücher gehört hieher noch 1 Sam.; 15, 2, wo Jahwe Z. einen Vertilgungszug gegen Amalek gebietet; 17, 45 (s. o.) 2 Sam. 5, 10, wo sich die Hilfe Jahwes Z. doch vor allem auf die kriegerischen Unternehmungen Davids beziehen wird; 6, 18, wo David nach der Einbringung der Lade das Volk im Namen Jahwes Z. segnet.

Spricht somit alles dafür, daſs Jahwe Z. ursprünglich den durch die heilige Lade repräsentirten Kriegsgott, den Fürer der Schlachtreihen Israels, bezeichnet, so sollte man erwarten, daſs diese Bedeutung des Namens auch in dem älteren prophetischen Sprachgebrauch noch deutlich durchklinge. Aber diese Erwartung bestätigt sich nicht oder doch nur in geringem Umfang. Neben Stellen, wie Amos 5, 14 f.; Jes. 10. 16; 31, 4 f.; 37, 16; 44. 6; 48, 2; Jer. 32, 18; Sach. 9, 15; Ps. 46, 8. 12; 48, 9; 59, 6; 80, 5. 8. 15. 20, in denen man allenfalls eine Anspielung an die oben dargelegte Bedeutung von Jahwe Z. finden könnte, kommt eine weit größere Zal solcher Stellen in Betracht, bei denen eine solche Möglichkeit geradezu ausgeschlossen ist. Und zwar gehören hierher bereits einige der ältesten Prophetenstellen, wie Amos 3, 13; 5, 16. 27; 6, 8. 14, wo überall

*) Aus der Absicht, den vollen Namen des durch die heilige Lade repräsentirten Gottes zu nennen, erklärt sich auch am einfachsten die weite Entfernung des עָלָיו von נִקְרָא. War man gewont עָלָיו u. s. w. erst nach שֵׁם, יֹשֵׁב u. s. w. zu setzen, so war in unserem Falle עָלָיו eben erst nach dem ganzen Namen möglich. Die Vermutung, daſs der ganze Relativsatz späteren Alters sei (Wellhausen a. a. O.), scheint uns auf jeden Fall ungegründet. Dagegen dürfte das zweimalige שֵׁם auf Dittographie beruhen; die LXX drücken nur eines aus.

von dem „Gott der Scharen“ Drohungen gegen Israel ausgehen; ebenso Jes. 1, 24; 2, 12; 3, 1. 15; 5, 9. 16. 24; 9, 18; 10, 23; 22, 5. 12 ff.; 28, 22; 29, 6; 39, 5 teils gegen das gesamte Juda, teils gegen einzelne Volksklassen oder Personen. Hierzu kommt jedoch noch eine andere Reihe von Stellen, in denen sich mit dem Gottesnamen Jahwe Z. deutlich die Idee der überweltlichen Allmacht und Erhabenheit verbindet als derjenigen Eigenschaften, welche der Ausrichtung des göttlichen Willens, der Verwirklichung seiner Pläne mit Israel und den Heiden, ganz besonders aber der Vollstreckung des Gerichts an den ihm Widerstrebenden dienen müssen; vergl. außer den oben zitirten Stellen, die großenteils auch hierher gehören, noch 2 Kön. 19, 31; Jes. 9, 7 (37, 32); 10, 16. 24. 26. 33; 13, 13; 14, 22 ff. 27; 17, 3; 19, 4; 23, 9; Hos. 12, 6; Mich. 4, 4; Nah. 2, 14; Hab. 2, 13. Als Bezeichnung Gottes als des schlechthin erhabenen erscheint Jahwe Z. Jes. 6, 5; 8, 13; 18, 7; 51, 15; Am. 4, 13; 9, 5 f., und ist dann so gut wie identisch mit der Bezeichnung הַקָּדוֹשׁ oder קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Es dürfte daher nicht zufällig sein, dass beide Namen bei Jesaja (bei dem sie sich auch einzeln mit am häufigsten finden, mehrmals (5, 16. 24; 6, 3; vergl. auch 8, 13; 47, 4) verbunden stehen. Da nun alle Betätigungen der göttlichen Erhabenheit oder Heiligkeit doch immer wider auf seine Pläne mit Israel Bezug haben, so konnte schließlich Jahwe Z. one besondere Emphase eben den Gott und König Israels bezeichnen. So in den sehr zalreichen Stellen, wo auf Jahwe Z. noch אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל in Apposition oder im Parallelismus folgt (Jes. 21, 10; 37, 16; Jer. 38, 17 und sehr oft; Zeph. 2, 9; Ps. 69, 7 u. s. w.) oder wo von seinem Thronen auf dem Zion (Jes. 8, 18; 24, 23), oder überhaupt von seinem besonderen Verhältnis zu Israel die Rede ist: Ps. 69, 7; 84, 2. 4. 9 (parallel mit „Gott Jakobs“); Jes. 1, 24; 9, 13; 28, 5; 54, 5; Sach. 10, 3 und anderwärts.

Nach alledem kann nicht bezweifelt werden, dass die ursprüngliche Bedeutung des Namens schon frühzeitig — und zwar bereits bei der Aufnahme des Wortes in den prophetischen Sprachgebrauch — zurückgetreten war und allmählich ganz durch die Beziehung auf die himmlischen Heerscharen verdrängt wurde. Dabei ist allerdings schwer zu sagen, ob dann unter den himmlischen Heerscharen die Engel oder die Sterne oder beide zu verstehen seien *). Bei der Beziehung auf die Engel kämen in erster Linie solche Stellen in Betracht, in denen ein himmlisches Kriegsheer vorausgesetzt wird; so in dem rätselhaften Fragment Jos. 5, 13 ff., wo dem Josua ein Anfürer des Heeres Jahwes erscheint, ferner 2 Kön. 6, 17 (die feurigen Rosse und Wagen um Elisa her; vergl. Ps. 68, 18); Jes. 24, 21 und vielleicht Ps. 103, 20; Joel 4, 11; in zweiter Linie die Stellen, in denen überhaupt von Engeln als dem Gefolge (5 Mos. 33, 2; Sach. 14, 5) oder dem dienstbaren Hofstat Jahwes die Rede ist; vergl. 1 Kön. 22, 19 (צְבָא הַשָּׁמַיִם in der Vision des Micha, wie צְבָאוֹ Ps. 148, 2 Keth. parallel mit מַלְאָכָיו; über צְבָאָיו Ps. 103, 21 s. o.), Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan. 7, 10. Weit häufiger aber steht צְבָא הַשָּׁמַיִם von dem Heer der Sterne nicht als einem Kriegsheer Gottes (wofür man sich nicht auf die poetische Hyperbel Richt 5, 20 berufen darf), sondern teils als einem Gegenstand götzendienerischer Verehrung (5 Mos. 4, 19; 17, 3; 2 Kön. 17, 16. 21, 3. 5 u. s. w.; Jer. 8, 2; 19, 13; Zeph. 1, 5), teils als dem Hauptdenkmal der Schöpfergröße und Allmacht Gottes (1 Mos. 2, 1; Jes. 34, 4; 40, 26; 45, 12; Jer. 33, 22; Neh. 9, 6; Ps. 33, 6, vgl. Am. 5, 8; Dan. 8, 10 wird Israel selbst mit dem Sternenheer unter Gott als dem Heerfürer verglichen). Welche von beiden Beziehungen (auf die

---

*) Ebenso zweifelhaft ist daher auch, ob Jahwe Z. „im Gegensatz zu den babylonisch-assyrischen Gestirngottheiten, in deren Dienst die Assyrer und Chaldäer ihre Kriege fürten“, in den prophetischen Sprachgebrauch aufgenommen wurde (so Riehm in dessen Handwörterbuch Artikel Zebaoth; vergl. auch Delitzsch, Comm. zu den Psalmen [4], S. 247).

Engel oder Sterne) bei dem Gebrauch von Jahwe Z. jeweilig überwog, ist schwer zu entscheiden. Das Warscheinlichste dürfte sein, daſs den irdischen Heerscharen Israels **zunächst** die Engelheere als unter Jahwes Fürung für Israel streitende substituirt wurden (so in den verhältnismäßig alten Stellen Jos. 5, 13 f.; 2 Kön. 6, 17), daſs aber weiterhin mehr und mehr die Beziehung auf die Sternenheere als die Hauptzeugen der Allmacht und Unendlichkeit des überweltlichen Gottes in den Vordergrund trat. Auch das ist nicht ausgeschlossen, daſs sich dem späteren Sprachbewuſstsein der Plural 'צ überhaupt als Inbegriff überirdischer Körper, Wesen und Kräfte darstellte. „Jahwe der Heerscharen“ bedeutet dann den Gebieter und Ordner des Weltalls im Ganzen wie im Einzelnen; wird doch Jes. 28, 29 selbst die Unterweisung des Landmanns ausdrücklich auf Jahwe zurückgefürt. In jedem Falle ist zutreffend, was Ewald (Lehre der Bibel von Gott, II, 340) bemerkt: „der erhabenste und prachtvollste oder wie königliche Eigenname Gottes blieb er stets“. Einen Hinweis auf die verschiedenen Stufen des Sprachgebrauchs bietet die mehrfache Widergabe des Wortes in den LXX. Wärend im 1. Buch Samuelis und fast stets im Jesaja (daher auch Röm. 9, 29; vgl. Jak. 5, 4), sowie Sach. 13, 2 einfach die Transcription in (*κύριος* oder *κ. ὁ θεὸς*) *Σαβαώθ* erfolgt*), findet sich anderwärts (Psalmen, an 11 Stellen bei Jer., vereinzelt in 2 Sam., 1 und 2 Kön., Amos 6, 14) *κύριος* (*ὁ θεὸς*) *τῶν δυνάμεων* (dafür bei den übrigen griechischen Übersetzern *κύριος τῶν στρατιῶν*), dagegen in den kleinen Propheten (außer Am. 6, 14; Sach. 13, 2), sowie vereinzelt in 2 Sam. und achtmal bei Jeremia *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* oder *κύριος παντοκράτωρ* (so auch 2 Kor. 6, 18, wo eine freie Verwendung von 2 Sam. 7, 14, bezüglich des Gottesnamens eine Reminiscenz an 2 Sam. 7, 8 vorliegt; außerdem noch neunmal in der Offenbarung Johannis).

Was die Geschichte der Auffassung des Gottesnamens Jahwe Z. anlangt, so begründete Joh. Buxtorf d. J. (de nominibus dei hebraicis in den dissertatt. philol.-theol. 1662, pag. 280) die gleichzeitige Beziehung auf die himmlischen und irdischen Heerscharen, unter welchen letzteren neben Schwert, Hunger und Seuche schließlich auch die Heerscharen Israels zu verstehen seien. Als ursprüngliche Bezeichnung des Schlachtengottes, d. h. als Gott der Heerscharen Israels, wird der Name gedeutet von Herder (Geist der hebr. Poesie II, 90), Baur (zu Ps. 24), Schrader (Artikel Zebaoth in Schenkels B.-Lex.; vergl. von demselben auch „Der urspr. Sinn des Gottesnamens Jahwe Z.“ in den Jahrbb. für protestantische Theol. 1875, S. 316 ff.), Riehm (Artikel Zebaoth in dessen HWB. des bibl. Altertums), H. Schultz, Alttest. Theol.², S. 492 f. — fast sämtlich mit dem Zugeständnis einer nachmaligen Übertragung des Begriffs auf die himmlischen Heerscharen. Von den letzteren wollen bei der Deutung des Namens ausgehen: Ewald (Geschichte Isr. III, 87)**), Oehler (Artikel „Zebaoth“ in der 1. Aufl. dieser Encykl.; Theol. des A. Test.'s II, § 195), Delitzsch (zu Ps. 24 und in dem Aufsatz „Der Gottesname Jahve Z.“ in der Zeitschr. für lutherische Theologie 1874, S. 217 ff.***)), Kuenen (godsdienst van Israel, II, 46).

E. Kautzsch.

---

*) Das absolut stehende *Σαβαώθ* (als nomen propr. Gottes) findet sich zuerst in den Sibyllinen. In der ophitischen Gnosis (vergl. oben Bd. V, 243) ist Sabaoth eine der Emanationen des Weltschöpfers Jaldabaoth; über die Deutung des Wortes in der sogen. Kabbala s. o. Bd. VII, 383.

**) Vergl. daselbst Note 1: „Man wird also am richtigsten annehmen, der name sei entstanden als einst Israels heere in einer großen schlacht wie durch Jahve's vom himmel herabkommende heere selbst mächtig gekräftigt die feinde in die flucht schlugen. . . . Der name bezeichnet demnach Jahve'n als mit allen seinen himmlischen heeren Israels heeren zu hülfe kommend: und hörte der kriegerische sinn des Volkes auf, so konnte er leicht auch auf Gott als den bloßen ordner der himmelsheere oder sterne bezogen werden.“

***) Delitzsch macht gegen die ursprüngliche Beziehung von Z. auf die Schlachtreihen Israels geltend, daſs man dann durchaus das Vorkommen dieses Gottesnamens im Hexateuch und im Richterbuch erwarten müsse, zumal von den 26 Stellen, welche von den sib'ot Jisrael reden, nicht weniger als 20 dem Pentateuch angehörten. Aber ist denn das Fehlen des Namens

Zedekia, s. Israel, Geschichte, biblische, Bd. VII, 192.

Zehnten bei den Hebräern. Der uralte Brauch, von seinem Einkommen, besonders von dem Ertrage seines urbaren Grundbesitzes den zehnten Teil abzugeben, gründet sich auf die schon seit dem Altertum bekannte Symbolik der Zehnzal. Da dieselbe als die Grundzal des dekadischen Zalensystems, welche deshalb zugleich den Abschluss der dekadischen Zalenreihe und den Anfang der Einheiten der ersten höheren Ordnung, der Zehner, bildet, die Vollzähligkeit und Vollendung bezeichnet, so dient der zehnte Teil dazu, das Ganze zu repräsentiren (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, I, S. 175 ff., spez. S. 181). Dieser zehnte Teil des Ertrages der Grundstücke oder der Arbeit ward teils als Abgabe an den König oder den Stat entrichtet, teils an Stelle des Ganzen, das man der Gottheit verdankt, dieser dargebracht und zu Gunsten der den Gottesdienst besorgenden Priester verwandt. Man unterscheidet darnach den weltlichen und den heiligen oder geistlichen Zehnten.

Der **weltliche Zehnte** ist bei einem ackerbautreibenden Volk die natürlichste Abgabe an den König, findet sich aber auch bei Kulturvölkern, sei es zum Unterhalte des Hofes, sei es zur Bestreitung der Statsausgaben. In China und Indien (Strabo XV, p. 708) war der Zehnte von jeher die Haupteinnahmequelle der Statsoberhäupter. Auch die Perser und Ägypter gaben den Zehnten an den Stat; letztere entrichteten sogar $^1/_5$ vom Bodenertrage an den König, was in dem Berichte Gen. 47, 23 f. auf Joseph zurückgefürt wird und übrigens schon deshalb nicht zu bezweifeln ist, weil bei der großen Fruchtbarkeit des Bodens $^1/_5$ des Ertrags keine zu hohe Abgabe war (vgl. Dillmann, Comm. zur Genesis, 4. Aufl., S. 423). Griechische Tyrannen, welche sich als Eigentümer des gesamten Landes betrachteten, erhoben gleichfalls den Zehnten als Abgabe von allen Grundstücken, wie Pisistratus (Diog. Laert. I, 63, vgl. Thuc. VI, 54); in den freien Staten Griechenlands dagegen beschränkte sich diese Abgabe auf diejenigen Grundstücke, welche nicht freies Eigentum Einzelner, sondern Gemeindegut waren, in welchem Falle der Zehnte eine Abgabe für die Nutzung des Grundstücks war. Ein solcher Pachtzins war auch die decima, welche die Römer von den besiegten Völkern erhoben (über den Zehnten als Provinzialabgabe vgl. J. Marquardt, Römische Statsverwaltung, 2. Band, 1876, S. 181—185); denn das Land, dessen Grundstücke von den eingeborenen Bewonern bebaut wurden, war durch die Eroberung Eigentum des römischen Volkes resp. später der Kaiser (ager publicus) geworden. Übrigens ward außer dem Zehnten vom Korne noch der Fünfte von Baumfrüchten und Trauben, vielleicht auch von dem Jungvieh, dem Käse und der Wolle an das römische Volk als Steuer entrichtet (s. Niebuhr, Röm. Gesch., Bd. II, S. 155). Auch bei semitischen Völkern findet sich der Zehnt als Abgabe für den König: die Babylonier entrichteten ihn (Arist. oecon. 2, 35) und von einer Insel im arabischen Meere wird der gleiche Brauch berichtet (Diod. 5, 24). — Aus 1 Sam. 8, 15. 17, wo der Zehnt als weltliche Abgabe an den König der Israeliten von Samuel angekündigt wird, geht zweifelsone dies hervor, dass er auch von den israelitischen Königen, wenigstens zeitweise, erhoben worden ist (gleich der Erstlingsabgabe, vgl. Amos 7, 1). Nicht minder ließen sich die syrischen Könige aus dem Hause der Seleuciden von den Juden den Zehnten entrichten, wie daraus zu ersehen ist, dass Demetrius I. Soter, um sie von seinem Gegner Alexander abwendig zu machen, ihnen die Zusicherung machte, sie von dieser Abgabe zu befreien (1 Makk. 10, 31), was ihnen dann von Demetrius II. tatsächlich zugestanden wird (11, 35). Dagegen hat der von den Makkabäern erhobene Zehnte, dessen rechtsgültige Erhebung dem Hyrcan und seinen

---

im Pentateuch nicht noch viel befremdlicher, wenn man Z. auf die himmlischen Heerscharen bezieht? Denn die Sterne waren doch wol noch früher da, als die sib'ot Jisrael. Übrigens wird durch die Schwierigkeit, das Nichtvorkommen des Wortes in einigen Büchern (z. B. auch im Ezechiel) zu erklären, das aus dem Sprachgebrauch entnommene Argument für die ursprüngliche Beziehung auf die Heere Israels in keiner Weise abgeschwächt.

Kindern nach Jos. antt. 14, 10, 6 von Cäsar bestätigt ward, nicht als weltliche Abgabe zu gelten, da er den makkabäischen Fürsten als den Inhabern der erblichen Hohepriesterwürde zustand.

Mit der Abgabe des **heiligen Zehnten** verbindet sich der Sinn, daſs der Darbringende, welcher alles, was er erworben hat, Gotte verdankt, in dankbarer Gesinnung den zehnten Teil an Stelle des Ganzen ihm darbringt, indem er zugleich durch Darbringung eines Zehntteils das Übrige weiht und sich des Genusses desselben wert machen will. Auch die Sitte, der Gottheit einen Zehnten zu weihen, ist, ebenso wie der weltliche Zehnte, welcher sich erst aus der religiösen Satzung der Zehntabgabe an die Gottheit entwickelt hat, fast dem ganzen Altertum bekannt. Von den Griechen wird berichtet, daſs es bei ihnen Sitte war, *τὰς δεκάτας τῶν περιγινομένων τοῖς θεοῖς καθιεροῦν* (bei Harpocration als Erläuterung des Wortes *δεκατεύειν*). Schon in den Zeiten der alten Pelasger war es Brauch, den Zehnten der Feldfrüchte und Viehheerden den Göttern zu weihen (Dionys. Halic. 1, 19. 23 f.); in der späteren Zeit gaben ihn die Hellenen vom jährlichen Feldertrag (Xen. anab. 5, 3, 9), von der Ausbeute der Bergwerke (Paus. 10, 11, 2), von eingezogenen Gütern (Xen. hell. 1, 7, 10), resp. von gewissen Geldstrafen, und von der Kriegsbeute (Her. 5, 77. 9, 81. Xen. anab. 5, 3, 4. hell. 3, 5, 5. 4, 3, 21. Diod. Sic. 11, 33. 62. Paus. 1, 28, 2. 3, 18, 5. 5, 10, 2. 10, 10, 1), daher auch das *δεκατεύειν πόλεις τοῖς θεοῖς*, d. i. eroberte Städte den Göttern zinspflichtig machen (Xen. hell. 6, 5, 35. Her. 7, 132. Polyb. 9, 39, 5. Lycurg. in Leocr. § 81. Diod. 11, 3). Diesen Zehnten von der Kriegsbeute gab der Stat selbst (z. B. in Athen $^1/_{10}$ der Athene, $^1/_{15}$ den übrigen Göttern). Aber auch Privatleute weihten den Zehnten an die Götter, wie Xenophon, welcher dem von ihm gebauten Heiligtume der Artamis zu Skillus den Zehnten des Ertrages für alle Zeiten weihte (Xen. anab. 5, 3, 10); ebenso die samischen Handelsleute bei Her. 4, 152. Von den italischen Völkern wissen wir, daſs sie den Zehnten von allem seit frühester Zeit ihren Göttern darbrachten (Festus unter dem Worte decima), so von der Königsbeute (Diod. 5, 9. Justin. 20, 3, 3) und dem Handelsgewinne (Macrob. Sat. 3, 6). Die Römer weihten den Zehnten von ihrem Vermögen zumeist dem Herkules (Diod. 4, 21. Macrob. Sat. 3, 12) und Kamillus weihte dem pythischen Apollo den zehnten Teil der Beute bei der Einnahme bei Veji (Liv. 5, 21, vergl. Niebuhr, Römische Geschichte II, S. 545). — Ebenso kannten die semitischen Völker den religiösen Zehnten: von der Abgabe eines Teiles der Kriegsbeute an die Götter ist schon auf einer Inschrift des Assyrerkönigs Tiglath-Pileser I. (ungefär 1100 v. Chr.) die Rede; die Südaraber weihten ihrem Gotte Sabis $^1/_{10}$ des Weihrauchs (Plin. 12, 32), die Karthager sandten dem Herkules in ihrer Mutterstadt Tyrus einen järlichen Zehnten (Diod. 20, 14. Justin. 18, 7), was beweist, daſs dieser Brauch bei den Phöniziern heimisch war, wie auch von den Lydiern das Gleiche berichtet wird (Nicolaus Dam. p. 263 ed. Tauchn.; Her. 1, 89). Auch zu den nichtsemitischen Völkern des Abendlandes scheint der Zehnt erst durch die Phönizier gekommen zu sein (so Ernst Curtius, s. u. S. 444 die Litteraturangaben.

Bei den **Hebräern** gehört der heilige Zehnt (hebr.) מַעֲשֵׂר; vgl. das ZW. עָשַׂר mit dem Zehnten belegen 1 Sam. 8, 15. 17; Pi. עִשֵּׂר, den Zehnten geben Deut. 14, 22, resp. den Zehnten erheben Neh. 10, 38) neben den Erstgeburten und Erstlingen zu den heiligen Abgaben, den „Heben", welche Jahve als dem Herrn Israels zukommen. Der der ganzen Zehnteinrichtung in Israel zugrunde liegende Gedanke ist nämlich nach Lev. 25, 23, wo das Land Israel als Gottes Besitztum, die Israeliten aber als seine Lehnsträger bezeichnet werden, kein anderer als der, daſs der Zehnte nicht bloß ein sichtbarer Erweis der Dankbarkeit gegen Gott ist, der den Menschen alles gibt (Gen. 28, 22), sondern zugleich auch der schuldige Tribut an Jahve als den eigentlichen Herrn des Landes; als solcher ist er heilig (Lev. 27, 30), und erst nach Aussonderung dieser „Hebe" für Jahve (Num. 18, 24) ist der Besitz und Genuſs des übrigen Einkommens geweiht. — Von dem heiligen Zehnten bei den Israeliten ist vielfach im Alten Testamente

die Rede; man hat betreffs der die Zehnteinrichtung behandelnden Stellen zu unterscheiden zwischen den gesetzlichen Bestimmungen und den historischen Angaben über die Durchfürung und Giltigkeit jener. Auf Grund einer Vergleichung dieser verschiedenartigen Notizen hat man sodann die Frage nach der chronologischen Aufeinanderfolge der Zehntgesetze zu beantworten.

Die verschiedenen **gesetzlichen Zehntbestimmungen** sind folgende: 1) die Zehntbestimmungen des Priesterkodex: A) Lev. 27, 30—33 (vgl. Josephus Antt. 4, 4, 3). Dieses dem in den Priesterkodex eingearbeiteten Sinaigesetze (s. Dillmann, Die Bücher Exodus und Leviticus, 1880, S. 533 f.) angehörende Stück (a. a. O. S. 628 und 635 ff.) enthält nähere Bestimmungen darüber, was zu verzehnten ist und wie die Verzehntung vor sich gehen soll, wärend über die Verwendung des Zehnten sich hier keine Bestimmung findet. Im allgemeinen wird verordnet, dass aller Zehnte von der Sat- und Baumfrucht V. 30, sowie vom Rind- und Kleinvieh (d. h. den Schafen und Ziegen) V. 32 dem Jahve heilig ist; im einzelnen werden Bestimmungen über die der Verzehntung unterworfenen Objekte und den Modus der Ablieferung gegeben. a) Der Fruchtzehnte: Die zu verzehntenden Landesprodukte sind hier ganz allgemein bezeichnet: α) als זֶרַע הָאָרֶץ, d. i. die Samenfrucht (nicht etwa die Aussat im Gegensatze zu der verschieden ausfallenden Ernte) des Ackerlandes oder der Satertrag (תְּבוּאַת זַרְעֲ, wie זֶרַע in Deut. 14, 22 richtig gedeutet wird), wobei freilich זֶרַע nach V. 23 in weiterem Sinne (wie Jer. 2, 21; Ez. 17, 5) gebraucht ist und neben dem Getreide (דָּגָן) als dem Satertrage, auch Wein und Öl als den Ertrag der gleichfalls aus „Samen" hervorgegangenen Weinstöcke und Ölbäume mitumfasst (s. Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, 1861, S. 264); und β) als פְּרִי הָעֵץ, d. i. die Baumfrucht, worunter sowol der Ertrag der Olivenbäume als der der Weinstöcke zu verstehen ist, weshalb Deut. 14, 23 „Öl und Most" dafür eingesetzt ist. Durch diese nähere Bezeichnung ist aber zugleich der Ertrag anderer Bäume und Sträucher, sowie der kleineren Küchenkräuter (s. u. S. 439) ausgeschlossen (vgl. auch Neh. 13, 5. 12). Eine noch genauere Bestimmung über den Zustand, in welchem die zum Zehnten bestimmten Produkte der bebauten und bepflanzten Ländereien abgeliefert werden sollen, enthält Num. 18, 27; nach dieser Stelle soll der Zehnte entrichtet werden von dem „Getreide von der Tenne" (דָּגָן מִן־הַגֹּרֶן), also nicht von den Satfrüchten auf dem Halme oder in den Garben, sondern wie sie als (gereinigtes) Getreide von der Tenne kommen, und von der „Fülle von der Kelter" (מְלֵאָה מִן־הַיֶּקֶב), also die Früchte der Ölbäume und Weinstöcke, wenn sie bereits zu Most resp. Wein und zu Öl verarbeitet sind (wobei מְלֵאָה nicht nach Targum, Raschi, Ibn Parchon und Kimchi als „das am vollständigsten Gereifte", auch nicht nach Gesenius als „Überfluss" zu fassen ist, sondern einfach „das Füllende", „den Inhalt" bezeichnet, indem das מִן partitiv ist: ein Teil von dem Inhalte der Kelter d. i. Most aus der Kelter). — b) Der Viehzehnte. Nach V. 32 f. soll das je zehnte Rind oder Schaf resp. Ziege (da צאן „Kleinvieh" beide Tiergattungen umfasst), welches bei der Zälung „unter dem Stabe hindurchgeht", dem Jahve heilig sein, also ihm als angehörig zukommen. Der Zusatz כֹּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת־הַשָּׁבֶט bezieht sich darauf, dass die Hirten die Tiere alle Tage zu zälen pflegten (Jer. 33, 13; Ez. 20, 37), indem sie dieselben mit ihrem Hirtenstabe abzälten (so auch die Mischna, s. unten S. 440), und zwar zumeist am Abend, wenn sie sie in ihre Behältnisse zurückkehren ließen (vgl. Theokr. 8, 16. Verg. georg. 4, 436), bisweilen aber auch noch am Morgen, wenn sie aus ihren Behältnissen herausgingen (vgl. Verg. ecl. 3, 34); keinesfalls sollen durch diesen Zusatz kleinere Bestände, die man auch one derartige Zälung übersieht, von der Verzehntung ausgeschlossen werden (so Knobel), da ja bei zu kleiner Anzal (unter 10) die Verzehntung von selbst unterblieb, vielmehr wollen die Worte, one dass ein bestimmter Gegensatz darin

angedeutet wird, einfach besagen, dass die Zälung behufs der Verzehntung in der gewönlichen Weise, d. h. wie es die Hirten zu tun gewönt sind, oder auch bei Gelegenheit dieser allgemein üblichen Zälung vorgenommen werden soll. Dass diese Verzehntung nur den järlichen Zuwachs der Heerde, der noch keine Verzehntung erfaren hatte, betreffen konnte, versteht sich der Sache nach von selbst, so dass diese sachlich wichtige, in der Mischna richtig ergänzte (s. u. S. 440) nähere Bestimmung bei der Formulirung des Gesetzes weggelassen werden konnte. — Betreffs der Möglichkeit einer Lösung des Zehnten sind noch folgende Bestimmungen getroffen: der Fruchtzehnte darf nach V. 31 gelöst werden; will man nämlich seinen Zehnten nicht ganz liefern, sondern einen Teil behalten, so hat man den abgeschätzten Preis dafür zu zalen und ein Fünftel des Wertes daraufzulegen (ebenso V. 13. 15 u. a.). Diese Vermehrung der durch die Abschätzung bestimmten Loskaufssumme um ein Fünftel derselben hat den Zweck, jede Benachteiligung des Kultuspersonals zu verhüten; — bei dem Viehzehnten darf nach V. 32 eine Lösung nicht stattfinden (לֹא יִגְאָל darf wol nicht speziell auf das unmittelbar Vorangehende bezogen werden, wie Knobel tut, Comm. zu Exod. u. Lev. 2. Aufl. S. 637); auch darf der Besitzer das Tier nicht besonders aussuchen und ebensowenig das beim Abzehnten getroffene mit einem anderen, sei es besseren oder schlechteren, vertauschen, vielmehr soll immer genau dieses Jahve zukommen; hatte aber jemand eine Vertauschung versucht, so verfielen beide Tiere Jahve V. 33. Auch diese letzteren Bestimmungen wollen das Kultuspersonal gegen eine Benachteiligung durch Vertauschung des getroffenen Tieres mit einem schlechteren schützen. Im Falle eines derartigen Versuches kann natürlich eine Lösung erst recht nicht erfolgen.

B) Num. 18, 21—32. Dieses gleichfalls dem Priesterkodex angehörende Stück handelt von der Verwendung des Zehnten unter präzisirter Widerholung der im Sinaigesetze über die Beschaffenheit des Zehnten gegebenen Bestimmungen (vgl. speziell V. 27 und 30, s. o.). Darnach ist aller Zehnte in Israel von Jahve den Leviten für ihre Dienste an der Stiftshütte als Erbgut (נַחֲלָה, vgl. „in euer Besitztum" V. 26) übergeben V. 21. 31; derselbe soll ihnen als Ersatz dafür dienen, dass sie nicht wie die anderen Stämme Anteil am Lande haben V. 23 f. (vgl. V. 20), wärend er zugleich die Stelle der den Priestern zukommenden Opferdeputate und sonstigen Abgaben, der Erstgeburten und Erstlinge, sowie des Anteils an den Gelübden und dem Banne (s. Bd. XII, S. 220 f.), vertritt. Von diesem Zehnten haben die Leviten selbst den zehnten Teil als „Hebe für Jahve" an die Aaroniden, d. i. die Priester, abzugeben V. 26, 28; diese Hebe muss als das Heilige von dem Zehnten, d. h. als der Teil, der Gotte gewidmet ist (V. 29), „von allem seinem Fetten", d. h. (nach V. 12) von den besten Teilen, genommen werden V. 29 f. 32; erst wenn diese an die Priester abgegeben worden ist, dürfen die Leviten mit ihren Häusern, d. i. Familien, den übrigen Zehnten an jedem Orte, d. h. an jedem ihrer in Josua c. 21 namhaft gemachten Wonorte (nicht, wie Knobel z. St. will: an jedem beliebigen Orte). verzehren, one dass sie seinetwegen (עָלָיו V. 32) Sünde auf sich laden und die Jahve heiligen Gaben entweihen (da eben der göttliche, für die Priester bestimmte Anteil davon weggenommen und abgeliefert ist) V. 32. Diese Verordnung des Priesterkodex über die Verzehntung ist ganz im Interesse des Kultuspersonals gehalten und entspricht auch genau der hierarchischen Gliederung, indem die Abgabe der Leviten an die Priester dem Verhältnisse analog ist, in welchem die Leviten zu den Priestern stehen, indem die letzteren unter den Leviten eine Stellung einnehmen, wie die Leviten unter dem Volke Israel.

2) Die Zehntbestimmung des Deuteronomiums: Deut. 12, 6 f. 11 f. 17—19; 14, 22—29; 26, 12—15. Dieselbe unterscheidet sich von den Bestimmungen des Priesterkodex sowol in Lev. 27, 30—33 als in Num. 18, 21—32 in erster Linie dadurch, dass von dem Viehzehnten gar nicht die Rede ist, indem vom Vieh nur die Erstgeburten zur Abgabe bestimmt werden (15, 19 ff.). Die Bestimmung über den Zehnten vom Getreide, Most und Öl (14, 22 f., s. o. zu

Lev. 27, 30—33) aber sind folgende: Der Zehnte darf nicht in den einzelnen Städten gegessen werden, sondern da derselbe auf einer Stufe steht mit den Erstgeburten, den Erstlingen, den Gelübdeopfern und dem Freiwilligen (12, 17), so soll er alljärlich (14, 22) an den Ort des Hauptheiligtums, den Tempel, gebracht und dort zusammen mit den Erstgeburten des Rind- und Kleinviehs vor Gott verzehrt werden 12, 6. 11. 17 f.; 14, 23, und zwar zur Beförderung der Gottesfurcht, sofern der Ort Gottes fromme Gefüle erweckt 14, 23. Für den Fall aber, dass ein Israelit weit von Jerusalem entfernt wont, dieser also den Zehnt nicht gut in natura dahin bringen kann, so darf man den Zehnten, ebenso wie die Erstgeburten, auch in Geld umsetzen 14, 24 f., und von diesem durch den Verkauf gelösten Gelde, das man nach Jerusalem mitnehmen soll, darf man ganz nach Belieben den Bedarf für die Zehntmalzeiten einkaufen und diese am Heiligtume abhalten 14, 26. Bei den frohen Malzeiten des Verzehntenden und seiner Familie, die aber ausschließlich nur in Jerusalem abgehalten werden durften (12, 7. 12. 17 f.; 14, 23. 26, wie die Erstgeburten 15, 20 und die Dankopfer 27, 7), soll man den Leviten des Heimatortes nicht vergessen (d. h. man soll nicht versäumen, ihn zu diesen frohen Zehntmalzeiten zuzuziehen, s. spez. 12, 18), weil derselbe keinen Anteil am Grundbesitze hat 12, 12. 18 f.; 14, 27. Ferner soll in dem je dritten Jare, dem Zehntjare (שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר Deut. 26, 12), der ganze Zehnt (d. h. one Abzug, anders Knobel S. 265) vom Ertrage dieses dritten Jares, der aus dem Hause, den Speichern und Ställen herauszubringen ist, am Heimatorte belassen und zur Speisung der am Orte wonenden Leviten (vgl. 12, 12, s. o.), der Fremdlinge, Waisen und Witwen (vgl. 16, 11. 14; 24, 19 ff.; 26, 12 f.) daselbst verwendet werden 14, 28 f.; 26, 12 f.), damit Gott für diese den Bedürftigen erwiesene Woltat den Darbringenden segnen möge 14, 29. — Aus diesen genauen Angaben geht hervor, dass der Zehnte nicht „alljärlich“ zu gottesdienstlichen Malzeiten verwendet werden soll (wie man aus dem ungenauen Ausdruck 14, 22 f. fälschlich hat folgern wollen, indem man שָׁנָה שָׁנָה, als auch zu dem וְאָכַלְתָּ in V. 23 zugehörig, aus V. 22 ergänzte), sondern dass derselbe zwar, alljärlich“ festgestellt und abgesondert, aber nur in den zwei ersten Jaren eines solchen Zehnt-Trienniums in Jerusalem verzehrt werden sollte, wärend er in dem 3. Jare dieses Trienniums (מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים eigentl. mit Ablauf von je 3 Jaren, d. i. in dem 3. Jare, mit dem das Triennium abläuft, vgl. 26, 12, also im 3. u. 6. Jare des Sabbatjarcyklus) den Bedürftigen überlassen werden sollte (also ist V. 23 so zu ergänzen: und du sollst essen sc. zu der dafür bestimmten Zeit, nämlich nach 14, 28 f.; 26, 12 f. im je 3. Jare); und dieses 3. Jar heißt eben deshalb speziell das „Zehntjar“, weil nur in diesem Jare der Zehnte wirklich zur Ablieferung und dadurch anderen zugute kam, da in den beiden anderen Jaren der Verzehntende selbst die Verfügung über den an heiliger Stätte dargebrachten Zehnten und den Genuss davon hatte. Da jedoch im Reiche Israel der Zehnte nur aller 3 Jare an heiliger Stätte zur Darbringung kam, so wäre es nicht unmöglich, dass sich in der Bezeichnung des je 3. Jares als des Zehntjares auch eine Erinnerung daran erhalten haben könnte, dass der Zehnte im Reiche Juda gleichfalls nur alle 3 Jare dargebracht wurde (so Riehm a. a. O. S. 1794[b]). — Die weiteren Anordnungen des Deuteronomiums in 26, 12—15 betreffen das Verhalten bei der Aushändigung des für die Bedürftigen bestimmten 3järlichen Zehntens (als Ergänzung zu 14, 28 f.): Wenn der Verzehntende seinen Zehnten vollständig (dies der Sinn von כַּלֵּה; weniger gut Knobel S. 303: in verschiedenen Zeitpunkten) abgeliefert, d. h. den Leviten und sonstigen Bedürftigen seines Wonortes „zu reichlicher Speisung“ überwiesen hat (V. 12), soll er vor Jahve (לִפְנֵי יהוה) erklären, dass er die heilige Abgabe unverkürzt (weniger gut Knobel: zur rechten Zeit) und auch an die durch das Gesetz bezeichneten Personen ausgehändigt, also genau dem göttlichen Gebote entsprechend gehandelt habe, one irgend eine Bestimmung desselben verletzt oder außer Acht gelassen zu haben V. 13, dass er aber auch den Zehnten, so lange er sich in seinem Hause

befand, als etwas Heiliges behandelt habe, d. h. zu der Zeit, wo er den Zehnten aus seinem Hause zur Ablieferung brachte, levitisch rein gewesen sei (weil nach Lev. 21, 22 die Berürung heiliger Gaben dem Verunreinigten verboten war, vgl. Mischna-Traktat Maʿaser scheni 5, 12) und dass er ebenso den Zehnten vor jeder Verunreinigung bewahrt habe, indem er weder bei einem Trauerfalle in seinem Hause davon gegessen, noch auch davon an die (nach Num. c. 19) unreinen Bewoner eines Trauerhauses für das Trauermal (2 Sam. 3, 35; Jer. 7, 16; Hos. 9, 4) geschickt habe. Diese dem göttlichen Gebote Genüge leistende Ablieferung des Zehnten aber möge Jahve damit belonen, dass er vom Himmel auf Israel herabschaue und es samt seinem Lande segne V. 15 (vgl. 14, 29). — Da nun das לפני יהוה V. 13 entsprechend dem Sprachgebrauche des Deuteronomisten, der es, im Gegensatz zu בִּשְׁעָרֶיךָ, immer zur Bezeichnung des „von Jahve zum Wonsitze erwälten Ortes" (vgl. 12, 18) gebraucht, auch hier wie in V. 5 und 10 desselben 13. Kapitels nur auf Jerusalem zu beziehen ist, so hat diese feierliche Versicherung des Verzehntenden an heiliger Stätte den Sinn einer ideellen Darbringung des drittjärlichen, für die Bedürftigen am Heimatorte verbleibenden Zehnten, welche der tatsächlichen Darbringung der Zehnten des 1. und 2. Jares am Heiligtum entspricht (so Riehm a. a. O. S. 1794[b]). Dieser Beziehung des לפני יהוה auf den Tempel zu Jerusalem, für welche auch die Tradition der Rabbinen eintritt (vgl. Mischna, Traktat Megilla 2, 5. Maʿaser scheni 5, 6; jerusal. Gemara zu Sota 17, 4: nach der Praxis des 2. Tempels geschah dies am letzten Tage des Passahfestes am Nikanortore), steht die andere Auffassung gegenüber, nach welcher diese feierliche Erklärung am Heimatorte des Verzehntenden geschehen solle, indem man aber לפני יהוה in einer von dem gewönlichen Sprachgebrauche des Deuteronomisten verschiedenen Bedeutung fasst (z. B. Knobel: „an dem Orte, wo der Darbringende zu beten pflegt", oder im Sinne von „feierlich", wie Gen. 27, 7; 1 Sam. 23, 8, eig. Jova praesente ac teste). — Aus allen Bestimmungen des Deuteronomiums ersieht man, wie das Interesse des Kultuspersonals, welches der Priesterkodex vor allem im Auge hat, gegenüber dem religiösen Hauptinteresse der Konzentrirung der Jahveverehrung am Nationalheiligtum zu Jerusalem — entsprechend der Tendenz des Deuteronomiums überhaupt — zurücktreten muss.

Neben diesen Gesetzesbestimmungen über den Zehnten sind ferner in Betracht zu ziehen **die historischen Notizen** über die tatsächliche Handhabung der Verzehntung im Volke Israel. Wenngleich aus diesen historischen Notizen zu erkennen ist, inwieweit die Zehntbestimmungen tatsächlich eingebürgert und in Übung waren, so muss man sich doch von vornherein klar machen, dass, da immer nur ganz gelegentlich von der Verzehntung die Rede ist, auch kein völlig deutliches und lückenloses Bild von der Übung des Zehntbrauches in den beiden Reichen des Volkes Israel erwartet werden darf. — 1) Die geschichtlichen Notizen über die Handhabung der Verzehntung in der vorexilischen Zeit. Dass bei den Hebräern wie bei anderen Völkern (s. o. S. 428 f.) schon seit der frühesten Zeit die Verzehntung an die Gottheit und deren menschliche Vertreter stehender Brauch war, geht daraus hervor, dass dieselbe schon bei den Patriarchen vorausgesetzt wird: nach der judäischen Überlieferung in Gen. 14, 17—20 (s. spez. V. 20), welche in den Bericht des (israelitischen) zweiten Elohisten (B) hineingearbeitet ist, hat schon Abraham dem Könige von Salem Melchisedek als dem Priester Gottes des Höchsten „den Zehnten von allem", was er erbeutet hatte, gegeben (s. auch Hebr. 7, 4); und nach der nordisraelitischen Überlieferung des zweiten Elohisten in Gen. 28, 22 hat Jakob in Bethel, wo in späterer Zeit wirklich ein Heiligtum der Israeliten war, wohin man zehntete (Jud. 20, 18. 26 ff.; 1 Sam. 10, 3; 1 Kön. 12, 29), das Gelübde getan, Jahve den Zehnten zu geben von allem, was er ihm geben werde. Eine Bestätigung für die Annahme, dass die Verzehntung im Volke Israel altes Herkommen war, liegt auch darin, dass in der Stelle Lev. 27, 30—33, wo bei Gelegenheit der Behandlung der heiligen Weihen und deren Lösung zuletzt auch von dem Zehn-

ten gesprochen wird, von demselben wie von etwas Bekanntem die Rede ist. Hiergegen läſst sich auch nicht geltend machen, daſs in der ältesten Gesetzessammlung, dem Bundesbuche (Ex. 20, 22—23, 19), keine Verordnung über die Zehntabgabe enthalten ist; es ist vielmehr anzunehmen, daſs eine solche Verordnung sich ursprünglich darin befand und nur bei der Redaktion des Pentateuchs weggelassen wurde (vgl. Dillmann, Ex. und Lev. S. 221). Übrigens ist darauf hinzuweisen, daſs die Ausdrücke מְלֵאָה und דֶּמַע Ex. 22, 28, die nach der traditionellen Auslegung (so auch Wellhausen) die Erstlinge der Tenne und der Kelter (vergl. 23, 19) bezeichnen, bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks auch andere Abgaben vom vegetabilischen Ertrag als die Erstlinge, also z. B. auch den Zehnten mitbezeichnen können (so Dillmann z. St., S. 241). Wenn aber Wellhausen das Fehlen des Fruchtzehnten im Bundesbuche daraus erklärt, daſs derselbe mit den Erstlingen in der Wurzel identisch sei, so ist daran zu erinnern, daſs doch nach späterer Praxis und nach Erinnerung an alten Brauch beides, die Erstlinge und der Zehnt neben einander gefordert und abgeliefert wurde; und wenn er aus der Zusammenstellung der Ausdrücke מְלֵאָה und דֶּמַע mit den Viehzehnten den Schluſs zieht, daſs mit denselben nur die Fruchtzehnten gemeint sein könnten, so ist dies deshalb nicht zutreffend, weil bei der kurzen Fassung und dem mannigfaltigen Inhalte des Bundesbuches die Zusammenstellung meist nur eine lose ist und sich die Zusammenstellung der Ausdrücke מְלֵאָה und דֶּמַע mit den Vieherstgeburten überdies hinreichend daraus erklärt, weil beides unter den gemeinsamen Begriff der Abgabe fällt. — Über den Zehntbrauch im nördlichen Reiche Israel läſst sich aus der Stelle Amos 4, 4 schließen, daſs man dort zur Zeit des Propheten zwar nicht alljärlich, wol aber wenigstens alle 3 Jare den Zehnten in Bethel (vgl. die oben angefürte Stelle Gen. 28, 22) und in Gilgal darbrachte. Denn die Worte: „Gehet hinein nach Bethel und frevelt, nach Gilgal — euren Frevel zu häufen, und bringet jeglichen Morgen eure Opfer, alle 3 Tage eure Zehnten“, enthalten eine ironische Aufforderung des Propheten, nur so fort zu sündigen im Glauben, durch Werkheiligkeit die Sünde gut machen zu können; darum sollen sie ihre äußerlichen Bräuche der Gottesverehrung noch verdoppeln, und sollen anstatt alle 3 Jare von jetzt an alle 3 Tage zehnten. Ferner läſst sich aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle ersehen, daſs dieser Zehnte, ebenso wie die daneben genannten Opfergaben, „ein Freudenopfer und ein glanzvolles Stück des öffentlichen Kultus“ war, in dessen prunk- und geräuschvoller Feier auch die Sinnlichkeit des Volkes Befriedigung fand (Wellhausen, Prolegomena, S. 162); denn er wurde aller Warscheinlichkeit nach zu gottesdienstlichen Malzeiten verwendet. In änlicher Weise wird auch im Reiche Juda die Darbringung und Verwendung des Zehnten ausgefürt worden sein. — Auf Grund geschichtlicher Berichterstattung wissen wir aus der vorexilischen Zeit nur, daſs Hiskia im Zusammenhange mit seiner Reformation auch mit der Durchfürung des Zehntgesetzes Ernst machte 2 Chron. 31, 4 ff. Wenn man auch die näheren Angaben als eine Rücktragung des Brauches zur Zeit des Chronisten auf die des Hiskia wird ansehen müssen und deshalb als Aufschluſs gebend für die nachexilische Zeit aufzufassen hat (s. u.), so hat doch sicher so viel als historisch verbürgt zu gelten, daſs vonseiten des Hiskia besondere Verordnungen über die Ablieferung des Zehntens an das Kultuspersonal zur Versorgung desselben (vgl. 2 Chron. 31, 4: לָתֵת מְנָת הַכֹּהֲנִים u. s. w.) erlassen werden muſsten. Aus dieser Tatsache ist aber weiter der Schluſs zu ziehen, daſs das Kultuspersonal bis zur Zeit Hiskias den Zehnten entweder gar nicht oder doch wenigstens in nicht ausreichendem Maße erhalten hatte. Hiermit stimmt aber völlig überein, daſs auch das Deuteronomium den die Interessen des Kultuspersonals schädigenden Brauch, den Zehnten in den einzelnen Städten zu essen, verbietet (vgl. speziell Deut. 12, 11. 17).

2) In der nachexilischen Zeit. Daſs die von Hiskia eingerichtete Zehntordnung zur Zeit des zweiten Tempels in Giltigkeit war, geht aus ver-

schiedenen Äußerungen aus jener Zeit hervor, welche dieselbe zur Voraussetzung haben. So fordert Maleachi in seiner Rüge an das Volk wegen der Vorenthaltung von Tempelgaben (3, 8—12) von dem Volke, dass es den ganzen Zehnten in das beim Tempel befindliche Vorratshaus abliefere, damit für das Kultuspersonal hinreichender Lebensunterhalt vorhanden sei V. 10, indem er diese Forderung gemäß dem durch Mose seinen Knecht auf dem Berge Horeb dem Volke Israel gegebenen Gesetze stellt (s. 3, 22). Mit dieser Forderung Maleachis stimmt das von Nehemia in seiner eigenhändigen Denkschrift (s. Bertheau, Commentar, S. 9) 13, 5 als historisches Faktum Berichtete, dass der Zehnte des Getreides, des Mostes und des Öles als „die gesetzliche Gebür der Leviten und der Sänger und der Torhüter" und die Hebe der Priester zugleich mit anderem Geheiligten in einer großen Vorratskammer beim Tempel aufbewart worden war; ferner aber auch, dass die Gemeinde wärend seiner Abwesenheit (13, 6) den Zehnten nicht eingeliefert hatte, weshalb die Leviten und Sänger ihren Dienst am Heiligtum verließen und sich jeder auf sein Feld begeben, um sich durch den Feldbau ihren Unterhalt zu verschaffen (V. 10); dass er aber nach seiner Rückkehr aus Persien die Leviten und Sänger bewogen habe, ihren Dienst wider anzutreten, nachdem er aufs neue dem Volk die Ablieferung des Zehnten vom Getreide, Most und Öl in die Vorratskammern des Tempels befohlen und dafür gesorgt hatte, dass daraus durch 2 priesterliche und 2 levitische Beamte den Priestern und Leviten ihr Unterhalt ausgeteilt wurde V. 11—13. Aus diesen Stellen ist also klar ersichtlich, dass auch noch zur Zeit Esras und Nehemias das Volk schwer zur Ablieferung des Zehnten zu bringen war und immer aufs neue daran gemant und dazu verpflichtet werden musste. — Vielleicht ist hierin der Grund dafür zu sehen, dass Ezechiel nirgends des Zehnten Erwänung tut, auch da nicht, wo er den Priestern ihre Einkünfte zuweist (44, 28 ff.), indem sich eben diese Praxis erst allmählich wärend der Zeit des 2. Tempels herausbildete. Daraus aber, dass die Verpflichtung zum Verzehnten weder als etwas Neues bezeichnet, noch irgendwie vonseiten des Volkes bestritten wird, kann man den Schluss ziehen, dass wenigstens die Verbindlichkeit der Zehntordnung des levitischen Kultusgesetzes damals im allgemeinen anerkannt wurde. Sicher ist auch, dass zu Nehemias Zeit ein Viehzehnt nicht eingetrieben wurde, da immer nur von dem Zehnten des Getreides, Mostes und Öles die Rede ist. Sowol in dieser Beziehung als rücksichtlich der Bestimmung, dass dieser vegetabilische Zehnte nach Jerusalem gebracht werden soll, ist die nachexilische Praxis in Übereinstimmung mit dem deuteronomischen Zehntgesetze. — Eine weitere Phase in der Entwickelungsgeschichte des Zehntbrauches ist in dem späteren Teile des Nehemiabuches, d. i. in den dem Chronisten angehörenden Zusätzen zu demselben (s. Bertheau, Comm., S. 12 f.), und zwar in 10, 38—40 (vgl. 12, 44 und 47) aufgezeichnet: darnach hätten in den Zeiten Serubabels und Nehemias die Leviten den Zehnten des Ackers in den einzelnen Ackerbaustädten erhoben 10, 38; 12, 44 und den Zehnten vom Zehnten unter Aufsicht eines Priesters in die Vorratskammern des Tempels abgeliefert 10, 39; 12, 47; aus diesen hätten dann die Priester, die Torwärter und die Sänger ihren Unterhalt erhalten 10, 40. Diese Angaben können zwar nicht als historisch treue Überlieferungen von der zur Zeit Serubabels und Nehemias tatsächlich bestehenden Übung des Zehntgesetzes gelten, wol aber verbürgen sie dies, dass zur Zeit der Abfassung der chronistischen Zusätze dieser Modus der Verzehntung wirklich zur Durchfürung gekommen war, dass also die Bestimmungen des Priesterkodex beobachtet wurden. Doch ist auch in den Berichten jener späteren Zeit nur von einem vegetabilischen Zehnten die Rede, so dass der im Priesterkodex geforderte Viehzehnte sich in den historischen Schriften einzig 2 Chron. 31, 6 (s. u.) erwänt findet. — Der geschichtliche Sachverhalt in der nachexilischen Zeit ist also der, dass der Fruchtzehnte nach Jerusalem gebracht, dort aber nicht wie früher zu gottesdienstlichen Malzeiten der Darbringer (entsprechend dem deuteronomischen Zehntgesetze), sondern zum Unterhalte des Kultuspersonales verwendet wurde. Mit diesem Verfaren stimmt auch im allgemeinen der oben erwänte Bericht des Chronisten über die Reform Hiskias

(2 Chron. 31, 4 ff.) überein, welcher für die Zeit des Chronisten maßgebend ist, da dieser das, was und wie es zu seiner Zeit war, in frühere Zeiten zurückgetragen hat: darnach hätte der König Hiskia den Bewonern Jerusalems (V. 4) und den übrigen Israeliten (V. 6) befohlen, außer den Erstlingen auch den Zehnten von allem, vom Fruchtertrage und vom Viehe (V. 5 f.), an die ihren Verpflichtungen am Tempel zu Jerusalem nachkommenden Priester und Leviten als Beitrag zu deren Unterhalte abzuliefern (V. 4); man hätte die Ablieferung im 3. Monat, also unmittelbar nach vollendeter Getreideernte, angefangen und im 7. Monate, also nach beendeter Obst- und Weinernte, damit aufgehört (V. 7); außerdem hätte man alles, was in der Zwischenzeit von den Priestern und Leviten nicht aufgebraucht worden war, in besonderen Vorratskammern am Tempel untergebracht (V. 9—12), so daſs dem in den Priesterstädten und deren Bezirke wonenden Kultuspersonale an ihrem Wonorte, ebenso wie den am Tempel amtierenden Priestern und Leviten durch besondere Beamte (V. 12 f.) ihr Anteil zugeeignet wurde (V. 15—19). Es entspricht also die hier berichtete Zehnteinrichtung dem levitischen Zehntgesetze, mit der einzigen Abweichung, daſs der Zehnte in der Weise des deuteronomischen Verfarens nach Jerusalem gebracht wird. — Aus allem geht hervor, daſs die Zehntverpflichtung seit der Zeit Nehemias von den gesetzestreuen Juden immer allgemeiner anerkannt worden ist, was auch Stellen wie Sir. 35, 11 [resp. 32, 9]; 1 Makk. 3, 49 bestätigen.

Die spätere Entwickelung, welche die Zehntordnung in der nachbiblischen Zeit unter Einwirkung der damaligen geschichtlichen Verhältnisse genommen hat, ist in Kürze folgende. Nach dem, was Josephus über das zu seiner Zeit übliche Zehntverfaren berichtet (im Gegensatze zu seinen Darlegungen über den durch Mose gebotenen Zehnten), war der Zehnte später das Einkommen für die Priester, wovon diese ihren Lebensunterhalt bestritten (weshalb schon Hekatäus, nach Joseph. contra Ap. 1, 22, den Zehnten einfach als Priestereinkommen bezeichnet haben soll; vgl. dagegen Antt. 11, 5, 8); diesen Zehnten erhoben die Priester durch ihre Abgesandten auch in Galiläa, welche ihn dort (des leichteren Transportes halber, wie in Lev. 27, 31) in Geld umsetzten (Jos. Vita c. 12, 15). Dagegen war es nur ein schnöder Miſsbrauch, wenn habgierige Hohepriester (d. h. Mitglieder der hohepriesterlichen Familien, vergl. Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, § 23, IV, spez. S. 422) in den letzten Jarzehnten vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus den Zehnten durch ihre Knechte gewaltsam von den Tennen wegnehmen ließen, wie dies Josephus (Antt. 20, 9, 2, s. auch 20, 8, 8) vom Hohenpriester Ananias erzält (s. Schürer, S. 311), was sogar den Hungertod einzelner Priester veranlaſst haben soll. Sonach ist es eine Tatsache, daſs das Zehntverfaren zur Zeit des 2. Tempels der Zehntordnung des mosaischen Gesetzes keineswegs entsprach, weshalb auch Hebr. 7, 5 („und wol haben die Söne Levis, welche das Priesteramt erhalten haben, ein Gebot für sich, das Volk zu bezehnten nach dem Gesetze") nicht so zu verstehen ist, als ob die Priester statt der im Gesetze Num. 18, 28 vorgeschriebenen mittelbaren Verzehntung den Zehnten selbst eingezogen und dann die Leviten für ihre Dienstleistung abgelont hätten (so Bleek), sondern auf den oben geschilderten Brauch zur Zeit des Neuen Test.'s Bezug nimmt (mit Biesenthal, Das Trostschreiben des Ap. Paulus an die Hebräer [1878] S. 186, *τὸν Λευῒν* statt *τὸν λαὸν* zu lesen, ist unnötig). Diese Tatsache der Abweichung von der Zehntordnung des mosaischen Gesetzes meint de… Talmud (babylon. Gemara zu Tr. Jebamoth fol. 26ᵃ) als eine wegen der Sün… der Leviten von Gott herbeigefürte Änderung erklären zu müssen: Esra soll d… Leviten den Zehnten entzogen haben, weil sie nach Esr. 8, 15 keine Lust zei… ten, nach Jerusalem zurückzukehren, so daſs sich erst auf die Aufforderung Esr… hin Leviten zur Mitreise entschlossen; ebendeshalb habe der Hohepriester Johan… (warscheinlich der Neh. 13, 22 f. erwänte, wenn nicht Johannes Hyrkanus d… mit gemeint ist) auch die feierliche Versicherung über die Ablieferung des 3järig… Zehnten (nach Deut. 26, 12—15, s. o.) abgeschafft (s. Mischna, Tr. Sota 9, 1… Ma'aser scheni 5, 15). — Auch im N. Test. ist davon die Rede, daſs die Ph… risäer mit aller Strenge auf die Ablieferung des Zehnten von allem Erwer…

gedrungen haben (s. u. S. 439), wie sie ja in der pünktlichen Zehntleistung ein Hauptstück ihrer äußerlichen Gerechtigkeit suchten, weshalb z. B. Tr. Kidduschim 1, 10 unter den die 7 verschiedenen Hauptplagen verursachenden Hauptübertretungen die nur teilweise und die gar nicht erfolgende Verzehntung obenan stehen (vergl. Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 482). — Bemerkenswert ist noch, daſs auch in den auf die nachbiblische resp. neutestamentliche Zeit bezüglichen Stellen nirgends vom Viehzehnten, sondern immer nur vom vegetabilischen Zehnten die Rede ist; selbst im Buche Tobias (1, 6—8, s. u. S. 441) findet sich ursprünglich nichts vom Viehzehnten, wol aber ist er im überarbeiteten griechischen Texte hinzugefügt worden, indem er den Priestern, wie der vegetabilische den Leviten, zugeteilt wird.

So ergeben sich denn mancherlei **Widersprüche** einerseits zwischen den Bestimmungen der einzelnen Gesetzesverordnungen und andererseits zwischen den historischen Nachrichten über die Handhabung des Zehntgesetzes in den verschiedenen Zeiten, welche auch durch die Annahme verschiedener Phasen in der allmählichen Verschärfung resp. der strengeren Durchführung der Zehntbestimmungen nicht völlig beseitigt werden. Überdies ist aber die Feststellung der chronologischen Aufeinanderfolge dieser verschiedenen Phasen selbst wider eine schwierige Frage, die man auf verschiedene Weise zu beantworten versucht hat. Ehe jedoch die Hypothesen vorgefürt werden können, durch welche jene Widersprüche erklärt werden sollen, ist es nötig, diese selbst genauer darzulegen. 1) Die Abweichung der gesetzlichen Zehntbestimmungen von einander. Wärend die Bestimmungen des Priestercodex in Lev. c. 27 und Num. c. 18 sich gegenseitig einfach ergänzen, indem in Num. c. 18 die Verwendung des in Lev. c. 27 festgestellten Zehntbetrages geregelt wird, so weicht das deuteronomische Zehntgesetz in verschiedenen Einzelbestimmungen von dem des Priestercodex ab: a) der Priestercodex spricht auch vom Viehzehnten; das Deut. nur vom Zehnten des Getreides, Mostes und Öles; b) nach dem Priestercodex dürfen die Leviten allen Zehnten an jedem ihrer Wonsitze verzehren (weshalb eine Bestimmung, wie die des Deut. von der Verwendung des ganzen Zehnten im je dritten Jare zum Unterhalte der Leviten und sonstigen Bedürftigen des Heimatortes, für den Priestercodex nicht notwendig ist); nach dem Deut. darf er nur in Jerusalem (zusammen mit den Erstgeburten) verzehrt werden, woran jedoch der Levit des Heimatortes mit teilnehmen soll; c) im Priestercodex ist von der Ablösung des vegetabilischen Zehnten durch Bezalung des abgeschätzten Preises und noch eines Fünfteiles des Wertes an Jahve, also an das Kultuspersonal, die Rede (unter Verneinung der Ablösbarkeit für den Viehzehnten); im Deut. darf der (vegetabilische) Zehnte in Geld verwandelt und von diesem Gelde die Zehntmalzeit abgehalten werden. Die Lösbarkeit des Zehnten im Priestercodex ist übrigens von der Ermächtigung ihn zu verkaufen im Deut. schon prinzipiell durchaus verschieden, sofern der Zehnte dort als Einkommen des Kultuspersonals, hier als zu gottesdienstlichen Malzeiten bestimmt angesehen wird; damit hängt bei dem Verkaufe der weitere Unterschied zusammen, daſs im Priestercodex der Verkauf nur nach vorhergegangener Schätzung und dieser entsprechend vor sich gehen darf, im Deut. dagegen derartige Bestimmungen fehlen, wie ja auch mit allem Nachdruck betont wird (vgl. Deut. 14, 24—26 „ganz nach seinem Belieben und nach seines Herzens Wünschen"), daſs jeder Verzehntende ganz nach seinem Belieben ebenfalls einkaufen darf. — 2) Die Abweichungen zwischen den verschiedenen historischen Notizen, soweit diese ein klar erkennbares Resultat ergeben, sind folgende: a) wärend bei Anwendung historischer Kritik aus 2 Chron. 31, 4 ff. geschlossen werden kann, daſs bis Hiskia das Kultuspersonal nicht oder wenigstens nicht in ausreichendem Maße den Zehnten erhielt (s. o. S. 434), jedenfalls deshalb, weil man den Zehnten zu gottesdienstlichen Malzeiten am Orte selbst verwendete (vgl. Deut. 12, 17, wo dieser bis dahin bestehenden Volkssitte entgegengetreten wird), gehen die Stellen bei Maleachi und in der Denkschrift Nehemia's (entsprechend der unhistorischen Auffassung des Chronisten auch 2 Chron. 31, 4 ff.) davon aus, daſs das Volk den ganzen Zehnten in das Vorratshaus am Tempel

ablieferte eben zum Lebensunterhalte für das Kultuspersonal (wie das Deuteronomium bestimmt); und nach den chronistischen Zusätzen zu Nehemia hätten die Leviten den Zehnten in den einzelnen Städten erhoben und nur den Zehnten vom Zehnten in die Vorratskammern am Tempel eingeliefert (wie der Priestercodex bestimmt); b) mit Ausnahme von 2 Chron. 31, 4 ff., wo auch vom Viehzehnten (Priestercodex) die Rede ist, handeln alle historischen Stellen nur vom vegetabilischen Zehnten (Deut.). — Vergleicht man aber die verschiedenartigen historischen Notizen über die tatsächliche Durchfürung der Zehntgesetze mit den gesetzlichen Zehntverordnungen, so findet sich folgende Übereinstimmung der Geschichtsdarstellung über den Zehntbrauch mit den verschiedenen Gesetzesbestimmungen: 1) mit dem levitischen Gesetze des Priestercodex: a) in den chronistischen Zusätzen zu Nehemia findet sich genaue Übereinstimmung mit dem Priestercodex, mit einziger Ausnahme dessen, dass nur des Fruchtzehnten, nicht auch des Viehzehnten Erwänung geschieht; b) bei Maleachi und in der Denkschrift des Nehemia wird die Verbindlichkeit der Zehntbestimmungen des Priestercodex anerkannt und 2 Chron. 31, 4 ff. dieselben als durchgefürt vorausgesetzt, nur dass der Zehnt nach Jerusalem gebracht werden soll; doch ist auch hier nur der Fruchtzehnte erwänt; — 2) mit dem deuteronomischen Gesetze: a) alle Stellen mit einziger Ausnahme der in den chronistischen Zusätzen zu Nehemia handeln davon, dass der Zehnte nach Jerusalem gebracht wird; b) in allen Stellen mit einziger Ausnahme von 2 Chron. 31, 4 ff. wird nur der Fruchtzehnte erwänt. Sonach sind alle wesentlichen Bestimmungen des Deuteronomiums, vor allem die Verwendung des Zehnten zu fröhlichen Zehntmalzeiten des Darbringenden und seiner Familie, nirgends in den historischen Schriften erwänt oder gar als tatsächliche Sitte berichtet; vielmehr liegt an allen betreffenden Stellen, die freilich zumeist der späteren Zeit angehören, das dem levitischen Gesetze angehörende Prinzip vor, wonach der Zehnte als dem Kultuspersonale zu dessen Lebensunterhalte zukommend angesehen wird.

Da nun solche Widersprüche einerseits zwischen den einzelnen gesetzlichen Bestimmungen und zwischen den einzelnen historischen Berichten und andererseits zwischen Gesetz und Sitte, welche mit denen zwischen den gesetzlichen Bestimmungen und zwischen den historischen Notizen korrespondiren und übereinstimmen, vorhanden sind, so hat man auf verschiedene Weise versucht, dieselben zu erklären, um so die verschiedenen Angaben mit einander auszugleichen. Diesem Zweck einer **Erklärung der Widersprüche** zwischen den einzelnen Bestimmungen und Angaben über den Zehntbrauch dienen verschiedene Hypothesen. 1) **Die harmonistische Auffassung,** welche die spätere jüdische Gesetzesauslegung, die sich bereits bei Josephus (Antt. 4, 4, 3; 4, 8, 8 und 22) ausgeprägt vorfindet, aufgestellt hat (vgl. in der Mischna besonders die Traktate Pea, Maaseroth und Maaser scheni, sowie die Gemara dazu; s. die jerusalemische Gemara zum Traktat Maasroth mit latein. Übersetzung in Ugolini's Thesaurus, Tom. XX) und welche sich bis in die neueste Zeit behauptet hat (so J. D. Michaelis, Hengstenberg, Keil, welche annehmen, dass die Zehntmalzeiten des Deuteronomium in Leviticus und Numeri als selbstverständlich — weil an ein altes Herkommen sich anschließend — übergangen und im Deut. nur wegen des Ortes, wo sie gehalten werden sollen, erwänt seien; ferner Winer, Bibl. Realwörterbuch, Art. Zehnt; Ranke, Pentateuch II, S. 286, welche eine Weiterbildung des levitischen Gesetzes im Deut. annehmen; ebenso Leyrer in der 1. Aufl. der Protest. Real-Encyklop.; s. noch Oehler, Bibl. Theologie, § 136, 3). Darnach nahm man an, dass in der deuteronomischen Gesetzgebung von einem zweiten Zehnten die Rede sei, d. h. dass dort außer dem Levitenzehnten (Num. c. 18) järlich noch ein zweiter Zehnt (genauer: der zehnte Teil von den nach Absonderung des Levitenzehnten übrig bleibenden $^{9}/_{10}$ des Ertrags) vom Landesertrag abzuliefern gewesen wäre. Dieser zweite Zehnte (Tob. 1, 7 *δεκάτη δευτέρα*; Mischna: מַעֲשֵׂר שֵׁנִי), der demnach von dem ersten Zehnten (מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן) und von der von demselben zu entnehmenden Hebe des Zehnten für die Priester (d. i. $^{1}/_{10}$ des ersten Zehnten, deshalb

מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר genannt, bei Philo de nom. mut. ἀπαρχῆς ἀπαρχή; vgl. Jos. vita, c. 12) zu unterscheiden ist, sei eben zu Festmalzeiten, im dritten Jare aber (nach Deut. 14, 28 f.; 26, 12 f.) als „Armenzehnt“ (מַעֲשֵׂר עָנִי, s. Mischna Tr. Peah 8, 5 ff., Maaser scheni 5, 6, Demai 4, 3 ff., Rosch haschana 12, 6, vgl. πτωχοδεκάται bei Hieronymus) zu verwenden (s. über die näheren Bestimmungen des Talmud A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, S. 179 f.; Saalschütz, Mosaisches Recht, 1853, S. 356 f.). Dieser Armenzehnt wird zum Unterschiede von dem ersten Zehnten und dem zu Festmalzeiten bestimmten zweiten Zehnten auch der dritte Zehnt (Tob. 1, 8 ἡ τρίτη δεκάτη; vgl. Ibn Esra zu Deut. c. 14 und Abrabanel zu Num. 1, 26 und Deut. 14, 28) genannt. Nach anderer Meinung wurde dieser „dritte Zehnt“ wirklich als dritter, d. h. als ein im je dritten Jare noch zu dem ersten und zweiten hinzukommender besonderer Zehnt angesehen (so Josephus in Antt. 4, 8, 22, die Karäer und Samaritaner; auch die ältere Halakha, s. Geiger a. a. O. S. 178 f.). — Um aber teils die gleichzeitige Gültigkeit und Wirkung dieser verschiedenen Bestimmungen neben einander begreiflich zu machen und dadurch zugleich die aus dem Bestreben nach Harmonistik hervorgegangenen Hypothesen von der Einrichtung des dreifachen Zehnten zu rechtfertigen, teils auch als Konsequenz der traditionellen Auslegung der betreffenden Bibelstellen und auf Grund der schematischen Weiterbildung der biblischen Gesetze, wie sie dem Talmud zu eigen ist, sind nun folgende kleinliche Bestimmungen aufgestellt worden, die allerdings nur zum Teil praktische Bedeutung erlangt haben: A. Nähere Bestimmungen des Talmud zu dem Zehntgesetze des **Priestercodex.** 1) Betreffs des vegetabilischen Zehnten: a) Der vegetabilische Zehnte muſs nach Traktat Maasroth 1, 1 (vgl. besonders auch den Traktat Demai, der von den Früchten handelt, deren Verzehntung zweifelhaft ist) von allem gegeben werden, was eſsbar ist, was man aufbewart und was sein Wachstum aus der Erde hat (also von allen Pflanzen mit Ausschluſs der Schmarotzerpflanzen). Nach der Bestimmung, daſs alles Eſsbare verzehntet werden soll, ist nun nicht bloß (wie im mosaischen Gesetze) die Frucht, z. B. das Getreide, oder die aus der Frucht gezogene Substanz, wie Wein und Öl, zehntpflichtig (weßhalb man sich z. B. über die Frage stritt, ob beim Anis nur die Blume, oder auch Same und Kraut zu verzehnten seien), sondern das Eſsbare kann auch die Pflanze selbst sein, wie bei den Kohlkräutern; doch wird ausdrücklich bemerkt, daſs diese Satzung nicht dem Gesetze angehört, sondern erst von den Schriftgelehrten festgesetzt worden ist (s. babylon. Gemara zu Joma f. 83[b]: מעשר ירק דרבנן; vgl. Raschi zu Lev. 27, 30); und da nach diesen Grundsätzen alle Nutzpflanzen verzehntet werden muſsten, so richteten sich die späteren Juden, besonders die Pharisäer, ängstlich nach dieser Vorschrift auch bei den geringsten Pflanzen, so daſs sie z. B. nach dem N. T. (Matth. 23, 23; Luc. 11, 42 vgl. 18, 12) auch Dill, Kümmel, Raute und sonstige Nutzkräuter mit dem Zehnten belegt haben, wie auch in der Tat Dill und Kümmel nach talmudischer Vorschrift zu verzehnten waren (betr. Dill oder Anis s. Mischna, Tr. Maasroth 4, 5; betr. Kümmel s. Tr. Demai 2, 1; ferner werden Tr. Ukzin 1, 2 noch Münze und Raute genannt, wärend im Tr. Maasroth 5, 8 die von der Verzehntung ausgenommenen Pflanzen namentlich aufgezält werden); überhaupt gibt der Talmud bei etwaigen Meinungsverschiedenheiten meist der strengsten Praxis recht; — b) außer den jüdischen Grundstücken in Paläſtina (und Syrien, s. Demai 6, 11) sind auch die in Babylonien, Ammonitis, Moabitis und Ägypten zur Verzehntung des Ertrags verpflichtet; übrigens haben die außerpaläſtinensischen Juden, da sie nicht wie die in Paläſtina das Sabbatjar, wodurch die Zehntpflicht für dieselben wegfällt, halten, auch im Sabbatjare den Zehnten zu liefern, und zwar wiederum mit dem Unterschiede, daſs die babylonischen den Zehnten als sogenannten zweiten Zehnten, die übrigen außerpaläſtinensischen aber als Armenzehnten zu behandeln haben (Jadajim 4, 3); — c) es ist nach Sanhedrin fol. 83[a] eine Todsünde, vor der Verzehntung etwas von seinem Landesertrage zu genießen (vgl. Num. 18, 32), wogegen die Erstlinge und andere Gaben dem Gesetze ge-

mäß **vor** der Verzehntung auszusondern sind (s. Traktat Bikkurim und Terumoth 3, 7, vgl. jedoch ib. 3, 6). — 2) Betreffs des **Viehzehnten** (s. Traktat Bekhoroth 9, 3 ff.): a) die Verzehntung findet nur von den im laufenden Jare (vom 1. Elul an, s. Traktat Rosch haschana 1, 1) geborenen Tieren statt, wenn innerhalb eines Jares dem Besitzer mindestens 10 Tiere geboren worden sind; von gekauften oder geschenkten Tieren wird der Zehnte nicht entrichtet (Tr. Bekhoroth 9, 5); — b) die Verzehntung hat am 15. Tage vor einem der drei Jaresfeste zu geschehen; da die Tierzehnten nicht mit Rücksicht auf Güte der Stücke ausgewält werden sollen (nach Lev. 27, 33), so sollen die Tiere in einen Stall zusammengetrieben und dann einzeln herausgelassen werden, wobei sie mit dem Stabe zu zälen und das je zehnte mit dem Röthel als Zehnttier zu bezeichnen ist (Bekhoroth 9, 7). — 3) Betreffs der **Empfänger** des Zehnten: a) die Leviten haben das Recht, den Priesterzehnten zu geben, an welchen sie ihn gerade geben wollen; — b) andererseits scheint es zur Zeit des zweiten Tempels auch dem Darbringenden freigestanden zu haben, seinen Zehnten direkt an einen beliebigen Priester zu geben (Jos. vita c. 15, vgl. Antt. 20, 9, 2; s. auch die Gemara zu Jebam. 86ª u. zu Kethuboth 26ª). — B. Betreffs des sogenannten **zweiten Zehnten.** 1) Betreffs des **vegetabilischen** Zehnten: a) derselbe kann wärend des ganzen Zeitraumes zwischen dem Passah und dem Tempelweihfest nach Jerusalem gebracht werden (babyl. Gemara zu Bikkurim fol. 65); — b) die Erlaubnis zum Verkaufe (s. Deut. 14, 24—26) tritt ein, wenn der Wonort des Verzehntenden eine Tagereise von Jerusalem (nach rabbin. Auslegung von Deut. 14, 24) entfernt und seine Quantität derart ist, dass der Transport schwer fällt (Tr. Maaser scheni 1, 1. 1, 5. 2, 1. 3, 4. Schebiith 8, 2); — c) vom Erlöse dieses zweiten Fruchtzehnten darf man Friedmalopfer (zur Zehntmalzeit) einkaufen (vgl. über die betreffs des Einkaufes zu beobachtenden Bestimmungen Tr. Maaser scheni 3, 4, ferner über Ort und Ritus der Zehntmalzeit Tr. Chagiga 2, 56). — 2) Betreffs des **Viehzehnten**: a) dieser zweite Viehzehnt soll nicht verkauft werden (Tr. Maaser scheni 1, 2, nach Lev. 27, 32 f. vgl. mit V. 28); — b) die fehlerlosen Zehnttiere werden im Vorhofe des Tempels geopfert (in änlicher Weise wie das Passahlamm und die Friedensopfer, nur one Handauflegung) und das Fleisch von dem Darbringenden verzehrt, wogegen die Erstgeburt von den Priestern gegessen wurde (Tr. Sebachim 5, 8); die mit Fehler behafteten Zehnttiere können dagegen überall verzehrt werden. Zu beachten ist noch, dass alle diese Bestimmungen über den zweiten Zehnten Übertragung der deuteronomischen Verordnung über die Erstgeburt in Deut. 15, 19—23 auf den zweiten Viehzehnten zurückgeht. — C. Betreffs des **Armenzehnten** im dritten Jare: a) derselbe ist nicht eine **neben** dem zweiten Zehnten zu entrichtende Abgabe, sondern dieser letztere fällt im dritten Jare weg (vgl. Maimonides zu Maaser scheni 1, 3); — b) auch die Priester und Leviten, natürlich aber nur sofern sie Grundbesitz haben, sollen ihn entrichten (Tr. Pea 1, 6, vgl. die jerus. Gemara z. St.).

Aber diese Annahme eines dritten, wie auch die des „zweiten Zehnten“ ist irrig. Beide haben zur Zeit des A. T. nicht existirt und werden auch nirge[...] im mosaischen Gesetze gefordert oder an irgend einer Stelle desselben vora[...] gesetzt; sie sind von der jüdischen Tradition nur ersonnen worden, nicht aus H[...] sucht von seiten der Priester (so de Wette, Archäologie, S. 274), sondern um [...] Widerspruch zwischen dem levitischen und dem deuteronomischen Gesetze aus d[...] Wege zu räumen (so schon Scholl in Klaibers Studien V. II. S. 68 ff.). Z[...] **Widerlegung** der Hypothese von einem zweiten resp. dritten Zehnten dien[...] folgende Punkte: 1) Wenn das Deuteronomium wirklich eine solche Erweiteru[...] des alten Zehntgesetzes durch Einfürung eines zweiten Zehnten beabsichtigt hät[...] so müsste an der geeigneten Stelle (Deut. 14, 22 ff.) irgendwie ausdrücklich g[...] sagt sein, dass der dort den Israeliten auferlegte Zehnt als zweiter zu eine[...] ersten, dem levitischen, hinzuträte; aber von dem levitischen Zehnten ist im ganz[...] Deuteronomium nirgends die Rede, wie auch umgekehrt im Priestergesetze nirgen[...] ein anderer — der deuteronomische — Zehnt auch nur andeutungsweise erwä[...] wird. 2) Bezüglich der Erstgeburten finden sich ganz analoge Abweichungen de[...]

deuteronomischen Gesetzgebung von der levitischen Gottesdienstordnung vor, one dass hier harmonistische Ausgleichung resp. Vereinigung (s. Artikel „Erstgeburt" Bd. IV, S. 315) möglich wäre, da eine „zweite" Abgabe der „Erstgeburten" undenkbar ist. 3) Die im Deuteronomium gewünschte Teilnahme der Leviten an den Zehntmalzeiten und die Verordnung des drittjärlichen Zehntens ist eben ein Ersatz für den im Kultusgesetze des Priestercodex verordneten Levitenzehnten. 4) Das je 3. Jar könnte unmöglich einfach „das Zehntjar" genannt sein, wenn die Bestimmung des Deut. so zu verstehen wäre, dass in jedem Jare ein Levitenzehnt hätte entrichtet werden müssen. Überdies wäre die Abgabe von drei Zehnten zwar nicht eine zu leisten unmögliche Belastung für das Volk gewesen, immerhin aber eine recht bedeutende Belastung desselben (vgl. die Berechnungen bei Selden und Scaliger, wo nach von 6000 Epha zunächst $^1/_{60}$ für die Hebe abgeht, ferner von den bleibenden 5900 der Levitenzehnte, sodann der zweite oder Armenzehnte, so dass von den 6000 4779 Epha für den Producenten verbleiben). — Aber auch die Annahme, dass zwar das mosaische Gesetz tatsächlich keinen zweiten Zehnten vorschreibe, dass aber die irrige Tradition der Juden von einem zweiten Zehnten bis in die Zeit der alttestamentlichen Litteratur zurückgehe, so dass diese Auffassung noch innerhalb der alttestamentlichen Zeit herrschend und in praktischer Geltung gewesen sei, lässt sich durch nichts beweisen. Wie wir oben gezeigt haben (S. 438), ist auch an den betreffenden Stellen in den historischen Schriften der letzten Zeit der alttestam. Litteratur — abgesehen von unwesentlichen Einzelheiten, die allein die Art der Ablieferung, nicht die Höhe der Abgabe betreffen — immer nur von dem im levitischen Kultusgesetze geforderten Zehnten die Rede, und die mit dem deuteronomischen Gesetze zusammentreffenden Abweichungen betreffen eben nicht die Höhe der Abgabe, sondern die Art der Ablieferung (in Jerusalem). Und wenn es im Buche Tobias (1,6—8) heißt, dass Tobias sein Einkommen dreifach verzehntet habe, so kann man auch hierin kein historisches Zeugnis dafür sehen, dass wirklich in späterer Zeit eine solche dreifache Verzehntung zu allgemeiner Gültigkeit und in praktischen Gebrauch gekommen sei, schon um deswegen nicht, weil die gesamten Angaben dieses Buches zu phantastisch sind; vielmehr ist in dieser Angabe nur das früheste Zeugnis der harmonistischen Hypothese zu sehen. Übrigens findet sich selbst an dieser Stelle die Erwänung des Viehzehnten erst in dem überarbeiteten griechischen Texte (s. O. F. Fritzsche, Comm. zu den Büchern Tobi und Judith, 1853, S. 10, vgl. S. 26 ff.), welcher den Viehzehnten den Priestern und den Fruchtzehnten den Leviten zuteilt; und — was wichtiger ist — Tobias bringt (nach beiden Texten) auch den ersten Zehnten nach Jerusalem, indem derselbe neben den Priestern nur den dort funktionirenden Leviten zu gute kommt (so Riehm a. a. O. S. 1795b). — In der nachbiblischen Zeit ist freilich ein mehrfacher Zehnt gefordert und geliefert worden; doch wurde selbst damals die Abtragung dieses mehrfachen Zehnten vernachlässigt (s. die Gemara zu Sota 9, 10). — So hat denn die Annahme des zweiten Zehntens weder in dem Wortlaute der gesetzlichen Zehntbestimmungen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse, noch in dem späteren tatsächlichen Brauche, der doch auch in frühere Zeit zurückweisen und wenigstens die Möglichkeit eines zweifachen Zehntens dartun würde, irgend welche Begründung.

Wenn somit die beiden Gesetze, das levitische und deuteronomische, sich nicht gegenseitig ergänzen, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, dass die beiden Gesetze selbständige Bedeutung haben und jedes für sich, das eine oder das andere, jeweilig in Gültigkeit zu denken ist; dies ist aber nur dann geschichtlich zu begreifen, wenn die beiden Gesetze „zeitlich verschiedene Stadien der Rechtsentwickelung darstellen" (Dillmann, Comm. zu Exod. u. Lev., S. 637). Wenn nun auch die Neueren fast sämtlich in der **Annahme zeitlicher Aufeinanderfolge** der beiden Zehntgesetze übereinstimmen, so differiren sie doch in der Beantwortung der Frage, welches von den beiden Gesetzen das ältere ist. Von den Vertretern der neuesten Pentateuchkritik, welche die Schrift des ersten Elohisten als die jüngste Urkunde des Pentateuchs ansehen (s. Artikel „Pentateuch", Bd. XI, S. 449 f.) wird die Priorität des deuteronomischen Zehntgesetzes behauptet (so George,

Die älteren jüdischen Feste, S. 67 f.; Graf, Die geschichtlichen Bücher des A. T., S. 47 ff.; Kuenen, Godsdienst II, 468 ff.; Wellhausen, Geschichte Israels, 1. Teil, S. 161 ff.; ebenso Prolegomena, vgl. noch Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, S. 74 ff.). Darnach wäre das levitische Kultusgesetz nichts als eine Fortbildung des deuteronomischen Rechts zu Gunsten der Priester, indem „im Deut. die alte Sitte der Zehntmalzeiten unverändert gelassen und nur in jedem 3. Jare der Zehnte als Almosen an die Ortsarmen, besonders die Leviten, gespendet werden soll, im Priestercodex aber der ganze Zehnte zu einer bloßen, von den Leviten einzusammelnden (Neh. 10, 38) Steuer an den Klerus geworden ist, dessen Aussteuer dadurch widerum sehr beträchtlich verbessert wird" (Wellhausen a. a. O.). Ja, Lev. 27, 32, wo die Forderung des Viehzehntens sich findet, soll eine Novelle, d. i. eine erst nach Nehemia gemachte Interpolation im Priestercodex sein, weil weder Num. c. 18 noch die geschichtlichen Notizen (Neh. 10, 38 f. u. a., s. o. S. 437) etwas vom Viehzehnten sagen, sondern erst 2 Chron. 31, 5 f. (so Kuenen a. a. O.; Wellhausen auf Grund von dem in den Jarbüchern für deutsche Theologie 1877, S. 444 Dargelegten; ebenso auch Reuß), wodurch zugleich ein Hauptdifferenzpunkt zwischen dem Priestercodex und Deut. beseitigt wird. — Aber es wird sich zeigen, dass sowol betreffs des Viehzehnten als betreffs der Verwendung des Zehnten zum Unterhalte für das Kultuspersonal die historischen Verhältnisse dafür Zeugnis ablegen, dass beides tatsächlich (oder zunächst wenigstens der Tradition nach) älterer Brauch war und dass sich wol die spätere Festsetzung der deuteronomischen Bestimmungen, nicht aber umgekehrt eine spätere Festsetzung der levitischen Bestimmungen begreifen läßt. Denn 1) betreffs des Viehzehnten sprechen a) die Verhältnisse des Volkes Israel dafür, dass der Brauch des Viehzehntens älter ist (als Deut.); denn je höher hinauf und je näher dem alten Hirtenleben der Stämme, desto natürlicher muss der Viehzehnt erscheinen, wärend sich seine erstmalige Einfürung um so weniger begreifen läßt, je mehr sich das Volk Israel im Laufe der Zeit von diesem Hirtenleben und den ersten Anfängen der Landwirtschaft entfernt hatte. Außerdem läßt sich aus den historischen Quellen nachweisen, dass der Viehzehnte, wenn er auch nicht allgemein und regelmäßig durchgefürt war, so doch vorgekommen sein muss: denn wenn es Gen. 28, 22 heißt, Jakob habe alles, was er besaß, verzehntet, so kann das Vieh, das seinen Hauptbesitz ausmachte, nicht gefehlt haben; und wenn die Könige nach 1 Sam. 8, 17 (s. o. S. 428) den Viehzehnten nahmen, so kann dieser nichts „Unerhörtes" (Wellhausen S. 162) gewesen sein, und er wird deshalb — bei der sonstigen Analogie der Abgaben — auch zu dem heiligen Zehnten mit gehört haben; — b) es läßt sich auch nicht begreifen, wie „im Zeitalter der Sopherim, die keineswegs Parteigänger der Priester waren (vgl. hierzu Art. „Priestertum im A. T." Bd. XII, S. 227), eine Bestimmung von solcher Wichtigkeit zum Vorteil der Priester in die Sinaigesetze (wo sie sich selbst im Texte des Samaritaners finden) soll haben eingeschmuggelt werden können; ist dies aber nicht möglich und ist andererseits auch selbst in Nehemias Zeit tatsächlich ein Viehzehnt nicht eingetrieben, sondern nach dem Deuteronomium verfaren worden, so folgt von selbst, dass die Bestimmung viel älter sein muss und damals als veraltet galt". — 2) Betreffs der Verwendung des Zehnten sprechen gleichfalls a) die allgemeinen Verhältnisse und nicht minder die speziellen Verhältnisse des Volkes Israel dafür, dass die Verwendung des Zehnten für das Kultuspersonal der ältere Brauch ist (gegenüber den deuteronomischen Bestimmungen); denn einerseits war die Überweisung der Gott geleisteten Abgaben — und eine solche Abgabe an Gott war der Zehnte von Anfang an, sei es mehr als freie Gabe der Dankbarkeit, oder nach Lev. 27, 30 („der Zehnte ist heilig") direkt als religiöse Pflicht, als schuldiger Tribut an Jahve als den obersten Landesherrn (s. o. S. 429) — an die Diener des Heiligtums resp. der Heiligtümer „die natürlichste Sache von der Welt" (wie auch bei anderen Völkern zunächst die uralten, der Gottheit unmittelbar dargebrachten Opfergaben an die Priester übergingen, die den Gottesdienst besorgten, und erst später auch den weltlichen Machthabern zugestanden wurden), wobei noch zu berücksichtigen ist, dass eben nur die Ablieferung an Gott zu Gunsten des

Kultuspersonals dem Begriffe des Zehnten als einer „Gabe an Gott“ entspricht, nicht aber die Verwendung des Zehnten zu Opfermalzeiten, bei denen der Darbringende selbst das Meiste genießt, ja auch nicht die Verwendung zu einem Armenzehnten, weil dabei doch nur sehr indirekt dem Begriffe der „Gabe an Gott“ Genüge geschieht; und andererseits lag es von vornherein in den Verhältnissen begründet, wenn die Leviten den vom Volk an Gott gelieferten Zehnten erhielten, weil der Stamm Levi ja nach übereinstimmender Angabe aller alttestamentlichen Schriften (auch Deut. 10, 9; 12, 12; 18, 2) keinen Teil am Grundbesitz hatte und doch auch zu leben haben musste, die Teilnahme an den Zehntmalzeiten ihm aber unmöglich als Lebensunterhalt genügen konnte; — b) es läßt sich auch nicht begreifen, wie die Verwendung für das Kultuspersonal an die Stelle der vermeintlich ursprünglichen Verwendung zu Festmalzeiten hätte treten können, wol aber umgekehrt: als unter veränderten äußeren Verhältnissen die ursprüngliche Verwendung des Zehnten nicht mehr durchfürbar war, so konnte man am leichtesten als Surrogat für die ursprüngliche Verwendung die deuteronomische zu bloßen Zehntmalzeiten und zu einer nur zweimaligen Naturalablieferung innerhalb des Sabbatjarcyklus (s. o. S. 432) an die Leviten und andere Besitzlose einfüren; denn wärend wir aus den gesetzlichen Bestimmungen wie aus den historischen Notizen abnehmen können, dass die Laien sich möglichst der Zehntpflicht für das Heiligtum entzogen haben, so dass sie selbst in der nachexilischen Zeit immer wider daran gemant werden mussten, so kam diese Verwendung im eigenen Nutzen und zu Gunsten der Humanität gegenüber den Besitzlosen den Wünschen und Neigungen des Volkes mehr entgegen (nach Dillmann, Exodus und Lev., S. 638).

Läßt sich somit die Priorität der deuteronomischen Zehntverordnung durch nichts erweisen oder auch nur begreiflich machen, so bleibt als einzige Möglichkeit nur die Priorität des levitischen Zehntgesetzes in Lev. c. 27 und Num. c. 18 übrig (so Ewald, Alterthümer, S. 398 f.; Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 42 ff. und Artikel „Zehnten“ in dem Handwörterbuche des biblischen Altertums, S. 1793 ff.; Knobel, Comm. zu Ex. und Lev., S. 419 f. 590 f. und Comm. zu Num., Deut., Jos., S. 257; A. Dillmann a. a. O., vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, S. 239). Darnach hat man sich die Aufeinanderfolge der beiden Gesetzesvorschriften und die historische Voraussetzung dieser Reihenfolge folgendermaßen zu denken und zu erklären: An Stelle der levitisch-priesterlichen Kultusordnung, welche die Zehnteinrichtung ganz im Interesse des Kultuspersonals gestaltet hat, tritt die in der deuteronomischen Gesetzgebung enthaltene Ordnung der Zehntverhältnisse, mit der Tendenz die Zehnteinrichtung unter möglichster Schonung der bestehenden Volkssitte, wie sich dieselbe betreffs der Verzehntung damals tatsächlich herausgebildet hatte, so umzubilden, dass dadurch der Hauptzweck der gesamten deuteronomischen Gesetzgebung gefördert werde, so viel dies durch die Zehntverordnung geschehen kann. Diesem religiösen Hauptinteresse des Deuteronomiums, der Konzentration des nationalen Kultus auf das Heiligtum zu Jerusalem, welchem gegenüber auch das Interesse des Kultuspersonals zurücktreten musste, dient die deuteronomische Zehntordnung deutlich erkennbar durch folgende Bestimmungen: 1) durch die Beibehaltung der in der Volkssitte eingebürgerten Malzeiten unter gleichzeitiger Verlegung derselben nach Jerusalem, zu dem Zwecke, dem Volke die Teilnahme an den drei Jaresfesten in Jerusalem zu erleichtern, 2) durch die Gestattung des Verkaufes des Zehnten, um die Abhaltung dieser Malzeiten ihnen ganz nach Wunsch zu ermöglichen, und 3) durch die für den im je dritten Jare eintretenden Fall der Überlassung des Zehnten an die Besitzlosen des Heimatortes wenigstens in einer ideellen Weise zu vollziehende Darbringung in Jerusalem. — Nachdem aber in der nachexilischen Zeit diese Konzentration des Kultus in Jerusalem nicht erst zu erzielen und auch nicht mehr in Frage gestellt war, trat die levitische Ordnung wider in Geltung, oder richtiger: sie wird nun erst zur allseitigen Durchfürung gebracht, jedoch unter Beibehaltung der Ablieferung des Zehnten in Jerusalem selbst.

Litteratur: Über den Zehnten im allgemeinen: J. M. F. Birnbaum, Die rechtliche Natur des Zehnten, Bonn 1831; vgl. den Art. „Zehnten" von Karl Mathy im Staatslexicon, Encyklopädie der sämmtlichen Staatswissenschaften für alle Stände, herausgeg. von v. Rotteck u. Welcker (12. Band, 1848. S. 827—835) und die Lehrbücher der Nationalökonomie. S. auch die akademische Rede über „den Zehnten" von Ernst Curtius (mitgeteilt in der „Deutschen Rundschau", 11. Jahrg., Heft 8, Mai 1885). — Über die allgemeine Sitte, den Zehnten der Gottheit zu weihen: Joh. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus (edd. Tubing. 1732), II, 3, 1, cap. 10; über die Zehnteinrichtungen bei den Römern: (außer den oben S. 428 citirten Werken von Niebuhr u. Marquardt) Pauly's Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Art. δεκάτη in Bd. 2, 1842, sowie andere Realwörterbücher und Darstellungen der röm. Altertümer; bei den Deutschen, welche den Zehnten wol erst von den Römern zugleich mit dem Christentum kennen lernten: Dr. Kühlenthal (ev. Pfarrer), Die Geschichte des Deutschen Zehntens, pragmatisch bearbeitet, Heilbronn 1837 (vgl. über die alten deutschen Z. noch Grimm, deutsche Rechtsaltertümer, S. 392 f.). — Über den Zehnten im A. T.: von älteren Werken, in denen besonders auch die talmudisch-rabbinischen Bestimmungen berücksichtigt sind, das schon erwänte von Joh. Spencer, De legibus Hebr. rit., 1686, herausg. von Pfaff, Tüb. 1732, S. 720 ff., 547 ff.; Adr. Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum, Utrecht 1708 u. ö. (auch in Ugolini's Thesaurus antt. sacr. 1744—69, Tom. II, mit Anmerkungen des Herausgebers, abgedruckt), 3, 6. 9. 13 ff.; J. G. Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis et gentis hebr., 1748, p. 619 sq., vgl. S. 135 ff.; — die Monographieen von Sext. Amama, comm. de decim. Mos., Franeq. 1618; J. K. Hottinger, De decimis Judaeorum exercitationes cum epistola Adr. Relandi, 1713, 4° (auch in Ugolini's Thesaurus Tom. XX), p. 116 ff. 146 ff. 182 ff.; Selden, De decimis, in dem Pentateuchkommentar von Clericus Tüb. 1733, S. 622 ff.; s. noch Scaliger, Diatr. de decim. app. ad Deut. 26 und Frischmuth, Diss. de decim.; — ferner Weller, Gedanken über einige Stellen der heil. Schrift, Leipzig 1769, s. die 8. Abhandlung über die geistlichen Steuern bei den Israeliten. — J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, 2. Aufl. I, 337 ff., III, 200 ff.; L. Saalschütz, Das Mosaische Recht, 2 Bände, Berlin 1846—48, 2. Aufl. 1853 (vgl. auch Sam. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, mit Rücksicht auf neuere Gesetzgebungen, B. 1: das öffentliche Recht, Leipzig 1862). — Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, 2. resp. 3. Aufl. II, Anhang (die Altertümer), S. 349 ff., III 373 ff., IV 188. 458; Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, 1842, S. 318 f.; Jost, Geschichte der Israeliten, I, Anhang, S. 49 ff.; Herzfeld, Geschichte Israels, I 258, II 181 ff. 187 ff. 198. 221 ff. — Die Artikel: Priesterthum im A. T. Bd. XII, S. 213—228, spec. S. 220; Levi, Leviten, Levitenstädte, Bd. VIII, S. 616—631, spez. S. 621 (vgl. die dort angegebene Litteratur). — Die Artikel „Zehnten" in der 1. Auflage der Protest. Realencyklopädie von Leyrer (B. 18, S. 414—421) und in den biblischen Realwörterbüchern von Winer (3. Aufl. B. 2, 1848), Schenkel (B. 5, 1875), H. Zeller (3. Aufl. 1885) und P. Zeller („Calwer Bibel-Lexikon" 1885) und vor allem Riehm's Aufsatz in seinem Handwörterbuch des biblischen Altertums, B. 2, 1884, S. 1792—97. — Die biblischen Archäologieen von de Wette (4. Auflage von Räbiger, 1864), Ewald (3. Aufl. 1866), Saalschütz (1855) und Keil (1875). — In den Kommentaren zu den Büchern des A. T.'s die Erklärung der auf den Zehnten bezüglichen Stellen (s. besonders Dillmann, Die Bücher Exodus und Leviticus, 1880, zu Lev. 27, 30—33, spez. S. 637 f.). **V. Ryssel.**

Zehnten, kirchliche, s. am Schluss des Bandes.

Zeitrechnung, biblische, ist die Zeiteinteilung und Zeitbestimmung in der Bibel. Gemäß diesem doppelten Begriff zerfällt sie in eine technische und geschichtliche. Die erstere ist in dieser Encyklopädie schon in den einzelnen Artikeln „Tag", „Woche", „Mond", „Jar", „Äre", „Sabbath", „Sab-

bath- und Jobeljar" abgehandelt, also kommt hier nur die geschichtliche in Betracht.

Diese empfängt ihre Ausdehnung durch den Geschichtsumfang der Bibel, so dass sie von der Erschaffung der Welt bis zur röm. Gefangenschaft des Paulus hinausreicht; ihre Einteilung aber durch die Scheidung der Bibel in das Alte und Neue Testament und durch die in diesen beiden Hauptentwicklungskreisen sich kund gebenden Epochen; ihre Darstellungsweise endlich einerseits durch die Data der Bibel an und für sich und andererseits durch deren Auffassung und Zurechtstellung von den Chronologen und Exegeten. Von dieser größten Ausdehnung ist nun vorweg die geschichtliche Zeitrechnung des Neuen Testamentes abzuscheiden, da dieselbe in den Artikeln „Harmonie der Evangelien", „Synopse", „Jesus Christus (III. Chronologie des Lebens Jesu)" und in denen über die einzelnen Apostel und ihre Zeitgenossen in das Reine gebracht ist, so dass der Rahmen dieses Artikels nur die geschichtliche Zeitrechnung der Bibel A. T.'s zu umspannen hat.

An der Spitze der biblischen Geschichtserzälung des Alten Testaments steht die Urgeschichte der Welt und der Menschheit. Ihr Anfang ist die Geschichte der Schöpfung, ihr Abschluss die der Sindflut, 1 Mos. 1—8.

Mit der Geschichte der Schöpfung beginnt auch schon das chronologische Interesse. Denn die zeitliche Fixirung der Aufeinanderfolge der Dinge bis zu deren äußerstem Anfangspunkt hinauszufüren, wird dem menschlichen Nachdenken über die Kette der Erscheinungen zum Bedürfnis des logischen Fortschritts, an dem sich alle Kulturvölker des Altertums versucht haben. Scheint dessen Befriedigung unter der unfehlbaren Anleitung des göttlichen Worts geschehen zu können, so steigert sich der Eifer für sie natürlich in den dieses Lichtes sich erfreuenden Kreisen durch die Aussicht des sicheren Erfolges. Was Wunder also, wenn das Maurinerwerk „L'art de vérifier les dates" nicht weniger als 108 jüdische und christliche Berechnungen des Jares der Schöpfung anfürt, deren längste 6984 und deren kürzeste 3483 Jare bis auf Christus zält, und Des Vignoles sogar 200 gesammelt haben will? Die merkwürdigsten sind in dem Artikel „Äre" S. 196 aufgezält.

Eine Zeitrechnung nach Jaren der Welt würde sich nun freilich durch ihren Ausgang von dem Anfang alles Geschehens vor jeder andern Äre empfehlen, allein die biblischen Zalen lassen lediglich nur bis zur Vollendung der Schöpfung mit dem Protoplasten zurückrechnen und hinter ihm, am eigentlichen punctum saliens für die Weltäre, reißt der Faden entzwei. Die sechs Schöpfungstage lassen sich nämlich gegen die Evolutionsperioden der Astronomie und Geologie sogar dann nicht mehr chronologisch verwerten, wenn man dieselben mittelst der Restitutionshypothese von Episkopius, Rosenmüller, Chalmers, Buckland, Kurtz u. a. den unberechenbaren, zwischen V. 1 und 2 oder 2 und 3 von 1 Mos. 1 einzuschiebenden kosmischen und tellurischen Vorgängen nachsetzt und ihren Inhalt lediglich auf die letzte Zurüstung des Erdbodens zum Wonsitz der Menschen bezieht.

Hiedurch ist die Erreichung des letzten Ziels, die Fixirung des Welt- und Erdanfangs, abgeschnitten. Aber auch der Rekurs bis zu dem nächst näheren Ziele, bis auf den Protoplasten, ist ein illusorischer. Schon die Varietät der biblischen Zalen bis zum 70. Thara's im hebräischen und samaritanischen Text und bei den Septuaginta lässt den Rechner ratlos, um von den Netzen der späteren Chronologie ganz zu schweigen. Sodann würde man, auch wenn man den Ariadnefaden durch dieses Labyrinth finden und also das erste Jar Adams mit mathematischer Sicherheit bestimmen könnte, durch diese Entdeckung am Ende doch nur eine imaginäre Epoche erreichen. Denn einerseits ist zwar der den biblischen Zalen für die Urzeit so gefärliche Tertiärmensch eine noch unerwiesene Hypothese, andererseits ist aber auch der Quaternärmensch für die herkömmlichen 6000 Jare des Alters der Menschheit insolange noch ein unzuverlässiger Bürge,

als sich das Ende der Eiszeit, das uns die ersten sicheren Spuren menschlichen Daseins hinterlassen hat, nicht chronologisch feststellen läſst (Zöckler, Theol. und Naturw., II. Abth., VII. B., 11. Cap.).

Der Erstgeschaffene erhielt von dem Schöpfer das **Paradies** als Wonsitz angewiesen, wo ihm dieser das Weib zugesellte. In diesem Wonsitz verblieben nun Adam und Eva bis zu ihrer Austreibung unmittelbar nach dem Sündenfall. Für die Dauer des **Aufenthaltes** im Paradiese gibt die heil. Schrift keine Zal an, der Forschungstrieb der Schriftgelehrten glaubte diese Lücke ausfüllen zu müssen. Nur den **einzigen** Tag ihrer Erschaffung, den sechsten der Weltschöpfung, läſst die **patristische** Tradition, an die sich **Broughton** und **Rhenferd** anschließen, Adam und Eva sich des Paradieses freuen. 4 Tage gibt ihnen **Ussher**, indem er vom Versönungsfest am 10. Tage des 7. Monats auf den Sündenfall am 10. Tage der Welt zurückschließt, deren Anfang er auf das Herbstäquinoctium verlegt. 8 Tage und zwar bis zum Freitag der zweiten Woche der Welt, geben ihnen **Pererius**, **Ursinus**, **Phil. Nicolai** u. a. wegen des Termins der Beschneidung und des Todestags des Erlösers. Wieder andere denken an 12 Tage, indem sie den Menschen am 10. Tag nach der ersten Woche sündigen lassen, weil sie den Versönungstag zum Tag des Falls machen und den ersten Neumond an das Ende der ersten Woche setzen, oder auch an 21 und 40 Tage, wol auch an $3^1/_2$, 30 und gar 100 **Jare**. Der erste Vertreter von Jaren für den Aufenthalt im Paradiese ist der Verfasser der *λεπτὴ Γένεσις* oder des „Buchs der Jubiläen“ (s. „Pseudepigraphen des A. T.'s S. 364—365), welcher ihn auf 7 Jare bestimmt. Ihm schenkt **Jackson** seinen Beifall. Der letzte Chronolog des Paradieses ist wol **Greswell**, der den Sündenfall und das Ende des paradiesischen Zustandes auf Freitag den 5. April des Jares 4 der Welt, 4001 v. Chr., verlegt. Wie nüchtern sind hiegegen die Worte des **Eusebius** Chron. I, 164 ed. Mai: Tempora, quibus habitatum est in illo, qui dei dictus est, paradiso, nemo est, qui effari queat!

Die Geburt der beiden ersten Söne Adams wird nur von wenigen Chronologen berürt. Die „**kleine Genesis**“ setzt die Geburt Kains in das 70. und die Abels in das 77. Jar Adams; **Ussher** die Kains in das Jar 2 der Welt, 4003 v. Chr., one der Abels zu erwänen; **Jackson** die Kains in das 8. Jar der Welt und die Abels 7 Jare später. **Greswell** läſst Kain noch wärend des Aufenthaltes im Paradiese, Abel aber bald nach der Austreibung aus demselben geboren werden.

Der **Brudermord** fällt nach der kleinen Genesis in das 22. Abels und in das 99. der Welt. **Jackson** will ihn ungefär in das 220. Jar Kains, also in das 228. der Welt stellen, indem er **Seth** bald nach der Ermordung Abels geboren werden läſst, als Adam nach den Sept. 230 Jare alt war; L'art in das 128. Abels und das 130. der Welt 4833 v. Chr. **Greswell** öffnet ihm einen Spielraum vom 66. bis 130. Jar der Welt, weil einerseits für beide Brüder das Mannesalter vorauszusetzen sei, welches für damals nicht wol vor der frühsten Zeugung mit 65 Jaren in 1 Mos. 5 angenommen werden dürfe, und andererseits Abel vor der Geburt Seths im 130. Jare Adams schon tot gewesen sei.

Über die Nachkommen des **ersten** und **dritten** Sones Adams, Kain und **Seth**, gibt 1 Mos. 4, 17—24 und 1 Mos. 5, 1—32 je eine Stammtafel. Nach den konservativen Kritikern sind beide Stammtafeln **ursprünglich** verschieden, nach den fortschrittlichen aber identisch gewesen. Die Prioritätsfrage zwischen beiden haben **Budde** und **Wellhausen** zu Gunsten der **kainitischen**, **Tuch**, **Ewald** und **Riehm** zu Gunsten der **sethitischen** Tafel entschieden. Die letztere Stammtafel, welche um ihrer Zalen willen allein Gegenstand der Zeitrechnung sein kann, enthält 10 Glieder und reicht vom 1. Jare **Adams** bis auf die Zeugung des **Sem**, **Ham** und **Japhet**, als Noah 500 Jare alt war, beziehungsweise durch 1 Mos. 7, 6 noch 100 Jare weiter bis zur **Sindflut**.

Das Lebensalter der einzelnen Glieder ist nach den Jaren vor und nach der Zeugung eines Sones und sofort in seiner ganzen Summe angegeben. Die bekannte Verschiedenheit der Zalen im hebräischen und samaritanischen Text und bei den Sept. zeigt folgende Tabelle:

	Text der Juden.			Text der Samariter.			Text der Sept.		
	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.
1. Adam . . .	130	800	930	130	800	930	230	700	930
2. Seth . . .	105	807	912	105	807	912	205	707	912
3. Enos . . .	90	815	905	90	815	905	190	715	905
4. Kenan . . .	70	840	910	70	840	910	170	740	910
5. Mahalaleel .	65	830	895	65	830	895	165	730	895
6. Jared . . .	162	800	962	62	785	847	162	800	962
7. Henoch . . .	65	300	365	65	300	365	165	200	365
8. Methusalah .	187	782	969	67	653	720	167	802	969
9. Lamech . .	182	595	777	53	600	653	188	565	753
10. Noah . . .	500	450	950	500	450	950	500	450	950
bis zur Sindflut	100			100			100		
Summen	1656			1307			2242		

Die Fortsetzung dieser sethitischen Stammtafel nach der Sindflut bildet die semitische in 1 Mos. 11, 10—27. Sie ist wie die erstere eingerichtet, nur dass sie die Addition der Jare vor und nach der Zeugung zur ganzen Lebensdauer allein im samaritanischen Texte hat, und reicht vom 100. Jare Sems, beziehungsweise von dessen Zeugung Arphachsads im 2. Jare nach der Sindflut bis zum 70. Jare Thara's, beziehungsweise bis zu dessen Zeugung Abrahams. Ihre drei Rezensionen sind in folgender Tabelle zusammengestellt.

	Text der Juden.			Text der Samariter.			Text der Sept.		
	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.
1. Sem . . .	100	500	(600)	100	500	600	100	500	(600)
von der Sindflut an	2			2			2		
2. Arphachsad .	35	403	(438)	135	303	438	135	330	(465)
(0 Kainan . .	0	0	0	0	0	0	130	330	(460)
3. Salah . .	30	403	(434)	130	303	433	130	330	(460)
4. Eber . . .	34	430	(464)	134	270	404	134	270	(404)
5. Peleg . . .	30	209	(239)	130	109	239	130	209	(339)
6. Regu . . .	32	207	(239)	132	107	239	132	207	(339)
7. Serug . .	30	200	(230)	130	100	230	130	200	(330)
8. Nahor . .	29	119	(148)	79	69	148	79	125	(204)
9. Thara . .	70	(135)	205	70	(75)	145	70	(135)	205
Summen	390			1040			1170		
von der Sindflut an	292			942			1072		

Welche von den drei Zalenrezensionen ist nun die ursprüngliche und echte, oder ist es am Ende keine? Das ist die erste Frage, welche die beiden Genealogieen einem aufdrängen. Dass es die hebräische sei, war im patristi-

schen Zeitalter die vereinzelte Ansicht des Hieronymus (Traditt. Hebr. in Gen.) und Augustinus (De civ. dei) und noch im Anfang des scholastischen Zeitalters hat sich Beda Venerabilis durch seine Bevorzugung der hebräischen Zalen in den Geruch der Ketzerei gebracht. Selbst im Protestantismus, der doch ein dogmatisches Interesse an der Auktorität des hebräischen Textes hatte, sind seiner allgemeinen Anerkennung seit J. D. Michaelis erbitterte Kämpfe vorausgegangen. Die Hauptkriege wurden zwischen Joh. Buxtorf, dem Son, und Georg Horn, den Vertretern des hebräischen Textes, einerseits und L. Cappel und Isaak Voß, den Vorkämpfern der Sept., andererseits gefürt. Diese Kämpfe sind vergessen, allein das Ansehen des hebräischen Textes ist darum nicht unangefochten geblieben und hat namentlich durch den Nachweis Dillmann's (Beitr. aus d. B. d. Jub. zur Krit. d. Pent. in den S.B. der Ak. zu B. 1883), dass die massoretischen Zalen warscheinlich noch nicht einmal zur Zeit Christi feststanden, einen schweren Stoß erlitten, den jedoch F. E. König zu pariren versucht hat. Dillmann und Budde geben daher gegen v. Gutschmid und Nöldeke den hebräischen Text für beide Genealogieen preis und nehmen nicht bloß mit Bertheau für die sethitische, sondern auch mit einem Mitarbeiter an L'art für die semitische den samaritanischen Text in Anspruch, der in der kleinen Genesis seinen Pendant und schon in W. Whiston, Vernet und Houbigant gewichtige Freunde gefunden hat. Die Rezension der Sept. hat sich in den hellenistischen, patristischen und scholastischen Kreisen der allgemeinen Geltung zu erfreuen gehabt. Schon Demetrius scheint ihr gefolgt zu sein, wenn er bei C. Müller (Fragm. Hist. Gr.) und Freudenthal (Alex. Polyh.) von Adam bis zur Sindflut, beziehungsweise bis zu der 2 Jare späteren Geburt Arphachsads, mittelst der Korrektur der 167 griechischen Jare Methusala's vor der Zeugung in die 187 hebräischen, der wir auch bei Julius Africanus (Gelzer, S. J. Afr.) und vielen Kirchenvätern infolge der famosa quaestio et disputatione ecclesiarum omnium ventilata (Hier.) seines Überlebens der Sindflut um 14 Jare begegnen, 2264 Jare und von der Sindflut bis zur Einwanderung Jakobs in Ägypten 1360 Jare zält. Ob dagegen Josephus den Septuaginten folge, ist fraglich, da er zwar Antt. I, 3, 4 die einzelnen Patriarchenzalen vor der Flut nach den Sept. angibt, die Summe der Zeugungsjare aber I, 33, nach der rezipirten Lesart 2256 (2656) mit Lilienthal und Raska zu schließen, zu den hebräischen 1656 Jaren berechnet, wodurch dann, wie Destinon zu Gunsten seiner Hypothese einer durchgängig einheitlichen Zeitrechnung des Josephus nach der hebräischen Bibel will, die Einzelzalen als eine Interpolation zu Gunsten der Sept. erscheinen würden. Möglicherweise gebürt aber auch der Lesart im Cod. Bodl. 2062 der Vorzug, welche auf die eben besprochene korrigirte Summe der Sept. 2262 hinweist und den Widerspruch zwischen den Einzelzalen und der Summe aufhebt, so dass Josephus nach den Sept. gerechnet hätte. Ebenso zweifelhaft steht es um seine Patriarchenzalen nach der Flut Antt. I, 6, 5, wo die zwei besten Handschriften die Zeugungsjare mit zwei in keiner der drei Rezensionen begründeten Ausnahmen bei Sem und Nahor nach den Sept. auffüren und eine nur um Eins hinter der Summe der Einzelzalen zurückstehende Gesamtzal angeben, welche die übrigen Handschriften, übrigens one die Einzelzalen anzutasten, von 992 auf 292 reduziren, um sie den hebräischen Zeugungsjaren anzupassen. Hat nun wol Destinon Recht, wenn er aus dem Fehlen Kainans und aus der Unverträglichkeit der hebräischen Gesamtzal mit den Septuagintazalen der Einzelnen auf eine griechische Korrektur der ursprünglich hebräischen Ansätze des Josephus schließt? Hiefür hat er allerdings in den 3513 Jaren von Adam und 1062 vom Auszug aus Ägypten bis zur Tempelzerstörung Antt. X, 8, 4, einen gewissen Halt, da die 3513—1062 = 2451 Jare des Intervalls von Adam bis zum Auszug nur das Resultat der Addition der hebräischen Positionen: von Adam bis zur Sindflut 1656, von da bis zur Geburt Abrahams 292 (rund 290), von da bis zum Auszug aus Ägypten 505, sein können, wenn nur diese ganze chronologische Hauptstelle nicht Spuren der Verderbnis zeigen würde! In den neueren Zeiten haben sich die Anhänger der

Sept., abgesehen von der katholischen Kirche wegen der Vulgata, immer mehr vermindert. Die Namhaftesten unter ihnen sind außer den bereits genannten Isaak Voß und L. Cappel: Morin, Pezron, Cary, Jackson, Hales, Seyffarth, Ewald und de Lagarde. Dass keine der drei Rezensionen die ursprüngliche Fassung an Gliedern und Zalen bewart habe, ist das Resultat der modernen Kompositionskritik.

Wie sind die Glieder und Zalen der beiden Genealogieen zu nehmen? Das ist die zweite einem in den Weg tretende Frage. Als geschichtlich wurden sie im Altertum allgemein, in der Neuzeit aber selten mehr anerkannt. Schon frühe hat man den Glauben an die buchstäbliche Warheit der Zalen mit Gründen zu rechtfertigen gesucht, welche für die Apologetik bis auf den heutigen Tag so ziemlich dieselben geblieben sind. So Josephus, welcher sich Antt. I, 3, 9 auf die gleichartigen Angaben bei anderen Völkern, auf die jugendfrische Kraft des erst aus der Hand Gottes gekommenen Menschengeschlechts, auf den Gebrauch geeigneter Lebensmittel und auf die civilisatorische Absicht Gottes mit einem längeren Leben der Urväter beruft. Die verneinende Kritik aber geht dahin, dass, wenn auch ein Lebensalter von gegen 200 Jaren, wie es von Abraham an den späteren Stammvätern zugeschrieben werde, der Physiologie nicht widerspreche und mit sicheren Beispielen belegt sei, es doch, um mit Winer zu reden, „schwer zu glauben sei, dass irgend ein Mensch 700 oder 900 Jare alt geworden sein sollte", ein Spott, der Franz Delitzsch heute noch nicht erschreckt. Die Glauben und Wissen versönen wollende Mittelpartei hat gegen solche Angriffe einen zweifachen Ausweg ergriffen und entweder die Personen durch ihre Verwandlung in ganze Stämme, wie Gatterer, oder in Kultur- und Geschichtsperioden, wie Chr. C. Jos. v. Bunsen, der in den Gesamtalterszalen der ersten Tafel ungeschichtliche Reflexe des chaldäischen Weltjars von 600 Sonnenjaren (= 1 Neros) und in denen der zweiten Tafel geschichtliche Angaben der Dauer der in den Namen latenten Entwicklungen bis auf Nahor, den Chorfürer der geschichtlichen Persönlichkeiten, erkennen wollte, und one nähere Ausfürung Röckerath, oder die Jare durch ihre Reduktion auf kleinere Zeiträume preisgegeben, wie nach Vorgängen im Altertum bei Augustin zuerst Simon Tyssot de Patot in der naiven Meinung, die Erde habe in den Urzeiten nur einen Monat, statt eines Jares zu ihrem Umlauf um die Sonne gebraucht, dann Hensler, welcher für die Urgeschichte ein dreimonatliches, von Abraham bis Joseph ein achtmonatliches und erst von da an ein zwölfmonatliches Jar annimmt, sowie Rask, welcher die Jare bis auf Noah für bloße Monate hält und so für den ganzen Zeitraum nur 263 Jare herausbringt, und endlich Lesueur, der die Jareszalen der Sept. auf chaldäische Sossen zurückfürt, um durch deren Kürze historische Zalen zu gewinnen.

Sind nun, wenn auch nicht die Glieder als Trümmer einer alten von personifizirten Völkern, Örtlichkeiten und Hergängen zu wirklichen Personen fortschreitenden Tradition, so doch die Zalen der beiden Genealogieen nach der landläufigen Ansicht ungeschichtlich und also nur fiktive Ausfüllungen eines chronologischen Vakuums, wie ist dann ihre Entstehung zu erklären? Die Antwort lautet einstimmig dahin, dass sie in allen drei Rezensionen absichtslos oder berechnet gewälte Ausgestaltungen der Voraussetzung des allmählichen Herabsinkens der Menschheit von der ursprünglichen Höhe ihrer moralischen und physischen Tüchtigkeit unter Warung gewisser traditionell feststehender Momente seien. Als ein solches betrachtet man neben den Alterszalen Henochs und Noahs namentlich auch die Zehnzal der Glieder beider Tafeln. Diese ist aber im hebräischen und samaritanischen Text der zweiten Tafel dermaßen verdeckt, dass sie nur entweder durch die Aufnahme Kainans aus der Liste der Sept. mit Bertheau, oder durch den Abschluss mit Abraham mit Tuch oder durch den Beginn mit Noah, also durch dessen Zälung auf jeder Tafel, mit Budde, oder durch die Annahme einer Lücke an der Stelle des griechischen Kainans mit Dillmann wieder hergestellt werden kann. Kainan ist freilich als Doppelgänger Salahs eine so prekäre Erscheinung, dass ihn nicht bloß die bibl. Chronik I, 1, 18. 24. 25,

sondern vielleicht auch Eupolemus mit seiner Geburt Abrahams ἐν δεκάτῃ γενεᾷ, wenn anders als Epoche dieses Datums nicht mit Freudenthal u. a. die Schöpfung, sondern die Sindflut anzunehmen ist, sicher aber Josephus, Dositheus, Africanus, Eusebius, Origenes und viele verleugnen. Die gewichtigste Auktorität für ihn ist natürlich der Evangelist Lukas, welcher für die abendländischen Kirchen und die Chronographen Anianus, Panodorus und Syncellus maßgebend wurde und die Kritik Beda's in Zwiespalt mit seiner Frömmigkeit brachte. Von den älteren Freunden des hebräischen Textes, welche Kainan unter ihre Fittige genommen haben, wird die Zal seiner Jare vor der Zeugung bald ganz, bald um 100 verkleinert, in die hebräischen Zalen eingefügt oder auch von ihnen ausgeschlossen, in welch' letzterem Fall sie dann Arphachsad den Kainan in seinem 18., und diesen den Salah in seinem 17. Jare zeugen lassen. Wenden wir uns von der Zal der Glieder zu denen des Alters, so spricht Tuch den hebräischen im Detail und in der Summe jede, namentlich chronologische, Systematik ab, wärend er in denen der Samariter und der Septuaginta auch nicht mehr als Korrekturen zu Gunsten der Verhältnismäßigkeit sieht, wie nach ihm Preuß und Abr. Geiger darin Vorsichtsmaßregeln gegen die aus dem hebräischen Text resultirenden historischen und moralischen Unzuträglichkeiten erkennen wollten. Dagegen hat schon Schubert (Ahndungen einer allg. Gesch. des Lebens, Th. II, Bd. 2, Abschn. 7) die Frage der Abhängigkeit der Patriarchenzalen von gewissen Cyklen technischer oder historischer Art verfolgt, wenn er die Jarsummen vor der Zeugung in den drei Rezensionen der beiden Tafeln der Dauer der zwei ersten der vier indischen Yug seiner mit der Geburt Christi im 4185. Jar der Welt abschließenden Urperiode von 4320 × 354 Tagen mittelst der Benützung der von ihm vorausgesetzten und „cyklisch" genannten Jarform von nicht ganz 273 Tagen zu beliebigen Zalenverwandlungen zu konformiren suchte. Dieselbe Spur hat Ewald mit wissenschaftlicher Nüchternheit aufgenommen, wenn er in den Jaren vor der Zeugung die Rücksicht auf die den Hebräern mit den Indern und Griechen gemeinsamen Vorstellung von vier Weltaltern mit abnehmender Lebensdauer maßgebend und die letztere in den von ihm bevorzugten Septuagintazalen nach den Proportionalzalen 1000, 500, 220 und 125 am richtigsten ausgeprägt fand. Für Ausschnitte der hebräischen Weltperiode erklären sie andere, wie v. Gutschmid, Nöldeke und F. E. König, wenn sie die Maßgabe für die hebräischen Zalen in den 2666 Jaren von Adam bis zum Auszug aus Ägypten als zwei Dritteilen einer 4000järigen Welt- oder wenigstens Hauptperiode, wie Dillmann und Budde wollen, suchen, wärend deLagarde und Gelzer eine 6000järige Weltdauer als Norm für die Patriarchenrechnung in der Fassung der Sept. auf Grund des Ablaufs von genau 3000 Jaren bei dem Tode des ominösen Peleg („die Hälfte") und E. v. Bunsen (den von de Lagarde ausgeschlossenen Weltsabbat in die Weltdauer einschließend) eine 7000järige zu Gunsten des hebräischen Textes postuliren, welche man vom Jar der Weissagung Jeremia's über die 70 Jare der babylonischen Gefangenschaft, 586 v. Chr., an, die einfachen Jare zu Jobelperioden erweiternd, zu je 3500 Jare vorwärts bis zum Weltende und rückwärts bis zur Erschaffung Adams berechnet habe. Statt hebräischer haben andere historische und technische Cyklen der Nachbarvölker Israels als Hintergrund der Patriarchenzalen vermutet. So ließ Böckh wenigstens die Sept. die Zeit vor der Sindflut auf 2242 und die Zeit nach ihr bis auf Abraham durch die Auslassung Kainans, die Bestimmung des Zeugungsalters Regu's nach Eusebius auf 135 Jare und den Abzug des Geburtsjares Abrahams auf 944 Jare berechnen, um ein ägyptisches Rechnungssystem mit der Bibel durch Reduktion auszugleichen, welches von der Erschaffung der Welt bis auf Abraham 21 Hundssternperioden mit 30681 ägyptischen und 30660 julianischen Jaren gezält hätte. Anders zog M. v. Niebuhr die ägyptische Parallele. Gestützt auf den Ansatz des Auszugs aus Ägypten auf 345 (nach Chr. C. J. v. Bunsen richtiger 325) Jare vor der Sothisepoche am 20. Juli 1322 v. Chr. bei Clemens von Alexandrien rechnet er von der Sothisepoche bis zum 100. Jare Abrahams (405 vor dem Auszug aus

Ägypten) 730 Jare oder ½ Sothisperiode und von da bis zum 1. Adams mit den höchsten Zalen der Sept. 3634 Jare oder 2½ Hundssternperioden weniger 16 Jare zurück, wobei er den Abmangel mit den 12 Jaren der Geburt Arphachsads nach der Flut bei Josephus und mit 6 Jaren für das Sechstagewerk der Schöpfung ersetzt. Auf diesem Wege kommt er zugleich im Anschluss an die 2052½ Jare vom Auszug bis zur dionysischen Ära nach Josephus mit dem 1. Jar Adams auf 5702 v. Chr. oder auf das 1. Jar des Menes nach Böckhs Restitution des Dynastieenverzeichnisses Manetho's. Eine andere Ausgleichung der hebräischen Zalen mit der ägyptischen Chronologie hat Rydberg auf der Basis von Lieblein's Reduktion der Dynastienzalen Manetho's bei Africanus von 5332 auf 3555 Jare von Menes bis Nektanebus 340 v. Chr., welche die Epoche des Menes auf 3893 v. Chr. bringt, aufgebaut. Mit James Broun aus der ersten Patriarchentafel Seth und Enos ausstoßend gewinnt er für ihre drei Rahmen die Summen 1461, 4947 und 6408. In der ersten Summe erkennt er mit Broun sofort die 1461 ägyptischen Wandeljare der Sothisperiode, in der zweiten die 4947 Mondjare des achtfach genommenen Ausgleichungscyklus von 600 tropischen Jaren = 618$^{5}/_{12}$ Mondjaren und in der dritten die 6408 Jare eines Viertels des platonischen Weltjars oder der Wanderung der Äquinoctialpunkte durch den ganzen Tierkreis. Von den 1461 Jaren des ersten Rahmens rechnet er nun weiter von Sem bis Abraham 390, von da bis zum Einzug Jakobs in Ägypten 290, für den Aufenthalt daselbst 430, zusammen 1110 Jare bis zum Auszug aus Ägypten, den er auf das konventionelle Datum der Ägyptologen 1322 v. Chr. verlegt. Von hier aus zum 1. Jare Adams mittelst der Addition der Posten 1322, 1110 und 1461 zurückrechnend fand er als dieses 3893 v. Chr., d. i. das Epochenjar Liebleins für Menes (s. unten). Dem Prinzip gemäß leitete er sodann auch die Zalen der Sept. von Adam bis zum Auszug von einer Accommodation an die Manetho's von Menes bis Thutmosis ab (s. unten). Wieder anders ist Floigl vorgegangen, welcher in den hebräischen, übrigens von ihm bei Jared und Lamech nach dem samaritanischen Text korrigirten Zeugungsjarszalen der ersten Tafel willkürliche Zerstücklungen des von der Flut bis zum 1. Jar des Menes zurückreichenden und 1325 Mondjare = 1285½ Sonnenjaren umfassenden Bruchteils der 2 Hundssternperioden Manetho's von seiner Zeit 267 v. Chr. an rückwärts sieht, wärend er die der zweiten Tafel für historisch und dem manethonischen Systeme homogen hält. Wie den ägyptischen zu den griechischen Zalen, so hat M. v. Niebuhr, auf der Spur Chr. C. J. v. Bunsen's einhergehend, den chaldäischen Schlüssel für den richtigen zu dem hebräischen Texte der ersten Tafel anerkannt, one aber den von ihm in den 600 Jaren Noahs bis zur Sintflut gefundenen zu der Enträtselung der Zalen zu gebrauchen und one über die Vergleichung der zwei vorflutlichen Könige Megalar und Edor-Ankhos bei Berosus mit Mahalalel und Henoch behufs des Erweises der von Bunsen unter der Billigung A. v. Gutschmid's geleugneten Identität der chaldäischen und biblischen Patriarchen hinauszugehen. Nur bei der zweiten Tafel wagt er die Vermutung, die 942 + 75 Jare der Samariter von der Flut bis zur Einwanderung Abrahams in Kanaan möchten eine Reduktion des von der echten Tradition der Chaldäer zu 10 Generationen mit je einem Welttag von 100 Jaren zu 360 Tagen berechneten Zeitraums von der Sindflut bis zur medischen Dynastie des Berosus sein, da die 360000 chaldäischen Jare zu Tagen herabgesetzt, nur um 10 Tage kürzer wären, als die samaritanischen Jare, wenn man sie für Mondjare zu 354 Tagen nähme. Mit künerem Griff hat dafür Oppert den chaldäischen Schlüssel gehandhabt. Seine Basis schafft er sich mit der Voraussetzung, dass die biblische Zeitrechnung des hebräischen Textes für die Urzeit in ihren Grundlagen mit der chaldäischen identisch, und nur in ihrer Ausfürung umgebildet sei. Nun reduzirt er die 168 Myriaden Jare, welche von den 215 (nicht einfach 15, wie Syncellus hat) Myriaden des Berosus, welche er ihn vom Schöpfungsanfang bis auf seine Zeit erstrecken läst, nach Abzug der 47 Myriaden vom ersten Menschen bis auf Alexander den Großen übrig bleiben, auf 168 (= 7 × 24) Stunden, um sie auf

diesem Wege den 7 biblischen Schöpfungstagen gleichzusetzen. Die 120 Saren (= 432000 Jaren) von Alorus bis Xisuthrus kombinirt er sodann mit den 1656 Jaren von Adam bis zur Flut in der Art, dass er aus den Quotienten 6000 und 23 der Verkleinerung der Saren- und Bibeljare mit dem gemeinschaftlichen Divisor 72 folgende Kategorieen gewinnt: 23 julianische Jare = $8400^3/_4$ Tagen = 1200 Wochen, also 7 × 23 oder 1656 jul. Jare = 86400 Wochen; aber 432000 Jare zu 12 Monaten = 5184000 Monaten = 60 × 86400 Monaten; also 1 Woche der 1656 Bibeljare = 60 Monaten = 5 Jaren von den berosischen Sarenjaren. Für die zweite Tafel verwendet er die Regierungszeit der 86 Könige von der Flut bis zu der Eroberung Babylons durch die Meder, welche er unter der Hinzunahme der 5100 Regierungsjare der beiden ersten Könige nach der Flut, Euechsius und Chomasbelus, zu den 34080 Jaren des Syncellus auf 39180 Jare im ganzen berechnet. Diese legt er nun in 12 Sonnen- oder Hundssternperioden zu 1460 = 17520 Jaren und in 12 Lunar- oder Mondsfinsternisperioden von 22325 synodischen Monaten oder 1805 Jaren (anstatt der bekannten kleineren von 223 synodischen Monaten) = 21660 Jaren auseinander und verwandelt sie durch die Division mit 60 in Sossen, was bei der ersteren Summe den Quotienten 292, d. i. die Summe der Zeugungsjarszalen von Sem bis Thara, und bei der letzteren Summe den Quotienten 361, d. i. die Summe der Jare von der Geburt Abrahams bis zum Tode Josephs, ergibt. Zu der Vorsicht Niebuhrs ist Franz Lenormant zurückgekehrt, der die hebräischen Patriarchenzalen vor der Flut zwar auch für Reduktionen der chaldäischen erklärt, aber weder die Ausgleichungsdetails Opperts acceptirt noch eigene aufstellt, nur dass er das Gesamtlebensalter mit 8575 Jaren nach dem Hebräischen und mit 8551 nach den Sept. 144 Sossen mit eigentlich 8640 Jaren gleichsetzt. Mit technischen Cykeln hat die historischen zuerst Bertheau vertauscht, wenn er früher die Jarssummen vor der Zeugung (mit den Jaren nach der Zeugung und der ganzen Lebensdauer befasste er sich nicht) als cyklisch gewälte Ergänzungen der fehlenden historischen Zeitrechnung betrachtete, welche Ausgleichungen des ägyptischen Jares mit dem von ihm nur vorausgesetzten Mondjar von 355 Tagen darstellen sollten, die übrigens nie gleich aufgehen. Später redete er freilich vorsichtig nur noch von vermutlichen Beziehungen der Patriarchenzalen zu der Sonnen- und Mondrechnung. Änlich hat der Vater des Verfassers dieses Artikels, J. G. Rösch, die von ihm allein in Betracht gezogenen Zalen des hebräischen Textes in ihren drei Rubriken als Darstellungen technisch-chronologischer Verhältnisse aufgefasst. So fand er in der ersten Tafel in den Einzelsummen verschiedener Posten in allen drei Rubriken, namentlich aber in ihren Totalsummen, die Ausgleichungsfaktoren des julianischen Jars und runden Mondjars zu 350 Tagen, einer dem Altertum wenn auch nicht in der Praxis, so doch in der Theorie geläufigen Konsequenz der Siebenerrechnung: 23 und 24, und die des Metonschen Kanons: 19 und 235, in der zweiten Tafel aber neben dem runden Mondjar das ebenfalls aus der Siebenerrechnung folgende in der kleinen Genesis und im Buch Henoch beliebte Sonnenjar von 364 Tagen und endlich in den drei Rubrikensummen der beiden Tafeln zusammen die Quotienten 65, 300 und 365, d. h. die Koeffizienten des ägyptischen Jares, wie in den Jaren Henochs, was sein überraschendstes Ergebnis war, das ihm zugleich seinen Abschluss der zweiten Tafel gleich Lepsius erst mit Isaak rechtfertigte.

Die Grenzscheide zwischen beiden Tafeln, die Sindflut, 1 Mose 7 und 8, wird mit ihrem Verlauf von den Alten nach Maßgabe von 7, 11 und 8, 13 in das 600. Jar Noahs gesetzt, unter den späteren Chronologen glaubten sich aber einige bei diesem Termine nicht beruhigen zu können. Scaliger zieht aus 1. Mos. 9, 28. 29 den Schluss, dass der Beginn der Sindflut in das 599. und nicht in das 600. Jar Noahs gehöre. Calvisius u. a. zälen die Jare aller Patriarchen vor der Zeugung für voll und so auch die 600. Jare Noahs bis zur Flut, weswegen sie dieselbe mit seinem 601. Jare beginnen lassen. Die Jareszeit ihres Anfangs war nach dem einen der Herbst, nach dem anderen der Frühling. Ihre Dauer berechnet sich nach der letzten Redaktion des hebräischen Textes

nach 7, 11 und 8, 14 auf ein Jar und 10 (11) Tage, d. i. auf ein Sonnenjar, womit freilich die einzelnen Zalenangaben in der Erzälung, weil aus zwei verschiedenen Berichten zusammengeflossen, auch nicht einmal dann genau übereinstimmen, wenn man die 40 Regentage in die 150 des höchsten Wasserstandes einrechnet oder mit Bengel in das Vorjar des vollen Ausbruchs der Flut verlegt; nach den Sept. und Samaritern aber gerade auf ein Jar, weil sie die Bedeutung der überschüssigen 10 Tage für die Ausgleichung des Mondjares mit dem Sonnenjar nicht verstanden. Die Jaresform, in der sie berechnet ist, halten die Rabbinen mit Recht für ein gewönliches Mondjar; Scaliger sieht in ihr ein ägyptisches Jar, welches durch die Einschaltung eines 30tägigen Monats alle 120 Jare (die 120 Jare Frist!) mit dem julianischen ausgeglichen worden sein soll; Des Vignoles ein 360tägiges one alle Einschaltung; Seyffarth ein gewönliches julianisches Jar. Ihr Datum nach der christlichen Äre ist in der rabbinischen Chronik סֵדֶר עוֹלָם רַבָּא, wenn ihre aus ihr selbst unberechenbare Weltäre der heutigen jüdischen entspricht, 2105, bei Hippolytus 3260 (?) Africanus 3240, Theophilus von Antiochia 3287, Clemens von Alexandrien 3475, Eusebius 2959, Q. Julius Hilario 3445, Sulpicius Severus 3262, Syncellus 3259, die Passahchronik 3246, Beda 3544 v. Chr. Unter den neueren Gelehrten setzt Scaliger die Sindflut auf 2305, Petav auf 2329, Usher auf 2349, Jackson auf 3171, Bengel auf 2297, L'art auf 3308, Frank und Gatterer auf 2526, Tiele auf 2509, Seyffarth nach der von Noah am Tage des Endes der Sindflut aufgezeichneten und im hebräischen Alphabet aufbewarten Konstellation auf 3447—46, Greswell auf 2348—47, Jatho auf 2619, M. v. Niebuhr auf 2507, Quandt auf 2492, E. v. Bunsen auf 2360, Raska auf 2361—69, Böhmer 2332, Joh. v. Gumpach 2298, Floigl endlich auf 1902 v. Chr. Unabhängig von den biblischen Zalen hat C. Chr. J. v. Bunsen die Flut in das Jar 9252 v. Chr. als den Mittelpunkt des durch die Schwankungen der Erdachse bedingten ungünstigsten Verhältnisses von Kälte und Wärme für unsere Halbkugel verlegt.

Die Altersfolge der Stammhalter der Menschheit nach der Sindflut: Sem, Ham und Japhet, ist bestritten. Der Nerv des Streits sitzt in den 2 Jaren der Zeugung Arphachsads von Sem nach der Sindflut 1 Mos. 11, 10, welche mit dem Alter Noahs bei der Zeugung Sems unter der Voraussetzung von dessen Erstgeburt in 5, 32 nicht harmoniren wollen, bei der Erstgeburt Japhets aber, welche die Sept., Mercier, Clericus, Luther und Usher annehmen, keine Schwierigkeit machen. Wer die Erstgeburt dem Japhet ab- und dem Sem zuspricht, muss natürlich in 1 Mos. 10, 21 mit Schelling, Tuch, Kautzsch u. a. gegen Luther „der älteste Bruder Japhets“ übersetzen und in 11, 10 den Termin der Zeugung Arphachsads mit dem Anfang statt mit dem Ende der Sindflut beginnen und unterstützt von dem *δευτέρου ἔτους μετὰ τὸν κατακλυσμὸν* der Sept. mit dem Beginn des zweiten Jares abschließen. So haben Demetrius und Africanus mit vielen Nachfolgern gerechnet.

Die zwei aus den Zeiten der zweiten Patriarchentafel als epochemachend hervorragenden Ereignisse sind: die Gründung des Reichs Nimrods 1 Mos. 10, 9. 10, und der Thurmbau zu Babel 1 Mos. 11, 1—9. Die Bibel gibt zwar kein Datum für Nimrod an, allein die Sage bei Josephus Antt. I, 4, 2, er sei der Erbauer des Thurms zu Babel, scheint seine chronologische Fixirung möglich zu machen. Der Thurmbau zog nämlich die Völkerzerstreuung nach sich, und diese wird 1 Mos. 10, 25 und 1 Chron. 1, 19 in die Zeit Pelegs versetzt, so hat man wenigstens von jeher die dortige historische Etymologie seines Namens aufgefasst. Nun ist Peleg nach dem hebräischen Text 102, nach den Sept. aber 532 Jare nach der Flut geboren und nach dem ersteren 239, nach dem letzteren 339 Jare alt geworden. In welche Zeit seines Lebens jedoch der Thurmbau mit der Völkerzerstreuung gehöre, ist von vielen unentschieden gelassen worden, für andere aber auch Gegenstand der Kontroverse geworden. Mit der Geburt Pelegs stellen ihn zusammen Josephus, Hippolytus,

Africanus (ἐν ἀρχῇ τῶν ἡμερῶν Φαλέκ), Augustin, Usher, Jackson, Frank, Gatterer, Greswell; mit dessen Mannesjaren Clemens von Alexandrien, wenn er Stromm. I, 21 von Isaak bis zur Teilung der Erde zurück 616 Jare nach den Sept. rechnet; ebenso Petav, welcher das Ereignis in die Mitte des 2. Jarhunderts nach der Sindflut setzt; mit dessen Lebensende die rabbin. Chronik, welche von der Sindflut bis zur Völkerzerstreuung 340 Jare zält, vermutlich unter dem Druck der hellenistischen und thalmudischen Sagen, welche Abraham zum Zeitgenossen des Erbauers des babylonischen Thurms, Nimrod, machen. Die assyriologischen Forschungen haben in das historische und chronologische Dunkel um Nimrod und den Thurmbau bis jetzt das ersehnte Licht noch nicht gebracht.

Das 70. Jar Thara's macht den Schluss der zweiten Patriarchentafel, um nunmehr der Spezialgeschichte der drei Väter des Volkes Gottes: Abraham, Isaak und Jakob, den Raum zu öffnen. Ihre Epoche ist die Berufung Abrahams, deren chronologische Feststellung zunächst von dessen Geburtsjar, beziehungsweise von der Altersfolge der drei Söne Thara's, abhängig ist. Die letztere hat denselben Streit, wie bei den drei Sönen Noahs, nach sich gezogen, da die Erstgeburt Abrahams gleich der Sems eine chronologische Unzuträglichkeit in ihrem Gefolge hat. Am Schluss von 1 Mos. 11 wird nämlich der Tod Thara's in Haran in seinem 205. Jare und am Anfang von 1 Mos. 12 die Berufung und der Auszug Abrahams in seinem 75. Jare nach Kanaan erzält, eine Aufeinanderfolge, aus welcher schon die Samariter, wie aus ihrer Änderung des Alters Thara's in 145 statt 205 Jare ersichtlich ist, geschlossen haben, dass Abraham erst nach dem Tode seines Vaters nach Kanaan gezogen sei. Mit klaren Worten wird diese Schlussfolgerung von Philo, Lukas (Apg. 7, 4) und dem Thalmud ausgesprochen. Ist sie im Rechte, so muss man auf die Erstgeburt Abrahams oder wenigstens auf seine Geburt im 70. Jare seines Vaters (denn seine beiden Brüder können auch früher geboren sein, was Bellarmin aus der traditionellen Identität Sara's mit Jisca geschlossen hat) verzichten, weil er alsdann, wenn man nicht den Samaritern folgen will, wie L'art, erst im 130. Jare seines Vaters geboren sein kann. Das haben auch Augustin, Theodoret, Procopius, Matthäus Beroaldus, der Kardinal Cajetan, Calvin, Isaak Voß, Calov, Usher, Marsham, Jackson, Frank u. a. angenommen und damit eine Herabdrückung der ganzen nachfolgenden Zeitrechnung um völlige 60 Jare gewagt, eine Künheit, welche nur noch von der Differenz der vorsichtigen Alten im terminus a quo der viel besprochenen 430 Jare des Aufenthalts in Ägypten übertroffen wird. Ist dagegen Abraham wirklich im 70. Jare Thara's geboren, so muss er noch bei dessen Lebzeiten, und zwar in dessen 145. Jare, aus Haran ausgezogen sein, eine jetzt fast allgemein adoptirte Konklusion, welche zuerst mit geraden Worten auseinandergesetzt zu haben das Verdienst Scaligers ist, welcher übrigens die Lösung des hier sich schürzenden Knotens erst von Elias erwartet. Vor dieser Konsequenz hat man sich früher und später durch allerlei Vermittlungsversuche zu retten gesucht, weil man in ihr den Widerspruch der heil. Schrift mit sich selbst perhorreszirte. Von zwei rabbinischen Ausflüchten trennt die eine von Syncellus gebilligte in 1 Mos. 11,32 das Alter Thara's von dessen Sterben und versteht dieses von seinem dem natürlichen lang vorausgegangenen geistlichen Tode im Götzendienst, die andere von Origenes und Hieronymus acceptirte erklärt die 75 statt 135 Jare Abrahams bei dem Tode seines Vaters aus einer Annullirung seiner 60 ersten im Götzendienste zugebrachten Lebensjare. Eine andere von Pererius aufgebrachte und von Petav gebilligte will zwei Wanderungen Abrahams von Haran nach Kanaan, die eine nach 1 Mos. 12, 1 ff. bei Lebzeiten seines Vaters im 75., die andere nach Apg. 7, 4 nach dessen Tod im 135. Lebensjar. Eine vierte von L. de Dieu bezieht „dieß Land, da ihr nun inne wont", in Apg. 7, 4 statt auf Kanaan im ganzen auf den Bezirk von Hebron allein, als den ständigen Wonsitz Abrahams nach dem Tode der 2 Jare nach Thara verstorbenen Sara. Eine fünfte, und zwar die Bengels, mag den Reigen dieser Versönungsversuche beschließen:

er läſst Abraham ſchon 60 Jare vor dem Tod Thara's nach Kanaan ziehen, und rechtfertigt dann Apg. 7, 4 als eine chronologiſche *διαστολή*, da der größte Teil der Jare Abrahams und ſeiner Nachkommen in Kanaan hinter den Tod Thara's falle. Fixirt man nun das Geburtsjar Abrahams nach der zweiten der beiden bisher entwickelten Auffaſſungen, ſo iſt dasſelbe nach Joſephus das Jar der Welt 1946 oder wegen 1 Moſ. 5, 10 ff. 1948, d. i. wenn man mit Deſtinon ſein Jar der Zerſtörung Jeruſalems dem Jar der Welt 4222 gleichſetzt, 2206 oder 2208 v. Chr.; nach der rabbin. Chronik das J. d. W. 1948, d. i. 1813 v. Chr.; nach Hippolytus das J. d. W. 3801, d. i. 2721 v. Chr.; Africanus das J. d. W. 3202, d. i. 2300 v. Chr.; nach Clemens von Alexandrien das J. d. W. 3398, d. i. 2226 v. Chr.; Euſebius und Auguſtin d. J. d. W. 3184, d. i. 2016 v. Chr.; Q. Julius Hilario das J. d. W. 3199, d. i. 2303 v. Chr.; Sulpicius Severus das J. d. W. 3312, d. i. 2192 v. Chr.; Syncellus das J. d. W. 3312, d. i. 2180 v. Chr.; die Paſſahchronik das J. d. W. 3332, d. i. 2176 v. Chr.; Beda 3252 v. Chr. Unter den Neueren ſetzen es Scaliger 2015 v. Chr.; Bengel 1997, L'art 2366, Frank und Gatterer 2173, Tiele 2217, Winer 2211 und 2212, Greswell 2065, M. v. Niebuhr 2215, Jatho 2327, Quandt 2200. Von hier aus ſcheint die Ausmittlung des Jares der Berufung Abrahams nach 1 Moſ. 12, 1—4 ſehr einfach zu ſein, und iſt es — doch nicht. Man hat nämlich von Alters her wegen 1 Moſ. 15, 7; Joſ. 24, 2. 3; Neh. 9, 7; Judith 5, 5 und Apg. 7, 2. 3. 4, die Berufung Abrahams als eine zweimalige in Ur und in Haran aufgefaſst, oder ſie doch wenigſtens, wenn man ihre Verdopplung vermeiden wollte, von Haran nach Ur zurückverlegt. Die Berufung in Ur und der Auszug nach Haran, in 1 Moſ. 11, 31 one Datum, geſchah nun nach der rabb. Chronik und der jüdiſchen Tradition im 70. Jare Abrahams, was unter den älteren Chronologen vielfachen Beifall gefunden hat, alſo 2145 v. Chr., wärend die in Haran in ſeinem 75., d. i. 2140 v. Chr. erfolgte. Dagegen verſchwindet die chronologiſche Differenz von 5 Jaren in der von Auguſtin vertretenen und von vielen gebilligten Verlegung der beiden Berufungen in ein und dasſelbe 75. Jar Abrahams. Die neuere Wiſſenſchaft hat ſich nur für die eine Berufung in Haran entſchieden.

Mit dem kanaanitiſchen Leben des Erzvaters beginnt nun für den, der überhaupt noch Abraham für eine geſchichtliche Geſtalt nimmt, was einem ſchon die Unwarſcheinlichkeit empfiehlt, daſs die Iſraeliten ihren Stammvater der Heimat und Sage ihrer verhaſsten babyloniſchen Dränger entnommen hätten, wenn nicht ihre eigene Erinnerung ihn von jeher dort geſucht hätte, wenigſtens die Möglichkeit, wenn auch vor der Hand noch nicht die Tatſächlichkeit, der Sicherſtellung der bibliſchen Zeitrechnung mit profanen Synchronismen. Es ſind die zwei Epiſoden der Wanderung Abrahams nach Ägypten 1 Moſ. 12, 10 bis 13, 1 und des Kampfes mit Kedor-Laomor von Elam und Genoſſen 1 Moſ. 14, welche den Anſchluſs einerſeits an die ägyptiſche und andererſeits an die chaldäiſche Geſchichte verlangen.

Der ſynchroniſtiſche Fixirung der Wanderung nach Ägypten würde ſchon die Stabilität des von der helleniſtiſchen und byzantiniſchen Tradition mit ihr verflochtenen ägyptiſchen Königsnamens einen weſentlichen Vorſchub leiſten, allein derſelbe zeigt ſtatt der Stabilität ein ungeſchichtliches Schwanken. Bei Artapanus (C. Müller, Fragm. Hist. Gr. T. III, p. 213) heißt er Pharetones und bei Joſephus an dem einen Ort (Antiqq. I, 8, 1) Pharaotes, beides iſt bloß eine Gräciſirung des bibliſchen Pharao; am anderen Orte (B. J. V, 9, 4) heißt er dafür Nechao, was nur eine Reminiſcenz an den bekannten Pharao Necho iſt, der auch aus dem Naracho des Malalas blöde herausſchaut; bei Syncellus heißt er Rameſſemenus d. i. Rameſſu-Miamun; bei den Arabern gar Dudis und Tarſis ben Malia, welches letztere eine Larve des bibliſchen Tharſis iſt. Beſſere Dienſte würde das bekannte Gemälde der in Ägypten einwandernden Semitenfamilie aus dem 6. Jare Uſerteſen II. auf einer Grabwand von Beni-Haſſan tun, wenn einerſeits die-

ses, wie man am Anfang des Jarhunderts geglaubt hat, die Familie Abrahams darstellen würde und andererseits die sichere Bestimmung der Zeit der XII. Dynastie, deren dritter König Usertesen II. ist, nicht noch eine Aufgabe der Zukunft wäre, da die Ägyptologen mit dem Ansatz dieser Dynastie noch zwischen 3703 (Champollion Figeac) und 2268 v. Chr. (Lieblein) umherirren. So sehen wir uns für den Anschluss Abrahams an die ägyptische Geschichte vor der Hand noch auf künftige Entdeckungen verwiesen.

Ebensowenig Sicherheit gewärt bis jetzt der Kampf mit Kedor-Laomor für den Anschluss Abrahams an die chaldäische Geschichte. Denn so plausibel auch der Schluss auf ein Herrschaftsinteresse dieses Königs in Kanaan aus dem Titel des keilinschriftlichen Kudurmabuk „Adda Martu“, d. i. „Vater oder Herr des Westens“, unter dem die Assyrer später Syrien und Palästina verstanden, und so beliebt auch die Zusammenstellung des Königs Arioch von Elassar mit dem keilinschriftlichen König Erivagu von Larsa ist, so zweifelhaft ist das Recht zu beidem. Der Titel Kudurmabuks ist nämlich nach C. P. Tiele das Synonym für den andern von ihm sonst getragenen Titel „Adda Jamutbala“, d. i. „Vater oder Herr von Jamutbala“, einer elamitischen Provinz, die um ihrer Lage willen an der Südwestgrenze des Reiches recht wol kurzweg „der Westen“ habe genannt werden können, und die Gleichung Arioch von Elassar = Erivagu von Larsa ist nur möglich, aber nicht sicher, da die Keilzeichen des Namens des fraglichen Königs auch anders gelesen werden können, und dann, wenn die Lesung Erivagu wirklich richtig ist, erst noch die Zeitstellung dieses Königs von seiner von Eb. Schrader und Fritz Hommel mit vielen behaupteten, von Friedr. Delitzsch und C. P. Tiele aber widersprochenen Identität mit dem keilschriftlich sicher letzten von dem babylonischen König Chammuragas oder Chammurabi gestürzten König von Ur-Larsa, Rim-Sin, abhängt. Zu diesen beiden Anstößen gesellt sich als dritter die Unmöglichkeit, die Gleichung chronologisch zu verwerten, weil sich nicht einmal die Zeit des babylonischen Siegers sicher bestimmen läst, da die von Smith und Pinches aufgefundene Keilparallele zu der hellenistischen und byzantinischen Dynastieenliste des Berosus bei aller ihrer Vollständigkeit eben doch Lücken hat, welche ihre geschichtliche Brauchbarkeit von Nabonassar an rückwärts dermaßen beeinträchtigen, dass Pinches den Regierungsanfang des Chammuragas oder Chammurabi eben auf ihren Grund hin auf 2120, Hommel aber früher auf 2168 und jetzt auf 1922 setzt, wärend C. P. Tiele nüchtern meint, der Babylonier habe vielleicht um 2200 v. Chr. gelebt.

Die Zeitbestimmung der übrigen Ereignisse im Leben Abrahams geschieht nach den betreffenden biblischen Zalen one Kontroverse. Sein Tod, 1 Mos. 25, 7. 8, fällt auf 2040 v. Chr.

Im Stillleben Isaaks entbehrt die Opferreise, 1 Mos. 22, 1—19, und die Segnung Jakobs, 1 Mos. 27, der Datirung. Die erstere wird von der kleinen Genesis in das 21. Jar Isaaks und das 121. Abrahams, von Josephus Antt. I, 13, 2, in das 25. und 125., von der rabbinischen Chronik in das 37. und 137. des Sones und Vaters verlegt. Die letztere fällt, da Joseph nach 1. Mos. 29, 27 und 30, 22—25, 14 Jare nach der Flucht seines Vaters aus der Heimat geboren und nach 1 Mos. 41, 46 und 45, 6 bei der Ankunft seines 130järigen Vaters in Ägypten 39 Jare alt war, in das 137. Jar Isaaks und das 77. Jakobs. Die kleine Genesis und Demetrius setzen sie aber um 3 Jare früher an, indem sie 2 Jare für die Reise Jakobs nach Haran abrechnen. Noch weiter geht die rabb. Chronik mit der Segnung Jakobs zurück, nämlich bis zum 63. Jare des Sones und zum 123. des Vaters, da einerseits Esau nach 1 Mos. 28, 9 die von ihm aus Ärger über die Segnung Jakobs den Eltern zum Trotz gewälte Mahalath aus der Hand ihres Bruders, also erst nach dem Tode ihres Vaters Ismael, zur Gattin empfangen hat, und andererseits Ismael nach 1 Mos. 25, 26 und 25, 17 im 123. Jare seines Bruders Isaak und im 63. Jare seines Neffen Jakob gestorben ist. Die durch diese Zurückdatirung, die schon im samaritanischen Text durch die Auslassung des „zu Ismael“ in 1 Mos. 28, 9 sich bemerklich macht, nunmehr ausfallenden 14 Jare

bringt die Chronik durch einen 14järigen heimlichen Aufenthalt Jakobs nach der Erschleichung des väterlichen Segens und vor seiner Flucht zu Laban bei dem Erzvater Eber wider ein.

Der Tod Isaaks, 1 Mos. 35, 28, fällt auf 1935 v. Chr.

Reich an Bewegung und Wechsel ist das Leben seines Sones Jakob. Die chronologische Zurechtstellung seiner Einzelnheiten ist schwierig.

Seine späte Heirat, 1 Mos. 29, 20—30, kann zwar nach Kurtz mit der Gleichgiltigkeit Isaaks entschuldigt werden, erregt aber gegen seine Vaterschaft von 12 Kindern innerhalb 7 Jaren ein Bedenken, dem die Hypothese Ushers u. a., Jakob habe seine Ehe mit den beiden Töchtern Labans, Lea und Rahel, am Anfang seiner Dienstzeit, also in seinem 77. Lebensjar, geschlossen, nicht gewachsen ist, weil sie dem Wortlaut von 1 Mos. 29, 20. 21 in das Angesicht widerspricht. Rechnet man mit allen andern Chronologen von Demetrius an, so hat Jakob erst in seinem 84. Jare nach Ablauf seiner 7 ersten Dienstjare geheiratet. Die Schwierigkeit der Geburt von 12 Kindern sucht die rabb. Chronik auf der mütterlichen Seite und nimmt gegen sie die bei vier verschiedenen Müttern unnötige Zuflucht zu Siebenmonatgeburten.

Die Geburt des merkwürdigsten unter seinen zwölf Sönen, Josephs, 1 Mos. 30, 23. 24, fällt nach den obigen Daten in sein 91. Lebensjar und 1964 v. Chr.

Der Verkauf Josephs nach Ägypten, 1 Mos. 37, geschah nach V. 2 im 17. Jare des Sones, 108. des Vaters nnd 168. des Großvaters, 1947 v. Chr. Läßt man aber Jakob und Esau mit Josephus Antt. I, 18, 1, erst nach dem Tode Abrahams geboren werden, so hat Isaak den Verkauf seines Enkels nicht mehr erlebt, was auch Krüger aus 1 Mos. 35, 27—29; 37, 2 und 35; 45, 3 folgert.

Die Erhöhung Josephs, 1 Mos. 41, fällt in dessen 30. und seines Vaters 121. Jar, 1934 v. Chr.

Der Einzug Jakobs in Ägypten geschah nach 1 Mos. 47, 9 in seinem 130. Jar, ein Termin, der mit den 66, beziehungsweise 70, oder gar nach den Sept. 75 von ihm nach Ägypten mitgebrachten Familiengliedern collidirt, da, auch abgesehen von den apokryphischen Enkeln Manasse's und Ephraims bei den Sept., die Söne Benjamins, Perez' und Bria's die Präsumtion teils eines historischen in lumbis, teils einer unnatürlichen Frühreife, mit der sich die Chronologen von jeher, und sogar noch Baumgarten, geholfen haben, nach sich ziehen. Verlegenheiten, denen man allerdings durch die von Augustin (de Civ. D. XVI, 40 und Quaest. in Gen. 173) beliebte Ausdehnung des Einzugs Jakobs auf die ganze Lebenszeit Josephs entgeht. Die verschiedenen Datirungen des Einzugs in Ägypten bestimmen sich nach denen des Auszugs durch die Addition von 215, beziehungsweise 430 Jaren des Aufenthalts der Israeliten daselbst. Nach der bisher befolgten biblischen Rechnung von Adam ab stellt sich der Einzug auf 1925 v. Chr.

Welches ist nun der Punkt, wo diese israelitische Tangente den Kreis der ägyptischen Geschichte trifft? Über diese Frage scheiden sich die Ansichten der Gelehrten in drei Fraktionen. Nach der ersten und zalreichsten Fraktion sind Joseph und Jakob unter den Hyksos nach Ägypten gekommen. Schon eine Tradition bei Eusebius und Syncellus lautet so. Ihr folgen von den Neueren Heeren, Winer, Bertheau, v. Lengerke, Knobel, Ewald, beide Bunsen, Kurtz, Franz Delitzsch, Riehm und v. Orelli. Fragt man nach dem einzelnen Hyksoskönig, unter welchem Joseph erhoben wurde, so nennt Syncellus „nach allgemeiner Übereinstimmung“ den Aphophis als solchen, was sich durch die Rechnung des Eusebius in seinem Kanon bestätigt. Diesen Apophis sind die Ägyptologen Brugsch, Lauth, Unger, Wiedemann u. a. sehr geneigt, mit Apepi oder Apopi, dem Angehörigen der zweiten Hirtendynastie und Zeitgenossen des oberägyptischen Königs Ra-Sekenen, zu identifiziren, womit die Widerkehr desselben Namens in der syrischen Chronik Abulfarag's trefflich stimmt. Der Synchronismus Joseph-Apepi gestattet jedoch auch noch keine chronologische Fixirung, wie man sie von dem Datum des 4. Mesori des Jares

400 des Hyksoskönigs Nubti in einer Steleninschrift aus den Anfangszeiten Ramses' II. wenigstens annähernd sollte erwarten dürfen, weil die Ägyptologen im Ansatz der XIX. Dynastie, welcher Ramses II. angehört, dermaßen auseinandergehen, dass Lauth ihren Anfang auf 1585 und Lieblein auf 1231 v. Chr. setzen, wodurch nach dem ersteren das obige Datum auf 1975 kommt, wärend es nach dem letzteren auf etwa 1550 v. Chr. träfe. Ein angenehmes juste milieu würde dagegen der zwischen diesen beiden Extremen in der Mitte stehende Ansatz von Lepsius für Ramses II., 1395 v. Chr. ergeben, da er mit den 400 Jaren seit Nubti auf etwa 1790 v. Chr. zurückfüren würde, ein Datum, welches nur um eine Kleinigkeit von dem von 1802 differirt, das man erhält, wenn man mit Wiedemann von dem unter den Ägyptologen konventionellen Datum des Auszugs aus Ägypten, 1322 v. Chr., zwar nicht um 520, wie er tut, wol aber um 480 Jare zurückrechnet. Die zweite Fraktion identifizirt, wegen des הַשַּׁלִּיט in 1 Mos. 42, 6 Joseph mit dem ersten Hyksoskönig Manethos bei Josephus, Salatis (bei Africanus, Eusebius und Syncellus: Saides), den man auch eine Weile auf dem Koloss von Tell Mokdam gefunden zu haben glaubte, und die Israeliten überhaupt mit den Hyksos, eine Zusammenstellung, welche ihren Ursprung warscheinlich den Hellenisten verdankt. Unter ihren nunmehr ausgestorbenen Anhängern sind zu nennen: Pezron, Buddeus, Thorlacius, Bengel, Hofmann, Hengstenberg, Seyffarth und Uhlemann. Die dritte Fraktion setzt Joseph und Jakob außer Berürung mit den Hyksos, indem sie die ersteren entweder vor den letzteren, wie Des Vignoles, Rosenmüller, Letronne, Saalschütz und C. Chr. J. v. Bunsen, der Joseph auf 2755 v. Chr. unter den König Usertesen I. setzt, oder nach ihnen, wie Scaliger, Usher, Marsham, Perizonius u. a. und unter den neueren Lepsius, der Joseph 200 Jare nach der Vertreibung der Hyksos unter Sethos I., 1445 bis 1396, setzt, und Ebers, nach Ägypten kommen lassen.

Der Einzug Jakobs in Ägypten ist der Markstein der vierten Geschichtsperiode der hl. Schrift, er leitet die Geschichte der Familie in die des Volkes hinüber.

Die beiden Bindeglieder zwischen der alten und der neuen Zeit sind Jakob und Joseph. Der erstere erlebt nach 1 Mos. 47, 28, in Ägypten noch 17 Jare und stirbt mit 147, 1908 v. Chr.; der letztere nach 1 Mos. 50, 26, 71 Jare und stirbt mit 110, 1854 v. Chr.

Die Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Ägypten ist für die Geschichte ein leerer Raum; er hat seine Füllung mit den דְּבָרִים עַתִּיקִים 1 Chron. 4, 22, bis auf unkenntliche Spuren verloren. Die rätselhafte Erzälung von der Niederlage eines Teils des Stammes Ephraim durch die Ureinwoner von Gath noch zu Lebzeiten des Stammvaters in 1 Chron. 8, 21, bietet der chronologischen Fixirung keine Handhabe. Ebenso verhält es sich mit der Auswanderung etlicher Nachkommen Juda's nach Moab.

Die Dauer des Aufenthalts in Ägypten wird im hebräischen Text von 1 Mos. 15, 13 und 2 Mos. 12, 40 in runder Zal zu 400 und in exakter zu 430 Jaren angegeben. Die Unversehrtheit des Textes wenigstens an letzterem Ort sehen Hieronymus und unter den Neueren Ewald, Preuß, Siegfried, Dillmann, v. Orelli u. a. durch die 390 und 40 Straftage Ezechiels (4, 5. 6) für die Missetat Israels und Juda's verbürgt, eine Auffassung, deren Richtigkeit schon die Sept. durch ihre Abänderung der fraglichen Zalen gegen Duhm, Wellhausen und Smend beweisen. Trotz dieser Bürgschaft hat jedoch die jüdische Tradition die Jarszalen des ägyptischen Aufenthalts zwischen Kanaan und Ägypten geteilt, und zwar einstimmig, denn das scheinbare Schwanken des Josephus in Antt. 1, 10, 3; II, 9, 1; 15, 2 und B. J. V, 9, 4 ist vielleicht nur die Folge unberufener fremder Korrektur. Darum haben schon die Sept., der Samariter und das Thargum Jonathans zwar 1 Mos. 15, 13 unberürt gelassen, aber 2 Mos. 12, 40 durch die bekannte Beifügung Kanaans zu Ägypten

verändert. Ausgefürt hat die Tradition die Verteilung der 400 und 430 Jare zwischen Kanaan und Ägypten in der Art, dass nach Gelzer gewisse Ungenannte, gegen welche Q. Julius Hilario polemisirt, von den 430 für Kanaan nur die angeblichen 80 Jare Abrahams bei seinem Wegzug nach Ägypten abzogen und für letzteres 350 Jare übrig behielten, wärend die rabbinische Chronik von den 400 für Kanaan 190 Jare von der Geburt Isaaks bis zum Einzug Jakobs in Ägypten abzieht und so für Ägypten 210 übrig behält, was auch Hilario tut. Änlich verfaren die kl. Gen. und das das Thargum zu 2 Mos. 12, wenn die erstere von den 430 für Kanaan 192 (190?) abzieht und für Ägypten 238 (240?) übrig behält, und das letztere von den 430 für Kanaan 230 von der Theophanie bei den Opferstücken in 1 Mos. 15, welche die Tradition mit der angeblichen ersten Berufung Abrahams in Ur 30 Jare vor der Geburt Isaaks identifirirt, bis zum Einzug Jakobs abzieht und so, wie die rabbinische Chronik und Hilario, für Ägypten 210 übrig behält. Endlich ist Demetrius zu der Halbirung der 430 mittelst der Rechnung von der zweiten Berufung Abrahams in Haran an, 25 Jare vor der Geburt Isaaks, geschritten. Die letztere Berechnung ist die herrschende geworden, auch bei den christlichen Chronologen, unter denen sich nur Theophilus und Hieronymus von der Teilung frei gehalten haben. Als stichhaltig ist übrigens auch keiner von den angeblich zur Teilung der 400 oder 430 Jare zwingenden Gründen erkannt worden. Die Weissagung eines 400järigen Drucks auf den Samen Abrahams im fremden Lande und seine Rückkehr im 4. Geschlecht, 1 Mos. 15, 13—16, lässt sich nur dann neben Ägypten auch auf Kanaan beziehen, wenn man sie mit der jüdischen Tradition in die Zeit vor der Einwanderung Abrahams in Kanaan verlegt, was ihrer Stellung in 1 Mos. widerspricht. Die 4 Geschlechtsfolgen aber: Levi, Kahat, Amram und Aaron in 2 Mos. 6, 16—20, sind vermutlich nur eine genealogische Abbreviatur, was noch Röckerath, Schäfer und Riehm beweisen und selbst die Sept. mit ihrem „fünften Geschlecht" gegen die „Waffenrüstung" des Aquila und Symmachus in 2 Mos. 13, 18 anzuerkennen scheinen. Der Leitstern der christlichen Chronologen endlich, Gal. 3, 17, verliert seinen Schimmer durch die Schule Gamaliels. Das Joch dieser Tradition haben zuerst Genebrard und Stapleton, dann Koppe und Frank zerbrochen und von allen modernen Gelehrten haben es nur Clinton, Seyffarth, Baumgarten, Raska und C. v. Bunsen wieder auf sich genommen. Freilich will man den 430 Jaren vom Einzug Jakobs in Ägypten bis zum Auszug unter Mose heutzutage nicht mehr allgemein geschichtliche Zuverlässigkeit zuerkennen. Viele finden sie um der Genealogieen willen zu lang. Unter ihnen steht Lepsius obenan, der sie zu kaum 100 Jaren verkürzen möchte, weil er in den 430 das unhistorische aus der Subtraktion der 80 Jare zwischen Amosis und Thutmosis von den 511 Herrschaftsjaren der Hyksos entstandene Produkt der Verwechslung der Israeliten mit den letzteren argwönt. In schroffem Gegensatz zu ihm steht E. Chr. J. v. Bunsen, der die 430 Jare um der ägyptischen Chronologie willen zu 1434 ausdehnen möchte.

Der Auszug aus Ägypten, die Epoche der Volksgeschichte Israels, fällt nach den hebräischen Zalen auf 1494 v. Chr. Den Leiter des Auszugs, Mose, glaubt Lauth mit seinem Weibe Zipora, seinem Bruder Aaron, dessen Frau Eliseba und seiner Schwester Mirjam auf ägyptischen Denkmälern in dem Tempelaufseher und Heerfürer Mesu mit seiner Frau Debarjah, seinem Bruder Levi mit dem Beinamen Pa-soi = Aharon, dessen Frau Elischeba-zebat und seiner Schwester Minrjam in dem Habitus einer Seherin entdeckt zu haben, übrigens one den Dank seiner Fachgenossen, den sich vielleicht A. H. Sayce eher verdienen wird mit seiner Deutung des manethonischen Auszugsfürers Osarsiph auf Joseph durch die Hypothese der Vertauschung des hebräischen Gottesnamens Jo mit dem ägyptischen Osar = Osiris. Nicht minder hat man auch das Faktum des Auszugs, und zwar schon im Altertum, in dem einen oder anderen zweier Vorgänge der ägyptischen Geschichte, die bis jetzt noch nicht näher aufgeklärt und nach der Meinung des Referenten unter sich identisch sind, gefunden.

Es sind das der Auszug der Hyksos und der der Aussätzigen. Beide kennen wir nur durch Excerpte des Josephus (c. Ap. I, 14. 15 ined. 26—29) aus Manetho näher, denn in den ägyptischen Texten haben wir bis jetzt nur eine aphoristische Notiz über die Eroberung der Hyksoshauptstadt Avaris durch den einheimischen König Ahmes, hellenistisch Amosis, und eine nach Wiedemann vielleicht mit der Austreibung der Aussätzigen zusammenhängende Nachricht von der Usurpation eines Syrers Arisu und seinem Sturz durch Setnecht, den Vater Ramses' III. Beide Ereignisse liegen nach Manetho bei Josephus um 518 Jare auseinander. Mit dem ersteren Ereignis, dem Auszug der Hyksos, identifiziren nun Manetho und Josephus den Auszug der Israeliten. Sucht man für diese Kombination das vorchristliche Datum, so kommt man mit dem Wechselbalg Thummosis oder Thutmosis für Ahmes-Amosis durch Manetho's Ansatz der ersten Olympiade unter Petubastis, den ersten König der XXIII. Dynastie bei Syncellus, und durch seine Dynastieenjarsummen vom Ende des XXII. mit Ahmes-Amosis bei Africanus mit im ganzen 857 Jaren, je nachdem man mit Lauth von der ersten Olympiade des Iphitus, d. i. nach Eratosthenes 884 und nach Kallimachus 828 v. Chr., oder von der Olympiade des Koröbus, d. i. 776 v. Chr., zurückrechnet auf 884 + 857 = 1741 und 828 + 857 = 1685 v. Chr., oder aber auf 776 + 857 = 1633 v. Chr., vorausgesetzt, dass man Ol. 1, 1 = Petubastis 1 setzt. Selbstverständlich sind diese Ansätze alle sehr prekär, der auf 1685 v. Chr. würde sich jedoch vor den anderen dadurch empfehlen, dass Eusebius die bei ihm 26-, bei Africanus aber 40jährige Regierung des Petubastis in die Jare 1193—1218 Abrahams, d. i. 823—789 v. Chr. verlegt, denn 823 + 857 = 1680 v. Chr., wenn nicht wieder Manetho's griechisch-synchronistische Verlegung des Auszugs auf 393 Jare vor Danaus (c. Ap. II, 2), d. i. 1763 v. Chr., wenn man von der trojanischen Äre des Eratosthenes 1183 v. Chr. mit den Chronographen um 187 Jare auf Danaus 1 = 1370 v. Chr. zurückrechnet, dagegen spräche. Annähernd stimmt mit der Rechnung Manetho's Josephus überein. Er setzt Antt. X, 8, 5 die Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar auf 1062 Jare, 6 Monate und 10 Tage nach dem Auszug aus Ägypten, 1957 Jare, 6 Monate und 10 Tage nach der Sindflut und 3513 Jare, 6 Monate und 10 Tage nach der Erschaffung Adams. Füllt man nun die Zeit bis zu der Zerstörung durch Titus nach Antt. X, 9, 7 und XI, 1, 1, sowie nach B. J. VI, 4, 8 mit den 70 Jaren des Wüsteliegens des Tempels und den 639½ Jaren von dem 2. Jare des Cyrus bis zu dem Tempelbrand im 2. Jare Vespasians aus, welche Rechnung genau mit B. J. VI, 10, 1 übereinstimmt, so kommt der Auszug auf (1062½ + 693½) — 70 = 1702 vor Chr. zu stehen. Bis auf das Jahr genau stimmt hiemit die Angabe der Jare von der Gründung Jerusalems durch Melchisedek bis zu der Zerstörung durch Titus auf 2177 (B. J. VI, 10) 1 überein: die Gründung Jerusalems kommt dann auf 2107, und der Auszug, für dessen Bestimmung man nach Antt. II, 15, 2 405 Jare vom 1. Jar Isaaks an abzuziehen hat, auf 1702 v. Chr. Ein um 13 Jare höheres Resultat liefert die Hohepriesterliste Antt. XX, 10, 2, wo die Jare aller Hohepriester bis zur Zerstörung durch Titus zu 1785 berechnet sind, was für den Auszug auf 1715 vor Chr. zurückfürt. Um mehr als 40, beziehungsweise 60 Jare später, nämlich auf 1673 oder 1653 v. Chr., fällt aber der Auszug, wenn man zu den 1130½ Jaren seit dem ersten Tempelbau Salomo's bis auf Titus (B. J. VI, 4, 8) für die Zeit von da bis zu ihm zurück entweder nach Antt. XX, 20 und c. Ap. II, 2, 612, oder nach Antt. VIII, 3, 1 und X, 8, 5, 592 Jare hinzuzält. Mit der Austreibung der Aussätzigen haben den Auszug der Israeliten Hekatäus von Abdera (Diod. fragm. 34, 1 und 40, 3) in der ersten macedonischen Zeit, Polemo um 200 v. Chr. (Euseb. Praep. E. X, 10, wenn anders die Worte: *αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωυσέως* von ihm selbst und nicht von Africanus sind), später dann Chäremon (Jos. c. Ap. I, 32), Lysimachus (ib. 34) und Apion (ib. II, 2) identifizirt. Von ihnen haben jedoch nur Hekatäus und Polemo den griechischen Synchronismus beibehalten. Der erstere hat ihn folgerichtig von Inachus auf Danaus heruntergesetzt, eine

Konsequenz, die er leider dadurch wider verderbt, dass er dem Danaus den chronographisch mindestens um 100 Jare früheren Kadmus als Zeitgenossen beigesellt. Der letztere aber versetzt den Auszug in die Zeit des Apis, des Enkels von Inachus, eine entschieden zu kurz genommene Distanz, die zudem, wenn man mit Eusebius das 1. Jar des Apis dem 110. Jakobs gleich und auf 1746 v. Christo setzt, zum Auszug der Hyksos hinauffürt. Chäremon nennt nach Manetho nur den ägyptischen König Amenophis als Zeitgenossen der Aussätzigen, und ebenso, wie sein Gewärsmann, one jede Angabe über dessen Dynastie und Zeit. Lysimachus dagegen verlegt den Auszug (mit den meisten Historikern, wie Tacitus Hist. V, 2 sagt) in die Zeit des Königs Bokchoris, d. i. nach der Schätzung des Josephus (c. Ap. II, 2) 1700 Jare vor seiner Zeit = 1607 vor Chr. nach der Berechnung Des Vignoles' und nach der Angabe des Orosius über den Tod dieses Bokchoris 805 Jare vor der Erbauung Roms = 1558 v. Chr. Da jedoch die Dynastieenliste Manetho's nur den einzigen, die XXIV. Dynastie ganz allein bildenden Bokchoris im 8. Jarhundert v. Chr. aufweist, so möchte Böckh das χιλίων ἑπτακοσίων des Josephus in σχεδὸν ἑπτακοσίων vor der Zeit des Lysimachus (kurz v. Chr.) korrigiren. Diese Änderung würde mit der von Josephus an Apion a. a. O. spöttisch gerügten Synchronisirung des Auszuges mit der Gründung von Carthago in Ol. 7, 4, 753 v. Chr., welche in der Amalgamirung der Israeliten, Hyksos und Phönizier einen Schein von historischer Berechtigung hat, trefflich zusammenstimmen, und in der Hypothese Raska's, die Kombination des Auszugs der Israeliten mit dem König Bokchoris sei die Folge des Missverständnisses einer von diesem König wirklich geschehenen Austreibung israelitischer Ansiedler, eine Stütze haben, wenn nur Apions Chronologie bei Pseudojustin (Coh. ad Gr. c. 9), Clemens von Alexandrien (Stromm. I, 21) und Tatian (Or. ad Gr. c. 38) nicht eine ganz andere wäre, die den Auszug mit Inachus und Amosis und also mit dem Auszug der Hyksos und nicht mit dem der Aussätzigen zusammenstellt. Ein Gegengewicht gegen die Emendation Böckhs bilden übrigens einerseits das Vorkommen eines viel älteren Königs Bokchoris, beziehungsweise Vexores, bei Diodor (I, 45. 65) und Justin (Hist. Phil. II, 3), und andererseits die Möglichkeit, dass Bokchoris nur der zweite Name des mit dem Auszug der Israeliten traditionell oder historisch verflochtenen Königs ist, sei das nun, wie Unger will, der ihm mit dem manethonischen Austreiber der Aussätzigen, Amenophis, für identisch geltende Amenophis IV. Chu-en-aten in der XVIII. Dynastie, oder, wie C. Chr. J. v. Bunsen und Lauth wollen, der von den Ägyptologen gemeinhin als Zeitgenosse des Auszugs der Israeliten acceptirte Me(r)nephta I., der Son Ramses Miamun' II., in der XIX. Dynastie. Von diesem ägyptischen Synchronismus hängen nun aber auch diejenigen hellenistischen Ansätze des Auszugs ab, welche äußerlich keinen Zusammenhang mit demselben zeigen. So sind nach Rydberg die 2262 Jare der Sept. von Adam bis zur Sindflut und wieder ihre 1777 von da einschließlich der 102 Jare Sems von der Geburt Arphachsads bis zum Auszug aus Ägypten, zusammen 4039 Jare, lediglich eine Accommodation an die 2262 Jare der 11 ersten Dynastieen Manetho's und wieder an die 1777 Jare von der XII. bis zu Thutmosis-Amenophis in der XVIII. nach Africanus. Rechnet man nun von Nektanebus 1 = 340 v. Chr. um die 1277 Jare zwischen ihm und Thutmosis-Amenophis zurück, so erhält man als Auszugsdatum 1617 v. Chr., was mit dem oben gefundenen Datum des Auszugs der Hyksos bei Manetho, wenn man von Petubastis 1 = Ol. 1, 1 = 776 v. Chr. um 857 Jare auf 1633 v. Chr. zurückrechnet, gut zusammenstimmt. Eine wesentliche Differenz der Datirung ergibt sich auch nicht, wenn man die 3919 Jare ihrer Recepta von Adam bis zum Auszug von dem Inkarnationsjar des Africanus 5500 = 2 v. Chr. abzieht und so das Datum 1583 v. Chr. erhält. Um 80 Jare höher hinauf füren die 3839 Jare des Demetrius von Adam bis zum Auszug. Noch höher, nämlich bis zu 1722 oder 1738 v. Chr. füren die 1580 Jare bis zum 5. und 12. Regierungsjare der Könige Demetrius und Ptolemäus von Ägypten bei Eupolemus (Clem. Al. Stromm. I, 21) hinauf, jenachdem man mit C. Müller

unter diesen Königen Demetrius II. Nikator und Ptolemäus Physkon oder mit Freudenthal Demetrius I. Soter und Ptolemäus Physkon versteht. Einen förmlichen Kontrast mit diesen hohen hellenistischen Zalen bilden die jüdischen Ansätze. Die kl. Gen. und die rabbinische Chronik setzen, wenn man ihre 2410 und 2453 Weltjare bis zum Auszug von der Epoche der jüdischen Weltäre 3761 v. Chr. abzieht, den Auszug auf 1351 und 1308 v. Chr. Und doch teilen vielleicht auch die jüdischen Ansätze dasselbe synchronistische Prinzip mit den hellenistischen, wenigstens hat v. Gutschmid in der kl. Gen. eine Spur der Hyksossage aufgezeigt. Macht ja doch Rydberg auch die hebräischen Zalen der Bibel von Adam bis zum Auszug, deren Summe bis dahin, freilich nach seinem Zuschnitt, 2571 beträgt, zu ägyptischen Dependenzen, welche durch den Abzug der 2571 Jare von dem manethonischen Epochenjar Menes 1 = 3893 v. Chr. nach Lieblein den Auszug auf 1322 v. Chr., das Anfangsjar einer Sothisperiode, bringen.

Die Kirchenväter haben die ägyptischen Identitäten der Hellenisten mit den griechischen Synchronismen one selbständiges Urteil acceptirt. So macht denn Tatian Mose zum Zeitgenossen des Inachus, und setzt ihn 400 Jare vor den trojanischen Krieg, d. i. nach Eratosthenes 1583 und nach Herodot 1670 v. Chr. Theophilus von Antiochien (ad Aut. III) aber rechnet vom Auszug aus Ägypten bis zum Tode Marc Aurels am 17. März 180 n. Chr. 1800 Jare, wodurch sich der Auszug auf 1621 v. Chr. stellt. Sonst setzt er Moses 900 bis 1000 Jare vor den trajanischen Krieg, wobei er diese Epoche mit der der Olympiaden verwechselt zu haben scheint, denn 900 + 776 = 1676 v. Chr. Ein Datum, das von dem des Clemens von Alexandrien (Stromm. I) nicht weit abliegt, wenn dieser vom Auszug bis zum Tod des Commodus am 31. Dezember 192 n. Chr. 1845 Jare rechnet, denn 1845 — 192 = 1653 v. Chr. Noch näher kommt ihm aber dessen Ansatz des Auszugs unter Inachus (345 oder 325) Jare vor der Hundssternperiode (20. Juli 1322 v. Chr.), also 1667 (oder 1647) v. Chr., was nach Böckh ganz mit der manethonischen Zal des Amosis zusammenstimmt. Ein späteres Datum ergeben dagegen bei Clemens die 1085 Jare 6 Monate und 10 Tage von der Geburt Mose's bis zum 11. Jare Zedekias und die 587 Jare von da bis auf Christus, zusammen 1673 Jare, denn 1676 — 80 = 1593 v. Chr. Ein viel höheres Datum gibt Hippolytus mit 1685 v. Chr. und Africanus, der „von Moses" bis zu Ol. 1, 1, 1020 Jare rechnet, was auf 1795 v. Chr. fürt. Eusebius notirt den Auszug zu dem 505. Jar Abrahams und zu dem 16. des ägyptischen Königs Achencheres, d. i. 1512 v. Chr., was mit der Chronologie Augustins, der (De civ. Dei XVIII, 22) von der Besitznahme des gelobten Landes bis zur Gründung Roms 718 Jare zält, bis auf ein Jar zusammenstimmt, wenn man die Gründung Roms nach der Aere Varro's in das Jar 753 v. Chr. setzt, denn 40 + 718 + 753 = 1511. Hilario setzt den Auszug auf 1803, Sulpicius Severus auf 1687, Syncellus auf 1685, die Passahchronik auf 1670 und endlich Beda Venerabilis heraus auf 1499 v. Chr.

Unter den neueren Chronologen setzen den Auszug die von biblischen Gründen Geleiteten, und zwar Scaliger, Calvisius, Jakob Cappel, Bengel und Tiele auf 1497, Petav auf 1531, Marsham und Calov auf 1487, Usher, Winer und Köster auf 1491, Jackson auf 1593, Kohlreiff auf 1773, Des-Vignoles und L'art auf 1645, Silberschlag auf 1567, Lilienthal auf 1485, Frank und Gatterer auf 1485, Hofmann auf 1505 [s. bei Winer], Ewald auf 1502, Greswell auf 1560, Clinton auf 1625, Jatho auf 1607, M. v. Niebuhr auf 1496, Quandt auf 1481, Röckerath auf 1556 bis 1547, Raska auf 1565, Schäfer auf 1492 unter Romses Miamun II. und Riehm auf 1455. Die auf ägyptische Synchronismen Fußenden setzen ihn bald noch höher an, wie Seyffarth und Uhlemann auf 1866 und E. v. Bunsen auf 1563 unter dem 43 Jare vor dem von B. Cooper astronomisch auf 1515 bestimmten Regierungsantritt Thutmosis III. verstorbenen Amenophis I., bald gleichzeitig mit der Bibel, wie Lauth auf 1492—91 und Oppert auf 1493 unter Merneptah-(Me-

nephtha)=Amenophis, dem manethonischen Götterschauer, bald ziemlich später unter demselben König, wie Engelstoft auf 1350, Lepsius und de Rougé auf 1314, C. Chr. J. v. Bunsen auf 1320, Brugsch auf 1321, neuerdings vor 1266, Lieblein auf 1322 und Ebers auf 1317, oder statt unter Menephtha in die Anarchie nach dem Tode Seti's II., wie Eisenlohr auf 1340 und Wiedemann auf 1322, und endlich noch später unter die Söne Ramses III., wie Floigl auf 1137. Auf der Basis des gewönlichen ägyptologischen Ansatzes des Auszugs bringt endlich Mahler mittelst der Kombination der ägyptischen Finsternis mit der ringförmigen Sonnenfinsternis vom 13. März 1355 v. Chr. als Auszugsdatum den 27. März jenes Jares heraus. Näher als die Ägyptologen kommen dem biblischen Datum Movers und v. Gutschmid, welche den Tempelbau Salomo's nach phönicischen Synchronismen auf 969 oder 967 v. Chr. berechnen und nun durch die Addition der bekannten 480 Jare in 1 Kön. 6 für den Auszug die Jare 1449 und 1447 v. Chr. erhalten.

Wie das Jar, so hat der Tag des Auszugs den Chronologen viel zu schaffen gemacht. Die Angabe der hl. Schrift, 2 Mos. 12, 17. 18 und 13, 13, dass die Israeliten am 15. Abib ausgezogen seien, bietet an und für sich keinen Anhaltspunkt für die Reduktion auf das julianische Datum, da man die Stellung dieses Monats im hebräischen Jar nur beiläufig kennt, insofern er dem Webegarbetag und einer gangbaren Etymologie nach der Ährenmonat ist. Dafür liefert aber der Zusatz des Josephus (Antiqq. II, 14, 6 und III, 10, 5) zu der biblischen Bestimmung des Auszugstags, der Auszug sei wärend des Stands der Sonne im Zeichen des Widders vor sich gegangen, den nötigen Anhaltspunkt. Der Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders erfolgte nämlich in den dem Auszug ungefär adäquaten Jarhunderten nach fast allgemeiner Übereinstimmung am 2. April. Je nachdem nun, den Mondcharakter der hebräischen Monate vorausgesetzt, der Frühlingsneumond und mit diesem der Anfang des Abib in dem so oder so berechneten Jar des Auszugs sich stellt, ändert sich das Datum des Tags des Auszugs. Z. B. im Auszugsjare Scaligers 1497 fiel der Frühlingsneumond mit der Tag- und Nachtgleiche am 2. April zusammen, also ist das julianische Datum des Auszugs der 17. April, wie es Bengel berechnet. Im Auszugsjare Des Vignoles 1645 fiel er aber auf den 21. März, also stellt sich der Auszug auf den 5. April.

Der nächste abschließende Ruhepunkt in der Entwicklung Israels als Volk ist politisch das Königtum, kirchlich der Tempelbau. Die Länge des Zeitraums vom Auszug aus Ägypten bis zum Tempelbau ist nun bekanntlich 1 Kön. 6,1 im hebräischen Text zu 480, von den Sept. zu 440 Jaren angegeben. Ob aber schon im ursprünglichen hebräischen Texte eine auf den Auszug bezügliche Zal stand, soll nach Hales und Kennicott dadurch zweifelhaft werden, dass Origenes zu Joh. 2, 20 die Stelle 1 Kön. 6, 1 one eine solche anfürt. Wir haben jedoch noch hinter Origenes zurückreichende Zeugnisse für das ursprüngliche Vorhandensein einer Auszugsjarzal in 1 Kön. 6, 1. Ihre hebräische Angabe findet sich nämlich im Bibeltext des Aquila, Symmachus und der Peschitho, später nach Origenes in dem des Märtyrers Lucian, † 312 n. Chr., des Thargums Jonathans und des Hieronymus, ihre griechische in der syrischen Hexapla des Origenes bei de Lagarde. Von diesen beiden biblischen Zalen hat übrigens keine die Herrschaft in der biblischen Chronologie weder des jüdischen noch des christlichen Altertums gewonnen, am wenigsten allerdings die der Sept. Denn es waren bei den Juden mindestens noch zwei andere Auszugsjarszalen für das Tempelbaudatum traditionell: 490 und 562. Die erstere tritt durch die Addition der Detailzalen zu Tage, welche die rabb. Chronik für den Zeitraum vom Auszug bis zum Tempelbau aufstellt, wärend sie mit naiver Inkonsequenz an der hebräischen Bibelsumme 480 festhält, ein Ärgernis, welches jedoch Abrabanel zu seiner Zeit durch eine zweckdienliche Korrektur des Kalkuls gehoben fand. Die letztere ist nicht nur das Substrat einer von Clemens von Alexandrien angefürten Rechnung „der Barbaren“, des Demetrius meint Jackson, mit 353 Jaren und 7 Monaten von der Verteilung des Landes bis auf Samuel einschließlich,

wenn man für die Zeit vom Auszug bis zur Landesverteilung 45, für Saul 40, für David 40 und für Salomo 3, zusammen 128 Jare hinzuzält, und nach Raska ein Glied der 1580 Jare des Eupolemus, sondern auch die Summe des Josephus (Antt. VIII, 3, 1; X, 8, 5 und c. Ap. II, 1), welcher ihr in der scheinbar widersprechenden Variante 612 (Ant. XX, 20 und c. Ap. II, 2) nur ein berechtigtes Korrelat gegeben hat, und der heutigen jüdischen Weltäre für die fragliche Periode. Kein Wunder also, dass J. D. Michaelis sie für die ursprüngliche Zal der hebräischen Bibel erklärt hat, zumal da sie ihm, wie auch später Köster, in Apg. 13, 18—22, einer von der Harmonistik viel misshandelten Stelle von schwankender Lesart, die den Bereich ihrer 450 Jare verdunkelt, von dem berühmtesten Schüler Gamaliels des Älteren bestätigt zu werden schien. Abgesehen von Paulus hat übrigens die Opposition gegen die Zalen 480 und 440 ihr Recht schon in den Jareszalen des Buchs der Richter. Sie betragen alle zusammmen von Othniel bis Simson 410 Jare; ergänzt man sie durch die 40 in der Wüste und das x der Fürerschaft Josua's einerseits, sowie durch die 40 des Richteramts Eli's, die x Samuels und Sauls, die 40 Davids und 3 Salomo's, so erhält man für den ganzen Zeitraum die Summe von 533 + x Jaren. Sieht man von diesem um der verschiedenen möglichen Gleichzeitigkeiten willen immerhin prekären Kalkul ab und hält sich an Jephtha's 300 Jare seit Israel in Hesbon und ihren Töchtern wone, so zält die Bibel von ihm an bis zum Tode Eli's allein schon 131 Jare. Gründe der Rechtfertigung für Hellenisten und Kirchenväter, wenn sie unbekümmert um 1 Kön. 6, 1 zur Bestimmung des Intervalls zwischen dem Auszug und Tempelbau ihre eigenen Wege gehen, auf welchen die letzteren freilich vielfach die Nachtreter der ersteren wurden. So hat Theophilus mit Josephus 612, also auch beziehungsweise 592 Jare gerechnet, dabei berichtet er aber auch als Resultat aus den tyrischen Geschichten, dass der Tempel Salomos 566 (Var. 506 Jare) nach dem Auszug gebaut worden sei. Origenes dagegen ist nach dem Armenier Asolicus (Euseb. Chron. arm. ed. Aucher, Th. I, S. 165, Anm. 1) der jüdischen Traditionszal 490 gefolgt. Auch Africanus ist mit ihr bekannt, schränkt sie jedoch ganz auf die eigentliche Richterzeit ein und kommt dann für das ganze Intervall nach Gelzer auf 40 + 25 + 30 + 490 + 20 + 70 + 30 + 33 + 3 = 741 Jare im griechischen Text, wofür aber der armenische, warscheinlich wegen einer um 3 Jare höheren Berechnung der Fürerschaft Josua's, 744 hat. Ebenso rechnet nach Eb. Nestle der Perser Aphraates in Hom. 21 mit der jüdischen Tradition 490 Jare vom Auszug bis zum Tempelbau, wärend er in Hom. 19 mit den Sept. 440 zält. Der letzte mit 490 ist Beda. Eusebius rechnet im Anschluss an die 450 Richterjare des Paulus 40 + 27 + 450 + 40 + 40 + 4 = 600 (genau 601) Jare, wogegen er in seinem Kanon mit der hebräischen Bibel 480 zält. Hilario hat 561, Sulpicius Severus 588, Syncellus 654, die Passahchronik 632 und Eutychius 650. Unter den neueren Gegnern der Zal 480 rechnen Petav 520, Ludwig Cappel, Perizonius, Jackson und Röckerath 580, Mästlin und C. v. Bunsen 592, Nicolaus Serarius 680, Des Vignoles und L'art 648, Seyffarth 880, Greswell, wie es scheint 549, Clinton 612, Jatho 605, Tinholt 650, Raska 540. Wärend die bisher genannten Gegner die Zal zu klein gefunden haben, finden sie Engelstoft, Lepsius, C. Chr. J. v. Bunsen und Floigl viel zu groß. Der erste glaubt nur etwa 100, der zweite und dritte nicht viel mehr als 300, der vierte endlich nur 180 Jare zugestehen zu können. Ihre prekären Beweismittel sind ägyptische Synchronismen und genealogische Reflexionen nach 1 Chron. 5 und 6. Nicht zufrieden mit diesen chronologischen Gegengründen hat die moderne Kritik von Bertheau bis Riehm aber auch den analytischen aufgestellt, dass die Zal 480 (von 440 sehen Freunde und Feinde als von einer zufälligen oder absichtlichen Sekundärzal gleichmäßig ab) das historisch imponderable Produkt der biblischen Rundzalen 12 und 40 sei. Diese Gegengründe zu widerlegen, sind nun die Vertreter der Geschichtlichkeit der Zal 480, unter deren neueren Größen Ewald, auch nicht müßig geblieben. Der älteste Versuch ist die

in der rabbinischen Zeitrechnung vom Korrektor des Seder olam bei Abrabanel bis auf David Gans herkömmliche und von Augustin, Orosius, Isidor, Kardinal Hugo, Nicolaus von Lyra, Cornelius a Lapide, Scaliger, Calvisius, Lightfoot, Usher, Buddeus, Sponheim, Bengel u. a., neuerdings auch von Geringer, Werner und Meßmer, unter unwesentlichen Modifikationen gebilligte Ausgleichung des Widerspruchs zwischen der Totalsumme 480 und den Detailzalen mittelst der Einrechnung der Knechtschaftsjare in die Richterjare, zu welcher Auskunft die 300järige israelitische Besetzung Hesbons im Munde Jephtha's, 11, 26, ermutigt, da es vom letzten Jare Mose's bis zum ersten Jephtha's mit den traditionellen 25 Jaren Josua's und one die Knechtschaftsjare 273, mit den Knechtschaftsjaren aber 71 + 273 = 344 Jare sind. Der Knechtschaftsjare sind es aber im Buch der Richter im Ganzen 111, und 592 — 111 + 1 für Samgar = 480. Nicht eine Aufgabe des Prinzips, sondern nur eine Änderung der Modalität ist es, wenn andere sich mit Gleichzeitigkeiten helfen, wozu wenigstens Richt. 10, 6 f. berechtigt, wie Carpzov, Vitringa, Walther, Lilienthal, Feldhoff, Hofmann, Tiele, Hengstenberg, Keil, Bachmann, Reinke, Haneberg, Köhler, Keßler und Schäfer, der noch die Verkürzung der Rundzal 40 zu einer Generation dazu nimmt, oder wenn man, wie Nägelsbach im Buch der Richter zwei nebeneinander herlaufende Zälungsweisen nach unbestimmten und bestimmten Zalen unterscheidet und so durch die Zusammenzälung der 6 vierzigjärigen Perioden im Buch der Richter die ganze Richterzeit auf 240 Jare herunterbringt, wobei man freilich die Zal 480 auch nicht mehr erreicht. Den analytischen Einwurf haben Oppert, Quandt und Kamphausen, der freilich nur ein halber Freund der 480 ist, durch die Citation unanfechtbarer Daten in runden und symbolischen Zalen aus der neuesten Geschichte entkräftet. Vergleicht man endlich noch die ägyptischen Gleichzeitigkeiten mit der Zal 480, so sprechen diese allerdings nur dann zu ihren Gunsten, wenn man mit Ewald von Scheschonk I. am Anfang der XXII. Dynastie, dem Zeitgenossen Salomo's und Rehabeams bis zu Amenophis am Schluss der XVIII. Dynastie, als dem Pharao des Auszugs, nach Africanus um 474 oder nach Eusebius um 496 Jare zurückrechnet, oder mit Lauth unbekümmert um die patristischen Zalen von den Weltjaren der Sothisliste für *Σουσακείμ* — Scheschonk mit den 480 Jare zu Menephtha zurückgeht.

Von den Einzelheiten des Zeitraums zwischen dem Auszug und Tempelbau ist zuerst die Lebensdauer Mose's bemerkenswert, da ihrer biblischen Angabe zu 120 Jaren nach Nestle (ZDMG. 1879, S. 509—510) eine profane zu 125 bei dem Script. Hist. Aug. Trebellius Pollio und bei Abulfarag zur Seite steht, welche unwillkürlich an die von Ewald postulirte Grundzal 125 der menschlichen Lebensdauer in seinem vierten Weltalter erinnert. Mose's Geburt und Tod setzt die rabb. Chronik je auf den 7. Adar.

Zwei andere wichtige Punkte sind die Fürerschaft Josua's und die Herrschaft der Ältesten. Beide entbehren in der Bibel der Angabe ihrer Dauer. Nur aus den Altersangaben Calebs in Jos. 14, 7. 10 lassen sich unter der Voraussetzung seiner Altersgleichheit mit Josua für die erstere 30 oder wegen der Aussendung der Kundschafter im 2. Jare des Wüstenzugs 28 Jare und aus der Gottlosigkeit schon der nächsten auf Josua und die Ältesten folgenden Generation in Richt. 2, 10 für die letztere, wenn auch unbestimmte, so doch jedenfalls wenige Jare folgern. So geben denn Eupolemus der Fürerschaft Josua's 30, Josephus 25, die rabb. Chronik 28 und die Kirchenväter, mit Ausnahme des dem Josephus folgenden Africanus und des dem Eupolemus folgenden Hilario (Jesus cum senioribus 31), 27 Jare, wobei sie aber augenscheinlich die Zeit der Ältesten mit 2 Jaren schon einrechnen, da sie für die letztere alle von Theophilus bis Sulpicius Severus keine Zal haben. Nur Josephus hat für dieselbe besondere 18 Jare, ja Africanus sogar 30. Die Einrechnung wird übrigens schon von den Sept. durch ihre Übersetzung des

אַחֲרֵי יְהוֹשֻׁעַ in Richt. 2,7 mit *μετὰ Ἰησοῦ* und von der rabb. Chronik durch die Weglassung einer Zal und die Pression des Buchstabens, die Ältesten hätten ihre Tage und nicht ihre Jare nach Josua verlängert, vertreten: sie war wol eine sehr alte jüdische Tradition. Von den älteren Chronologen rechnen für Josua J. Cappel 20, L. Cappel 1, Usher 8, Petav 14, Marsham 25 und Hales 26, für die Ältesten J. Cappel 20, Usher 30, Petav 10, Marsham 35, Isaak Voß 18 und Pezron gar 85 Jare. Die neueren Forscher schließen sich entweder an Josephus an oder verzichten auf Zalenansätze. Nur Quandt und Schäfer postuliren nach eigenem Ermessen für Josua 20 und 15 und für die Ältesten 18 und 10 Jare.

Übergehen wir die ununterbrochene Zalenreihe von der 8järigen Knechtschaft unter Cusan Risathaim bis Eli mit seinen 40 und bei den Sept. 20 Richterjaren, so setzt der Zalenmangel bei Samuel und die Zalenverderbnis bei Saul, die man freilich in 1 Sam. 13, 1 schon seit den Zeiten der chaldäischen Paraphrase mit allerhand Interpretationsversuchen moralischer, grammatischer und chronologischer Art wegzustreiten versucht hat, den Chronologen wider in Verlegenheit. Die hellenistische und rabbinische Tradition hat zwar die Lücken ausgefüllt, allein ihre Ergänzungen stehen im Widerspruch unter sich und mit der geschichtlichen Warscheinlichkeit. Als ältester Vertreter der hellenistischen Tradition tritt uns Eupolemus entgegen, welcher bei Eusebius Praep. ev. IX, 30 den Propheten Samuel one Zalen und seinen Nachfolger Saul nach 21järiger Regierung sterben läſst. Dieses Fragment macht den Eindruck, als ob es der verstümmelte Vorgang der Rechnung des Josephus wäre, der (Antt. VI, 13, 5 und 14, 9) dem Samuel *μετὰ τὴν Ἠλεὶ τοῦ ἀρχιερέως τελευτὴν* für sich allein 12 und gleichzeitig mit Saul 18, zusammen also 30, und dem Saul nach dem Tode Samuels noch weitere 22 (so haben an letzterer Stelle alle Handschriften, nur die lateinische Übersetzung hat alios duos) Regierungsjare, zusammen also 40, zumiſst. Diese Ansätze harmoniren nun zwar ganz mit der traditionellen Jarsumme für die Periode vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau 592 bei Josephus (Antt. VIII, 3, 1; X, 8, 5 und c. Ap. II, 1), die sich bei diesem nach Destinon in die Teilzalen zerlegt: 40 Jare Mose's in der Wüste, 515 vom Amtsantritt Josua's bis zur Eroberung Jerusalems durch David (Antt. VII, 3, 2), 33 Davids in Jerusalem und 4 Salomo's, verstoßen aber gegen seine andere um 20 höhere Jarsumme 612 (Antt. XX, 20 und c. Ap. II, 2), wie gegen die Ereignisfolge in der Bibel (1 Sam. 7) und bei ihm selbst (Antt. VI, 1, 3 und 2, 1), und das nicht one auch die geschichtliche Warscheinlichkeit zu schädigen. Drei Faktoren, welche alle zwischen den Tod Eli's und das Richteramt Samuels die 20 Jare des Verbleibens der Bundeslade in Kirjath Jearim einschieben und also die von der Jarsumme 592 geforderte sofortige Nachfolge Samuels nach dem Tod Eli's verbieten und deren letzter sich weder mit der Königswal Sauls vor dem hohen Greisenalter Samuels nach 1 Sam. 8, 1 (Jos. Antt. VI, 3, 2. 3), noch mit einer 40järigen Regierung des ersteren wegen seines bei seinem Regierungsantritt schon erwachsenen Sones Jonathan verträgt, um von dem bei dem Tode des Vaters 40järigen Isboseth (1 Sam. 14, 49 und 2 Sam. 2, 10) zu schweigen, gegen dessen Alter Guthe und Wellhausen protestiren. Zur Hebung des ersteren Übelstandes ist von der Tradition gar nichts geschehen. Vielleicht um dem letzteren zu begegnen, haben Theophilus und Clemens die 40 Jare Sauls auf die Hälfte reduzirt, wogegen, mit Ausnahme des Hippolytus und Africanus, welche Saul 30 Jare geben, alle andern patristischen Chronologen, darunter auch Eusebius, auf den 40 Jaren für Saul beharren, übrigens meist die Richterjare Samuels one besondere Zal in sie einrechnend und vermutlich von der Auktorität des Apostels Paulus (Apg. 13, 21) geleitet. Die rabbinische Tradition ergänzt, freilich nicht one Gegner im eigenen Lager (Abarbanel u. a.), den biblischen Zalenmangel bei Samuel und Saul in der Art, daſs sie von der Voraussetzung des Anfangs des Richteramts Eli's am Tage des Gebets Hanna's um Kindersegen (1 Sam. 1, 9), der 2järigen Dauer der Regierung Sauls (1 Sam.

13, 1) sowie seines Todes im gleichen Jare mit dem Samuels (1 Sam. 27, 7 nach den Sept.) und der Verbringung der Bundeslade nach Jerusalem durch David am Ende der 20 Jare ihres Verbleibens in Kirjath Jearim (1 Sam. 7, 2 und 2 Sam. 6, 3) aus Samuel bei dem Tode Eli's 39 Jare alt, sodann abzüglich der 7 Jare Davids in Hebron von den 20 Bundesladenjaren, 13 Jare, nämlich 11 für sich allein und 2 gleichzeitig mit Saul, Richter gewesen und mit 52 Jaren gestorben sein läſst. Diese Rechnung, welche von der rabb. Chronik bis auf Abraham Zacut abgesehen von unerheblichen Modifikationen unverändert vorgetragen wird, ist eine subtile Accomodation an den heutigen Buchstaben des hebräischen Textes, aber eine historische Unmöglichkeit. Auf historische Warscheinlichkeit hätte übrigens nur diejenige Rechnung Anspruch, welche mit Theophilus vom Tode Simsons bis zum Tode Samuels mindestens 73 Jare, oder noch besser mit Africanus 90, aber nur für die beiden Richter Eli und Samuel allein, one den 40järigen Frieden nach Simson, das 1. Jar für Samgar und die 20. für Eli, welche bei Theophilus das Richteramt Samuels auf 12 Jare beschränken, und one die 40järige Volksherrschaft und den darauffolgenden 30järigen Frieden, welche bei Africanus die Richterzeit Eli's und Samuels auf 20 Jare einengen, und sodann für die Regierung Sauls 20 Jare statuiren würde. Die neueren Gelehrten lassen die Lebensjare Samuels meist unbestimmt oder schätzen sie mindestens auf 60, wie Winer, oder auf 80, wie Quandt, oder 90, wie Keil, und berechnen seine Richterjare teils nach Josephus, teils parallel mit den Bundesladenjaren in Kirjath Jearim zu 20 und etlichen. Die Regierungsjare Sauls schlagen sie nach der Tradition bald zu 40, bald zu 20 Jaren an, wofür sich aber niemand mehr auf Josephus berufen sollte, da dieser, abgesehen von Antt. X, 8, 4 überall 40 Jare für Saul berechnet und auch an letzterer Stelle die dortigen 514 Jare sämtlicher Könige nach Clinton die Korrektur der εἴκοσι sämtlicher Handschriften in τεσσαράκοντα verlangen.

Die Einordnung der Einzelheiten in den Zeitraum vom Auszug aus Ägypten bis zum Tempelbau bei Festhaltung der Zal 480 dem Leser überlassend, bemerkt der Berichterstatter nur, daſs der Beginn des Tempelbaus hienach in das Jar 1007 v. Chr. fällt.

Seine hauptsächlichsten sonstigen Ansätze sind folgende:

Eupolemus vermutlich 1129 v. Chr., Josephus (B. J. VI, 4, 8 von den 1130 Jaren, 7 Monaten und 15 Tagen vom salomonischen Tempelbau bis zu Titus um 69 Jare rückwärts gerechnet) 1062, aber auch (B. J. VI, 10, 5 von den 1179 Jaren von David bis zu Titus um 43 Jare vorwärts und 69 rückwärts gerechnet) 1067, die rabb. Chronik 834, Theophilus 1009, Clemens 1087, Africanus 1051 oder 1504, Eusebius 1032, Hilario 1242, Sulpicius Severus 1195, Syncellus 1027; die Passahchronik 1038, Beda 1009. Von den Neueren: Scaliger und Calvisius 1018; Jakob Cappel, Bengel, Tiele, M. v. Niebuhr 1017; Petav und Greswell 1011; Marsham 1008; Usher, Clinton, Köster, Winer, Schäfer 1012; Jackson, Hales und Oppert 1014; Des Vignoles und L'art ꝛc. 998; Lilienthal 1005; Frank und Gatterer 1034; Silberschlag 1042; Seyffarth 989; Movers und Floigl 969; A. v. Gutschmid, Reinisch, Röckerath und Neteler 968—67; Duncker und Meltzer 890; Jatho und Quandt 1002; E. v. Bunsen 971; Hommel 957; Kamphausen 974; Riehm 975; Ed. Meyer 928; Köhler 1010. Bei der Festsetzung des Datums hat von jeher der bekannte phönicische Synchronismus bei Josephus (Antt. VIII, 3, 1 und c. Ap. I, 17), wornach laut tyrischen Quellen von der Gründung von Neu-Tyrus bis zum Tempelbau im 11. (12.) Jare Hirams 241 (240) und von da bis zur Gründung Karthagos 143 Jare und 8 Monate verflossen sein sollen, eine große Rolle gespielt. Wegen seiner prekären Grundlage der Verwechslung großer tyrischer Tempelbauten mit dem jerusalemischen nach dem Urteil A. von Gutschmids und des bedenklichen Schwankens der Epoche Karthago's (von 21 Jaren vor der

nahme Trojas bis zu der Gleichzeitigkeit mit der Roms) benützen ihn jedoch Ein Duncker und Riehm nur noch zur Vergleichung mit ihren aus den assyrischen Synchronismen mit der israelitischen Königsgeschichte erschlossenen Daten.

Der Zeitraum des Bestandes des Tempels und Königtums ist kaum bis zur Teilung des Reichs one chronologische Schwierigkeiten, denn schon die 40, beziehungsweise seit dem Anfang des Tempelbaus 37 Jare der Regierung Salomo's (1 Kön. 11, 42 und 2 Chron. 9, 30) erregen bei der Voraussetzung des chronologischen Fortschritts in der Erzälung der Ereignisse Anstoß. Sie sind nämlich für die 41 Jare des Alters Rehabeams bei seiner Thronbesteigung (1 Kön. 14, 21) um wenigstens 26 Jare zu kurz, wenn Salomo nach 1 Kön. 9, 10 als frommer Jahvediener 20 Jare, also bis in sein 24. Regierungsjar, mit dem Bau seines Tempels und Palastes zubrachte und nachher erst nach 1 Kön. 11, 1 sich an die ausländischen Weiber, also auch an die Mutter Rehabeams, die Ammonitin (1 Kön. 14, 21) Naema, hängte. Ein derartiges chronologisches Raisonnement, wie es J. Voß u. a. anstellen, hat wol schon dem Josephus vorgeschwebt, da er (Antt. VIII, 7, 8) dem Salomo 80 Regierungsjare und 94 Lebensjare, also 14 bis zu seiner Thronbesteigung, zuschreibt, wärend Eupolemus, die rabb. Chronik und manche Kirchenväter seine große Jugend dabei (1 Kön. 3, 7; 1 Chron. 23, 5 und 30, 1) mittelst einer auf die Gleichzeitigkeit der Geburt Salomos mit der Schandtat Amnons an Thamar basirten Rechnung, in Wirklichkeit aber nach dem thalmudischen Mündigkeitsalter (J. J. Wetstein, N. T. gr. Amstel. 1751, T. I, pag. 667 zu Luc. 2, 42), auf 12 Jare präzisiren. In der Vermehrung der Regierungsjare Salomo's sind dem Josephus außer J. Voß noch Pezron, Hudson und Whiston gefolgt. Will man diese Vermehrung vermeiden, so lässt einem J. Voß die Wal offen, die Lebensjare Rehabeams bei seinem Regierungsantritt zu vermindern, oder endlich den hebräischen Wortlaut seiner Altersangabe durch eine Escamotage der Übersetzung unschädlich zu machen. Das Erstere tun die Sept., welche einerseits zur Sicherung des chronologischen Fadens mit der Vorliebe Salomo's für die ausländischen Weiber und also auch seiner Vaterschaft Rehabeams erst nach der Beendigung seines Tempel- und Palastbaus in seinem 24. Regierungsjar und andererseits zur Rettung der biblischen Summe seiner Regierungsjare dem Rehabeam 16 Altersjare bei seiner Thronbesteigung und 12 Regierungsjare beilegen. Ihrer Altersangabe folgt Sulpicius Severus. Spätere, wie L. Cappel, Grotius und Ludolf, denen Bähr, Zöckler und Speaker folgen, geben dem Rehabeam bei seinem Regierungsantritt 21, Des Vignoles unbestimmt viel weniger als 40, L'art ꝛc. nur 16 Jare. Der letzteren Aushilfe bedient sich Marsham, welcher 1 Kön. 12, 24 übersetzt und erklärt: Rehabeam regnavit filius 41 annorum in regnando; id est, expleto patris anno 40, successit proximo. Übrigens haben schon Jackson und Bengel die Haltbarkeit der biblischen Zalen aus der Ehe Ahabs mit Isabel, der Tochter des syrischen Königs Ithobal, und aus der hieraus folgenden Warscheinlichkeit der Verbindung Salomo's mit Naema schon vor seinem Regierungsantritt dargetan. Ein Beweis, dem der von Köhler hervorgehobene Umstand zu Hilfe kommt, dass die Cappelsche Reduktion der Jare Rehabeams bei seiner Thronbesteigung seinen 20 Jare nach dem Tod des Großvaters zur Herrschaft gekommenen Enkel Assa als ein unmündiges Kind auf den Thron setzen würde. Nach dem biblischen Zalenkomplex regierte Salomo von 1011 bis 969 v. Chr. Einen ägyptischen Synchronismus zu der Fixirung seiner Regierungszeit hätte man in Salomos ägyptischem Schwiegervater Psusennes, dem letzten König der XXI. Dynastie, wenn die Ägyptologen im Ansatz des Anfangs der XXI. Dynastie nicht von Lauth's 1010 bis zu Ungers 930 v. Chr. schwanken würden.

Rehabeam hat mit der Skorpionenpeitsche die Losung zu der Spaltung des Reichs in Juda und Israel gegeben. Diese fällt mit seiner Thronbesteigung zusammen und nach der Bibel in das Jar 969 v. Chr. Ein Datum, das man mit der Chronologie des Einfalls Sisaks (1 Kön. 14, 25 ff.) synchro-

nistisch rechtfertigen zu können geglaubt hat, allein die Ansätze der Ägyptologen für die Thronbesteigung Scheschonqs oder Sesonchis' I. gehen eben auch wieder allzuweit auseinander. Lepsius setzt sie auf 961 und den Palästinazug auf 949. Brugsch verlegt das erstere Ereignis neuerdings annähernd auf 966 und also das letztere wegen des Siegesdenkmals im Tempel zu Karnak aus dem 21. Regierungsjar Schaschanqs, wie er schreibt, auf 947—46, wärend er früher nur um 1 oder 2 Jare von den Ansätzen Letronne's, Lenormants, Wilkinsons und Chr. C. J. v. Bunsens abweichend die Thronbesteigung des Chorfürers der XXII. Dynastie auf 480 und also seinen Paläſtinazug auf 961—60 gesetzt hat. Unger geht mit dem letzteren sogar bis 918—16 v. Chr. herunter, Ed. Meyer bis etwa 922.

Anderweitige Ansätze der Spaltung des Reichs sind:

Josephus 1110—77 = 1033 oder 1090—77 = 1013 oder 1060—77 = 983, die rabb. Chronik 834—37 = 797, Theophilus 1009—37 = 965; Clemens 1087—37 = 1050; Africanus 1052—27 = 1025; Eusebius 1032—37 = 995; Syncellus 1227—37 = 990; die Passahchronik 998; Beda 972 v. Chr. Unter den Neueren Scaliger, Calvisius, Bengel und Tiele 981; J. Cappel und M. v. Niebuhr 980; Petav, Usher und Winer 975; Marsham 971; Jackson und Oppert 797; Hales und Raska 990; Des Vignoles und L'art 2c. 962; Lilienthal 969; Frank und Gatterer, Jatho 967; Silberschlag 1004; Köster, Clinton und Schäfer 976; Seyffarth 950; Ewald 985; Chr. C. J. v. Bunsen 968; Duncker 953; Röckerath 936; E. v. Bunsen 934; Quandt 966; Brandes 929; Hommel 831; Floigl 928; Kamphausen 937; Ed. Meyer 925 und Köhler 973 v. Chr.

Die Zeitrechnung des geteilten Reiches ist ein altes Kreuz, und die in der Neuzeit aufgetauchte Vorfrage über den historischen oder fiktiven Charakter ihrer Zalen macht dasselbe nicht leichter. Auf Grund der Voraussetzung A. v. Gutschmids und Nöldeke's, dass wirklich historische Zalen dem A. T. bis tief herunter fehlen und die vorhandenen nur Bruchstücke eines das ganze Geschichtsfeld bis über die babylonische Gefangenschaft hinaus umspannenden technischen Schematismus mit etlichen eingewobenen Überlieferungszalen seien, und unter dem Schutz der übrigens zweifelhaften Entdeckung Wellhausens, dass die Periode vom ersten bis zum zweiten Tempel durch die 37 Jare Salomo's vom Beginn des Tempelbaus, die 393 Jare des Bestands des Reiches Juda und die 50 Jare des Exils, zusammen 480 Jare, sich ebenso berechnet zeige, wie die vom Auszug aus Ägypten bis zum ersten Tempel, haben nämlich E. Krey und W. Robertson Smith die Zalen der jüdisch-israelitischen Königsgeschichte für symbolische Fiktionen erklärt und die typischen Maßgaben derselben mittelst willkürlicher Aneinanderreihung und Zurechtstellung der einzelnen Daten nicht one Beifall (Stade) aufzuzeigen versucht. Dieser Charakterisirung der Königzalen hat jedoch Kamphausen, dem sich Riehm angeschlossen hat, den Stachel ausgebrochen, indem er die für ihre Geschichtlichkeit, freilich nicht in jedem einzelnen Falle (den übrigens der Mesastein mit seiner 40järigen Herrschaft der Israeliten über Medeba „in den Tagen Omri's und seines Sones" Ahab, welche nach der Bibel mit einander nur 34 Jare regiert haben, wegen der durch Schlottmann, Hitzig, Kamphausen und Riehm erwiesenen Vieldeutigkeit dieser Zeitbestimmung nicht veranlassen kann), aber doch im großen Ganzen zeugenden Momente, wie die Warscheinlichkeit der hebräischen Rechnung nach Königsjaren schon unter David, die Existenz von Königsannalen beider Reiche, die Beigabe der Namen der Mütter wenigstens bei den jüdischen Königen in unsern Königsbüchern, das geschichtlich befriedigende Durchschnittsalter der jüdischen Könige bei der Geburt des Thronfolgers von 23 Jaren, die geschichtlich durch katastrophenreiche Zeiten und verderbliche Lebensgewonheiten begreifliche Durchschnittsdauer der Regierungen in Juda von nur 22 und in Israel von nur 12 Jaren und endlich die durch anderweitige Beispiele als möglich erwiesene, einzig nur durch die Söne Josia's

unterbrochene Aufeinanderfolge von Vater und Son bei den Isaiden in die eine Wagschale und die Gewalttätigkeiten der Skeptiker zur Herstellung ihrer symbolischen Resultate in die andere gelegt hat. Nur die jüdisch-israelitischen Synchronismen unserer Königsbücher für die Regierungsantritte gibt er, wie mehr oder weniger auch Riehm, als Produkte einer nachexilischen späten Rechnungskunst gemäß dem Beweisversuch Wellhausens, dass die synchronistischen Zalen nur ein Experiment der nachexilischen Rechnungskunst zur Verdeckung der Differenzen zwischen den traditionellen Sonderzalen beider Reiche seien, preis. Ist hienach das Gros der Königszalen immerhin als historisch anzuerkennen, so ist dafür ihr Detail, und zwar hauptsächlich durch diese Synchronismen ein solcher gordischer Knoten, dass selbst der ebenso küne als gelehrte Scaliger an seiner sicheren Lösung verzweifelte. Wendet man sich den einzelnen Ärgernissen in diesen Synchronismen zu, so findet man kaum irgendwo völlige Übereinstimmung, nicht selten aber kontradiktorische Differenzen. Die hauptsächlichsten Anstöße sind: 1) der König Assa von Juda ist der Zeitgenosse von 6 israelitischen Königen gewesen, deren Antrittsdata nach den laufenden Jaren des ersteren gegenüber von der Gesamtsumme seiner 41 Regierungjare ein Minus von 4 Jaren zeigen. Das 26. Jar Assa's war nun nach 1 Kön. 16, 6 das Antrittsjar Ella's von Israel, und doch hat dessen Vorgänger und Vater Baesa nach 2 Chron. 15, 19 und 16, 1 den Frieden der Regierung Assa's nach 35 Ruhejaren noch in dessen 36. durch Feindseligkeiten gestört. Wie ist hier zu helfen? Mit der einfachen Verwerfung der Chronikzalen von Riehm oder mit deren Änderung von Thenius, Kleinert, Röckerath und Schäfer in 5 und 6 und 15 und 16, oder mit der Vertauschung ihrer Epoche, des Regierungsantritts Assa's mit der Spaltung des Reichs von Tremellius, Vatablus, Usher, Keil, Sharpe, Brandes und Kamphausen? 2) Das 31. Jar Assa's war sodann nach 1 Kön. 16, 21—23 das Antrittsjar Omri's in Israel, der nach dem Tode seines mehrjährigen Nebenbuhlers Thibni sofort noch 12 Jare regierte, wie schon die Sept. die Stelle verstanden haben, aber Assa's 38. Jar war nach 1 Kön. 16, 29 verglichen mit 22, 41 das Antrittsjar des Nachfolgers und Sones Omris Ahab, also hat Omri nicht 12, sondern nur 7 Jare regiert, was die Sept. in dem Zusatz zu 1 Kön. 16, 28 in dem Text der vatikanischen und aldinischen Ausgabe durch die Gleichung 1 Josaphat = 11 Omri konstatiren. Man löst den Widerspruch so allgemein mit der Hypothese der Einrechnung der Jare der Geteiltheit Israels zwischen Omri und Thibni in die 12 Regierungsjare des ersteren in 1 Kön. 16, 23, dass die Frage nach dem Brief und Siegel für das Recht zu diesem Verfaren kaum mehr erlaubt ist, ist es doch allein Ewald, der es bestreitet, um die Regierung Assa's von 41 auf 47 Jare zu bringen und hiedurch die Differenzen der Regierungszeit der Könige von Juda und Israel bis Jehu mit 35 und 102 Jaren auszugleichen. 3) Das 17. Jar des 25 Jare regierenden Josaphats von Juda war nach 2 Kön. 1, 1 das Antrittsjar Ahasja's von Israel. Nach 2 Jaren starb dieser und ihm folgte sein Bruder Joram, nach 1, 17 im 2. Jare nach der Thronbesteigung des Nachfolgers Josaphats, Joram von Juda, nach 8, 16 dagegen im 5. Jare vor derselben, das wäre im 20. oder 21. Jare Josaphats, nicht aber in dessen 18., welches dritte synchronistische Datum sich in 3, 1 findet, das sich nur dann mit den 2 Regierungsjaren Ahasja's verträgt, wenn man diese mit Riehm als dem Rest des 17. und dem Anfang des 18. Jares Josaphats gleichgesetzt betrachtet. Hier klafft jedenfalls ein böser Hiatus, um von dem unverständlichen וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה in 8, 16 zu schweigen, Worte, welche in der syrischen und arabischen Übersetzung, von den Sept. des Aldus, in der Komplutensis und von Luther ansgelassen sind und auch von Scaliger, Houbigant, Kennicott, Dathe, Schulz, de Wette, Tiele, Maurer, Thenius und Riehm ausgestoßen werden, wärend sie von der rabb. Chronik, Kimchi und Ewald durch die Einschiebung von מֵת und umgekehrt von Clericus durch die von עוֹד חַי nach יְהוּדָה zu einem überflüssiigen Satze ergänzt werden und nach Well-

hausen und Kamphausen eine absichtliche, dem Leser zur Ausfüllung überlassene Lücke des Datums der Mitregentschaft Jorams mit Josaphat zur Ausgleichung von 8, 16 mit 3, 1 zwischen dem וְ und יְהוֹשָׁפָט in sich bergen. Um diesen synchronistischen Knäuel zu entwirren, hat man bis auf Brandes und die neuesten Chronologen meist zu einer Mitregentschaft Jorams von Juda mit seinem Vater Josaphat seine Zuflucht genommen und zwar hat man teils eine doppelte Mitregentschaft Jorams im 17. und 22. Jar seines Vaters statuirt, wie Bucholzer, Behm, Funck, Salian, Usher und Vitringa, teils aber auch nur eine vom 22. Jare Josaphats an, wie L. Cappel, Des Vignoles und viele, oder aber auch zu einem doppelten Regierungsanfang Jorams von Israel im 18. Jare Josaphats und im 2. Jare Jorams von Juda, wie Petav, wobei man jedoch mit Rücksicht auf den von Joram von Israel gemeinschaftlich mit Josaphat von Juda gefürten Krieg gegen die Moabiter (2. Kön. 3) von 2, 17 zu abstrahiren hat, das man entweder mit der Recepta der Sept. ganz auszustoßen, oder unter der Streichung Jorams durch Einschiebung einer Jarszal zu Josaphat und zwar seines 21. Regierungsjares mit Aldus oder seines 22. mit Thenius oder seines 20. mit Steiner oder seines 18. mit der vatikanischen und Londoner Ausgabe zu korrigiren oder aus einer die Beifügung des Datums an unrechter Stelle veranlassenden Verwechslung der beiden gleichnamigen Könige mit Riehm zu erklären hat. 4) Das 23. Jar des Königs Joas von Juda war nach 2 Kön. 13, 1 das Antrittsjar und das 37. desselben nach 13, 10 das Todesjar des Königs Joahas von Israel und das Antrittsjar seines Sones Joas, was einen Abmangel von 3 an den 17 Regierungsjaren des Joahas ergibt. Man pflegt mit der Zalenkorrektur zu helfen. So Aldus, der bei den Sept. das 37. in das 34. verbessert, wogegen andere nach der auf der Vorausdatirung beruhenden Gleichung 1 Joas von Juda = 7 Jehu von Israel das 37. in das 39. verwandeln, wie Des Vignoles, Winer, Thenius, Röckerath, Steiner und Schäfer. Man kann aber auch das 37. schonen und es nach Riehm als das Resultat der auf die Nachdatirung gebauten Gleichung 1 Joas = 8 Jehu betrachten und dann mit Josephus (Antt. IX, 8, 5) in 13, 1 das 23. des Joas mit seinem 21., oder wie Keil will, 22. vertauschen. Scheut man die Zalenkorrektur, so kann man auch mit dem Gros der Chronologen, und zwar von den Rabbinen an, zu dem Auskunftsmittel einer zwei oder dreijärigen Mitregentschaft des Königs Joas von Israel mit seinem Vater Joahas vom 37. Jare des Joas von Juda an greifen. 5) Den primarius scrupulus macht, um mit Usher zu reden, die Feststellung der Regierung Asarja's oder Usia's von Juda. Nach 2 Kön. 14, 1. 2 regierte sein Vater Amazia 29 Jare und wurde dann in Lachis von Verschwörern ermordet. Das wäre nach 2 Kön. 14, 16. 17 im 15. Jare Jerobeams II. von Israel geschehen. Nun aber wird 15, 1 der Regierungsantritt Usia's in das 27. Jar Jerobeams II. gesetzt, wodurch eine Differenz von 12 Jaren entsteht, um deren willen nach dem Ausdruck Des Vignoles' die einen Chronologen ihren eigenen Geist, die andern die heil. Schrift auf die Folter gespannt haben. Der Älteste, welcher durch die Korrektur des 27. in das 14. geholfen hat, ist Josephus (Antt. IX, 10, 3), dem vom 17. bis zum 15. schwankend L. Cappel, Des Vignoles, Thenius, Keil, Schäfer u. a. gefolgt sind. Ebenso haben Theophilus und Clemens den Zwiespalt durch die Verwandlung der 29 Regierungsjare Amazia's in 39 auszugleichen versucht. Andere, wie L. Cappel und Vitringa, ziehen der Zalenkorrektur den freilich nahe liegenden Schluss auf ein elf- bis zwölfjäriges Zwischenreich nach dem Tode Amazia's vor, dessen Unmöglichkeit übrigens schon Des Vignoles aus 2 Kön. 14, 21 und 2 Chron. 26, 1 dargetan hat. Wieder andere nehmen, um der Nötigung auszuweichen, auch die Jare der Könige von Israel um die Dauer dieses jüdischen Interregnums zu vermehren, vom 15. bis zum 27. Jare Jerobeams II. eine vormundschaftliche Regierung des Hohen Rates im Namen des bei dem Tode seines Vaters erst vier- oder fünfjärigen Usia's an. Eine andere, von der rabb. Chronik beliebte, Aus-

hilfe ist die von Tremellius mit seiner parenthetischen Auffassung von 2 Kön. 15, 2—4 exegetisch gerechtfertigte und selbst von Marsham gebilligte Verbindung des 27. Jares Jerobeams mit der Erkrankung Usia's am Aussatze als deren Datum. Diese Hypothese fürt durch die Fortdauer der Krankheit bis zum Tode im 68. Lebens- und 52. Regierungsjar Usia's zu seiner so ziemlich gleichzeitigen Thronbesteigung mit Jerobeam II. bei den Rabbinen, welche dann wieder eine Vormundschaft des Hohen Rates für den bei dem Tode seines Vaters 25 Jare alten, also bei seiner Erkrankung eben erst geborenen Jotham nach sich zieht, obwol eine Vormundschaft für den Reichsverweser (2 Kön. 15, 5) eine unvollziehbare Vorstellung ist. Eine weitere rabbinische Ausgleichung zwischen dem 15. und 27. Jare Jerobeams besteht in der Identifizirung beider Termine durch die Beziehung des ersteren auf den Anfang, und des letzteren auf das Ende seiner Regierung, denn 14 + 27 = 41 Regierungsjaren Jerobeams (2 Kön. 14, 23). Diese Kombination deckt den letzten Widerspruch in den israelitischen Gleichzeitigkeiten der Regierung Usia's auf. Nach 2 Kön. 14, 16. 17 erfolgte nämlich der Regierungsantritt Jerobeams II. im 15. Jare Amazia's von Juda; da nun der erstere 41 Jare regierte, so müßte ihm sein Son Sacharja im 27. Jare Usia's nachgefolgt sein, allein nach 15, 8 folgte er ihm erst in dessen 38. Jare nach. Man hilft wieder mit einem Zwischenreich und zwar Quandt sogar mit einem solchen Usia's von Juda wegen seiner Heerden in der מִישׁוֹר genannten Ebene des Stammes Ruben in 2 Chron. 26, 10, und wer das wegen 2 Kön. 14, 29 nicht will, verlängert einfach die Regierung Jerobeams um die nötige Zal von Jaren. So Des Vignoles, Bengel, Ewald und viele. 6) Der letzte Stein des Anstoßes ist die Differenz zwischen den 38 Jaren vom 1. Jare Jothams von Juda bis zum 6. Hiskia's und den 29 Jaren vom 1. des im 2. Jare Jothams auf den Thron gekommene Pekah bis zum letzten Hosea's von Israel. L. Cappel und Isaak Voß suchten sie durch die Hypothese der Mitregentschaft des Ahas mit seinem Vater Jotham von dessen 10. Jare an zu heben, was mit den 20 Jaren des Ahas bei seiner Thronbesteigung (2 Kön. 16, 12) freilich nicht gut harmonirt, wenn man nicht mit Tremellius übersetzen will: natus viginti annos erat Achaz, quum ille (nämlich Ahas' Vater Jotham) regnare inciperet. Andere, und zwar die Meisten, darunter aus der Neuzeit Winer, Keil, Steiner und Oppert, suchen durch ein Zwischenreich zwischen Pekah und Hosea zu vermitteln, und zwar auf Grund des doppelten Regierungsanfangs Hosea's, nach 15, 30 im 20. Jare Jothams = dem 4. des Ahas und nach 17, 1 im 12. Jare des Ahas, eine Discrepanz, welche die rabb. Chronik, Vatablus, Grotius und im Grunde auch Lightfoot mit der Hypothese der assyrischen Unterwürfigkeit Hosea's vom 4. bis 12. Jar des Ahas, andere Rabbinen aber auch mit der Beziehung des 12. Jars des Ahas auf den Einfall Sanheribs ausgleichen. Die Dritten, und zwar von Basilius dem Großen und Syncellus bis auf Thenius, Ewald und Röckerath bedienen sich der Korrektur der 20 Jare Pekahs in 28 oder 29 oder 30. Diesen beiden letzteren Aushilfen mit dem Zwischenreich und der Zalenkorrektur tritt Riehm mit der Bemerkung entgegen, daſs die mit den im ganzen 16 Regierungsjaren (2 Kön. 15, 33) Jothams schlechtweg unverträgliche Thronbesteigung Hosea's auf der Gleichsetzung des 1. Jares Pekahs mit dem 52. Usia's beruhe und eine 20järige Regierung Pekahs und die sofortige Thronfolge Hosea's voraussetze. Zu der Hebung der anderen kleineren Schäden wendet man die Annahme des Wechsels der Voraus- und Nachdatirung der Regierungszeiten, der Mitzälung des Terminus a quo und ad quem, der Verschiedenheit des Jaresanfangs in den Jareszalen der Könige von Juda von dem in den Jareszalen der Könige von Israel und änliche Hilfsmittel an. Die harmonistischen Künste sind jedoch für die Wissenschaft wertlos geworden, seit sie sich von den Verlegenheiten und Hindernissen, in welche der Synchronismus des einen Reichs für das andere die historische Konstruktion verstrickt, durch den Nachweis seines Ursprungs von Wellhausen und seines Zusammenhangs von Riehm losgewunden hat, um in den wirklich geschichtlichen

Zalen aus den beiderseitigen Reichsannalen einen dankbareren Stoff zu haben. Freilich sind aber auch die Annalenzalen nicht unanstößig und fehlerlos. So sollten die Jare der 6 ersten Könige Juda's mit denen der 9 ersten Israels sich decken, da sie mit dem gleichzeitigen Regierungsantritt Rehabeams und Jerobeams beginnen und mit dem gleichzeitigen Tod Ahasja's von Juda und Jorams von Israel durch Jehu (2 Kön. 9, 21—29) endigen, allein die Jare der Könige von Juda machen 95 und die der Könige von Israel 98 Jare und 7 Tage aus. Ebenso sollten sich wider die Königsjare vom gleichzeitigen Regierungsantritt Athalja's in Juda und Jehu's in Israel (2 Kön. 10 und 11) bis zum Untergang des Reiches Israel im 6. Jare Hiskia's von Juda und im 9. Hosea's von Israel (2 Kön. 18, 10) gegenseitig decken, die Zalen der Könige von Juda ergeben aber die Summe von 165 und die der Könige von Israel von 143 Jaren und 7 Monaten. Angesichts dieser Inkongruenzen, für deren Ausgleichung die Resultate aller bis jetzt schon angewendeter oder künftig noch zu entdeckender Künste der Konjekturalkritik nur den Wert subjektiver Willkürlichkeiten statt des der objektiv zuverlässigen Lösung haben können, sieht sich der Historiker unwillkürlich nach einem archimedischen Standpunkt für die geschichtliche Konstruktion in der Profangeschichte um.

Glücklicherweise sind nun die profangeschichtlichen Anhaltspunkte für die Zeitrechnung des geteilten Reiches nicht mehr spärlich und unzuverlässig. Zwar von den oben bei dem Datum des salomonischen Tempelbaues erwänten phönizischen Synchronismen, von denen die Zeitgenossenschaft des tyrischen Königs Ethbaal oder Ithobal mit dem israelitischen König Ahab (1 Kön. 16, 31) hoch wichtig wäre, muſs man absehen, da die Epochen von Tyrus und Karthago problematisch sind und die tyrische Königsliste Menanders bei Josephus (c. Ap. I, 18) nicht nur wegen des Mangels an einer Kontrolle, sondern auch wegen des Widerspruchs zwischen ihrer Summenzal und ihren Detailzalen nur ein beschränktes Vertrauen verdient. Will man es aber dennoch mit ihnen wagen, so hat Ethbaal, wenn man für Karthago mit Movers die Epoche Justins 826 v. Chr. wält, 897—866 v. Chr. regiert, 885—854 aber, wenn man mit Unger nach Timäus von 814 an aufwärts rechnet, 917—886 endlich, wenn man mit Duncker und Meltzer nach Appian von 846 ausgeht. Nicht viel besser steht es mit den ägyptischen Gleichzeitigkeiten, da die Zeit des israelitischen Doppelreiches eben auch noch in die chronologisch unbestimmbare Periode der ägyptischen Geschichte vor der XXVI. Dynastie fällt, welche nach dem Urteil von Brugsch und Wiedemann erst die Aufstellung einer sicheren Chronologie gestattet. Die Geschichte des geteilten Reiches hat nun abgesehen von dem schon besprochenen Palästinazug Sisaqs drei Berürungspunkte mit der ägyptischen. Der erste ist der Sieg Assa's über den Kuschiten Serah (2 Chron. 14, 9 ff.), wenn man es hier anders mit einem geschichtlich faſsbaren Ereignis und nicht mit einem utopischen Mythus zu tun hat, wie Movers, Wellhausen, Fr. Hommel, Maspero, Wiedemann und Ed. Meyer annehmen. Wer Serah für historisch nimmt, identifizirt ihn mit dem zweiten Bubastiten, Osorchon I. So DesVignoles, Champollion, Lepsius, Unger und Ebers u. a., wärend Brugsch, wenigstens früher, und mit ihm Fr. Lenormant, in Serah einen bedeutend späteren Äthiopenkönig Aterk-Amen erkennen wollte und Lauth ihn ebenfalls für einen Äthiopen und zwar für den an den unrechten Ort verschlagenen Doppelgänger des So beziehungsweise Save-Sabako in der XXV. Dynastie, wegen der Lesart Σηγὼρ des vatikanischen Textes für das Σουὰ der Complutensis in 2 Kön. 17, 4 nimmt. Den zweiten Berürungspunkt bietet der Anschluſs Hiskia's an eben diesen So-Seve-Sabako in 2 Kön. 17, 4, welchen übrigens manche wegen des dritten Berürungspunktes, des Auftretens des 12 oder 14 Jare nach Sabako auf den Thron gekommenen Thirhaka gegen den assyrischen König Sanherib im 14. Jare Hiskia's, mit seinem Nachfolger Schabotaka-Sebichus in diesem Falle vertauschen möchten. Diese Streitfrage macht es aber eben rätlich, hier die Chronologie statt nach den schwankenden Jareszalen der Ägyptologen nach den assyrischen Synchronismen der Keilinschriften, die ja Sabaka und Thiraka als

„Schabe“ und „Tarku“ auch erwänen, zu bestimmen. Die chronologischen Regulatoren derselben sind die Eponymenlisten, welche in doppelter Gestalt, nämlich one und mit chronikalischer Beischrift zu den einzelnen Eponymieen, aufgefunden worden sind und in ersterer Gestalt von 893—666 v. Chr., in letzterer aber nur von 817 bis 728, beziehungsweise durch ein von Eb. Schrader kopirtes Fortsetzungsfragment bis 723, reichen, wenn man sie mittelst des ptolemäischen Kanon nach Maßgabe der Kontrakttäfelchen aus der Zeit des Königs Sargon-Arkean mit der Doppeldatirung nach seinem jeweiligen assyrischen und babylonischen Regentenjar in die allgemeine Zeitrechnung eingliedert.

Vergleicht man nun die Zeitfolge der assyrischen Berürungen mit Juda-Israel nach dem chronologischen Detail dieser Liste unter Beiziehung der einschlägigen einzelnen Königsinschriften nach Eb. Schrader, Fr. Hommel, Fr. Delitzsch (Art. „Sanherib“) und C. P. Tiele mit deren Zeitfolge nach der Bibel, so fällt der Sieg Salmanassars II. über Ahab von Israel und Hadadeser-Benhadad II. von Damaskus mit ihren Verbündeten auf 854 v. Chr., nach der Bibel um über 40 Jare zu spät, und der Tributempfang desselben Königs nach seinem Sieg über Hasael von Damaskus unter anderen auch von Jehu von Israel auf 842, nach der Bibel ebenfalls um mindestens 15 Jare zu spät. Den grössten Schaden tut jedoch die keilschriftliche Geschichte und Zeitrechnung Thiglath-Pilesers und Sanheribs der biblischen Königsgeschichte und Rechnung. Die monumentale Zeitgenossenschaft des ersteren mit den Königen Asarja-Usia von Juda und Menahem von Israel verwandelt die biblische Selbständigkeit des Königs Phul (2 Kön. 15, 19) in dessen durch die babylonische Chronik von Nabonassar bis Samas-sum-ukin keilurkundlich erwiesene Identität mit Thiglath-Pileser, welche H. Rawlinson, Lepsius und Brandes, übrigens unter dem Widerspruch von Eb. Schrader, die Bibel sogar selbst in 1 Chron. 5, 26 anerkennen lassen. Sodann verschiebt seine nur 18järige Regierungszeit von 745 bis 727, in welchem Jare ihm Salmanassar IV. nachgefolgt sein wird, die Regierungszeiten Asarja's-Usia's, Menahems und Pekahs in fataler Weise. Ebenso zerstört das Antrittsjar Sanheribs 705 nach der Eponymenliste die biblische Gleichzeitigkeit Hiskia's von Juda und Hosea's von Israel, da sein keilschriftlich zwar nicht besonders datirter aber jedenfalls vor 705 unmöglicher Zug gegen Palästina und Ägypten nach 2 Kön. 18, 13 in das 14. Jar Hiskia's fiel. Den von diesem assyrischen Synchronismus der biblischen Königsgeschichte- und Rechnung und nach dem Urteil einer ängstlichen Apologetik wol auch mittelbar der Fides humana und divina der ganzen heiligen Schrift drohenden Umsturz abzuwenden, hat nun, um von dem vergessenen Haigh nicht mehr zu reden, Oppert die Erwänung einer Sonnenfinsternis in der Eponymenliste mit der chronikalischen Beischrift unter der Eponymie des Purilsagali, oder wie man sonst den Namen lesen mag, dazu benützt, durch die Kombination dieser Sonnenfinsternis mit der für die Lage von Ninive nahezu totalen am Freitag den 13. Juni 809 v. Chr. in der Eponymenliste zwischen Asurnirar und Thiglath-Pileser eine Lücke von 47 Jaren zu statuiren und mit dieser die Harmonie der assyrischen Rechnung mit der biblischen und die Rettung der Existenz und Selbständigkeit Phuls zu bewerkstelligen. Doch reicht zur Ausgleichung der Keilschriften mit der Bibel die Eponymenlückenhypothese nicht einmal aus, sondern man muss noch zu weiteren bedenklichen Hilfsmitteln seine Zuflucht nehmen, unter denen das fatalste die Ungeheuerlichkeit ist, die Könige Jerobeam II. und Pekah zweimal regieren lassen, die Könige Asarja-Usia und Menahem aber als Zeitgenossen Phuls vor 758 v. Chr. nach der Bibel und Thiglath-Pilesers von 742 bis 738 nach den Keilschriften zu verdoppeln und einen älteren und jüngeren Asarja und Menahem zu unterscheiden, deren ersteren sich Oppert aus dem Son Tabeals in Jes. 7, 6 zurechtmacht. Doubletten, welche nur Schäfer und Matzat ertragen können. Das diese harmonistische Konstruktion verdächtigende Moment bilden nun aber nicht sowol ihre Anhängsel, als das vielmehr nach der Beweisfürung Eb. Schraders die Unzuverlässigkeit ihres astronomischen Fundaments tut. Der Ptolemäische Kanon fixirt nämlich, nach rückwärts fortgesetzt, die Eponymie Purilsagali's

auf das Jar 763 v. Chr., und die Sonnenfinsternis in seinem Amtsjar hatte im Monat Sivan statt, also kann diese, wenn nicht anders der bisher als unbedingt sturmfest erfundene Kanon umgestoßen werden soll, nur die in der Umgegend von Ninive ebenfalls nahezu totale Sonnenfinsternis vom 15. Juni 763 gewesen sein. Schon dadurch ist die Lückenlosigkeit der Eponymen- und Jaresfolge in der Liste verbürgt. Außerdem ist sie noch durch den regelmäßigen Turnus der Eponymie unter den neun vornehmsten Würdenträgern nächst dem König, der nicht bloß unter Thiglath-Pileser üblich war, wie Oppert meint, sondern nach Schrader bis zum Jare 703 in Übung blieb, insbesondere aber durch die Widerkehr einer und derselben Person in der gleichen amtlichen Eigenschaft vor und nach der vorausgesetzten Lücke der Liste gesichert. So bleibt denn, wie nunmehr, abgesehen von Oppert, allgemein bis auf Kamphausen und Riehm anerkannt ist, für die historische Konstruktion der jüdischen und israelitischen Königsgeschichte und -Rechnung nichts mehr übrig, als nach dem Vorgang Schraders deren Accommodation an die assyrische Eponymenliste, die nach dem Zugeständnis des letzteren an A. v. Gutschmid zwar auch nicht schlechthin fehlerlos ist, aber doch mit ihren 9 anscheinend falschen unter den 27 kontrolirbaren ihrer sämtlichen 34 Regierungstrennungsstriche die betreffenden Regierungsantritte nur um ein und zwei Jare verschiebt, also unter allen Umständen approximativ richtige Data liefert. Das für die Accommodation unentbehrliche Datum der Zerstörung Samaria's und der assyrischen Gefangenschaft wird freilich von der Eponymenliste nicht mehr erreicht, ist uns aber doch in einer Inschrift als das Antrittsjar des Nachfolgers Salmanassars IV., des vermutlichen Usurpators Sargon, 722 v. Chr., überliefert. Damit ist Gewißheit in die Datumsfrage eines Knotenpunkts gebracht, in deren Entscheidung die Sachverständigen um Jare auseinandergiengen, wie ein Blick auf die chronologischen Fixirungen der Zerstörung Samarias lehrt. Nach dem ältesten Gewärsmann unter den Hellenisten, Demetrius, sind von der Wegfürung der zehn Stämme aus Samaria 573 Jare und 9 Monate, und von der der Juden aus Jerusalem 338 Jare und 3 Monate bis auf Ptolemäus IV. Philopator (reg. seit 222 v. Chr.) verflossen. Reinesius, M. v. Niebuhr und Freudenthal verringern die erstere Jarzal um 100 und kommen damit für beide Katastrophen zunächst auf 696 und 561 v. Chr. Ergebnisse, die selbstverständlich eine weitere Korrektur nötig machen, wenn sie leidlich werden sollen. Die richtige hat nun nicht Grätz mit seiner Vermehrung der letzteren Jarzahl um 100 und Tilgung der Königszal als Glossem zur Vermeidung ihres Widerspruchs mit der Jarzal getroffen, sondern Freudenthal mit der ungezwungenen Verbesserung des τετάρτου in τοῦ τρίτου, der von 719 v. Chr., seinem Datum der Zerstörung Samaria's, 473 Jare 9 Monate, und von 584, seinem Datum der Zerstörung Jerusalems, 338 Jare und 3 Monate abziehend, das Thronbesteigungsjahr Ptolemäus III. Euergetes I., 246—5 v. Chr. nach seiner Angabe, erhält. Ersprießlicher verlegt man mit Lauth den Antritt dieses Ptolemäers in das Jar 247 v. Chr. und addirt nun 247 + $473^3/_4$ Jare = 721 und 247 + $338^1/_4$ Jare = 586 v. Chr., um die beiden bisher gewönlichsten Ansätze der Zerstörung Samaria's und Jerusalems schon bei Demetrius zu erhalten. Von Eupolemus haben wir keine hieher bezüglichen Zalen. Nach Josephus (Antt. IX, 14, 1) fand die Wegfürung der zehn Stämme 947 Jare nach der Einnahme des Landes durch ihre aus Ägypten ausgezogenen Vorfaren, 800 Jare „seit der Fürerschaft Josua's", und 240 Jare 7 Monate und 7 Tage „seit dem Abfall von Rehabeam" statt. Gibt man dem Auszug aus Ägypten das früheste Datum 1715 v. Chr. und zieht hievon 45 Jare bis zur Einnahme Kanaans (Antt. V, 1, 19) ab, so kommt der Untergang Samaria's auf (1715—45) — 947 = 723 v. Chr., die Zal 947 ist also nicht notwendig korrupt, wie Isaak Voß, Des Vignoles, M. v. Niebuhr und Destinon wollen, die mit Ausnahme des letzten von ihnen den Text in verschiedener Weise korrigiren. Die Zusammenrechnung der einzelnen Zeitangaben innerhalb dieses Zeitraums: die 592 oder 612 Jare vom Auszug bis zum Tempelbau, die 77 Jare Salomo's und die 240 Jare seit dem Abfall von Rehabeam, abzüglich der 65 Jare vom

Auszug bis zum Ende der Fürerschaft Josua's aber hat die warscheinlich verstümmelten 800 Jare ἀπὸ δὲ στρατηγοῦντος Ἰησοῦ geliefert, denn 592 + 77 + 240 = 909 und 909—65 = 844, welche sich bei der Vertauschung von 592 mit 612 auf 864 erhöhen; sind jedoch die 800 Jare unversehrt, so sind sie wol die Abrundung der 804 Jare, welche man durch die Vertauschung der 77 Regierungsjare Salomo's nach dem Beginn des Tempelbaues mit seinen 37 biblischen erhält. Will man endlich das genau richtige Datum des Untergangs Samaria's bei Josephus finden, so braucht man nur die 261 Jare der jüdischen Könige von seinem oben erwänten Datum der Teilung des Reichs 983 v. Chr. abzuziehen, um 722 v. Chr. zu haben. Die rabb. Chronik setzt das Exil Israels auf 557 v. Chr., Theophilus auf 724, Afrikanus nach Syncellus auf 751, nach der Passahchronik aber auf 739, Clemens auf 730—729, Eusebius auf 746, Syncellus auf 729, die Passahchronik auf 739, Beda auf 726, Marsham auf 737, J. Cappel auf 724, Scaliger mit vielen, worunter auch Oppert und Wellhausen, auf 721, Lilienthal auf 717, Silberschlag auf 728, Chr. C. J. v. Bunsen auf 709, Lenormant und E. v. Bunsen auf 720, Lepsius auf 699, Haigh auf 696, Röckerath auf 701, Quandt auf 711, Raska auf 741 und Köhler auf 719. Das keilschriftlich festgestellte Datum 722 v. Chr. verwickelt aber den Chronologen sogleich in eine neue Verlegenheit, da es nach 2 Kön. 17, 6 und 18, 10 zugleich das 9. Jar Hosea's und das 6. Hiskia's ist. Die Keilmonumente setzen nämlich den Einfall Sanheribs in das Jar 701 vor Chr. und die biblischen Königsbücher (2 Kön. 18, 13) in das 14. Jar Hiskia's, wodurch entweder die Parallele zwischen dem Eroberungsjar Samarias und dem 6. Hiskias zur Unmöglichkeit wird, oder die zwischen dem Einfallsjar Sanheribs und dem 14. Hiskia's. Tertium non datur, wenn man nicht entweder mit Hincks, Oppert, Lenormant und Franz Delitzsch die Kapitelfolge bei Jes. 36. 37 = 2 Kön. 18. 19 und Jes. 38. 39 = 2 Kön. 20, 1—11 und 12—19 umkehrt und dann das 14. Jar Hiskia's von dem Einfall Sanheribs trennt und mit seiner Krankheit und mit der Gesandtschaft aus Babylon an ihn verbindet, oder mit Tyrwhitt und Himpel dem Hiskiasdatum im Jare 36, 1, das Krankheitsjar dieses Königs als Epoche unterstellt und seinem 28. Regierungsjar gleichsetzt, oder mit Sayce, Brandes, Kleinert und Matzat in 2 Kön. 18 eine Konfusion des übrigens nicht in das Jar 713, sondern 711 v. Chr. gefallenen Palästinazugs Sargons und des Sanheribs im Jare 701 zu einem einzigen mit dem Datum Sargons vermutet. Ein derartiges Tertium bei Seite lassend, haben nun Wellhausen, Kamphausen und Riehm unter der Voraussetzung, dass das jüdische Datum eines in das Schicksal Juda's so tief einschneidenden Ereignisses, wie der Einfall Sanheribs es war, den jüdischen Reichsannalen entnommen und also geschichtlich zuverlässig sei, gegen die erstere Parallele und für die letztere sich ausgesprochen, wärend Sörensen für die erstere mit der Zusammengehörigkeit der Weissagungen von der Zerstörung Samaria's und Jerusalems im Buche Micha (1, 6 und 3, 12), dem Zusammenhang der Weissagung bei Jesaja (14, 28—32) von der Züchtigung des Philisterlandes mit dem Philisterkriege Thiglath-Pilesers und der Schilderung Hiskia's als Kind bei demselben Propheten (3, 12) eingetreten ist. Die detaillirten Aufrisse der Königsrechnung des geteilten Reiches bei den namhaftesten Historikern und Kritikern vor und seit der Feststellung der keilschriftlichen Synchronismen zeigt nun nachstehende Tabelle.

Juda	Israel	I. Vor der Entdeckung der assyrischen Synchronismen.										II. Seit der Entdeckung der ass. Synchr.			
		Petav	Usher	Des Vignoles u. L'art	Bengel	Winer	Ewald	Thenius	Keil	Seyffarth	Chr. C. J. v. Bunsen	Oppert	Brandes	Kampshausen	Riehm
		Jare v. Chr.													
Rehabeam . .	Jerobeam I. .	975	975	{963 / 962}	981	975	985	977	975	950	968	997	929	937	938
Abia . . .	. . . . . .	958	958	946	964	957	968	960	957	933	951	—	912	920	921
Assa	. . . . . .	955	955	944	961	955	965	958	955	931	949	957	910	917	919
	Nadab . . .	954	954	943	960	954	863	956	$95^4/_3$	929	947	—	908	915	917
	Baesa . . .	953	953	942	959	953	961	955	952	927	945	—	907	914	916
	Ella	930	930	919	936	930	937	932	930	904	922	—	884	891	892
	Simri . . .	929	929	918	935	928	935	931	929	903	921	—	883	890	892
	Omri	929	929	918	934	928	935	931	929	902	921	—	883	890	892
	Ahab . . .	917	918	807	923	918	919	920	918	892	908	922(?)	874	878	877
Josaphat . .	. . . . . .	914	914	904	920	914	917	917	914	889	908	—	869	876	878
	Ahasja . . .	897	898	888	900	897	897	897	897	869	887	—	853	856	856
	Joram . . .	896	896	887	898	896	895	896	896	867	884	—	852	854	855
Joram . . .	. . . . . .	889	889	883	895	889	893	892	891	863	882	—	848	851	852
Ahasja . . .	. . . . . .	885	886	876	887	885	885	885	884	856	875	—	841	843	848
	Jehu . . .	884	884	876	886	884	883	884	883	855	873	887	841	842	843
Athalja . .	. . . . . .	884	884	875	886	884	883	884	883	855	873	887	841	842	843
Joas . . .	. . . . . .	878	878	870	880	878	877	878	877	849	868	—	835	836	837
	Joahas . . .	856	856	848	858	856	855	856	856	827	844	—	813	814	815
	Joas . . .	840	841	832	839	840	839	840	840	813	828	—	799	797	798
Amazia . . .	. . . . . .	838	829	831	840	838	837	839	838	809	828	—	798	796	797
	Jerobeam II. .	824	{836 / 825}	817	826	825	823	825	824	804	812	825 (zum 1. Mal)	796	781	783
Asarja oder Usia	. . . . . .	809	810	803	811	809	808	811	810	781	799	890	793	777	780
	Interregnum .	873	783	776	—	784	—	—	783	—	—	798—88	—	—	—
	Sacharja . .	772	773	766	774	772	770	774	772	763	751	788—74 (Jerob. z. 2. Mal	756	741	743
	Sallum . .	772	772	765	773	771	770	773	771	762	751	—	755	741	743
	Menahem . .	771	772	765	773	771	769	773	771	761	750	771	755	740	742
	Pekahja . .	761	761	754	762	760	759	762	760	751	740	760	738?	737	738
	Pekha . . .	759	759	753	760	758	757	760	759	749	738	759	750?	736	736
Jotham . . .	. . . . . .	757	758	752	759	758	756	759	758	748	747	758	749	750	750
Ahas . . .	. . . . . .	741	742	737	743	741	740	743	742	742	731	742 (Menahem II.)	741	734	735
		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	(733—30 Pekah z. 2. Mal)	—	—	—
	Hosea . . .	738	739	726	731	{738 / 729}	728	730	{739 / 730}	729	717	730	730	730	730
Hiskia . . .	. . . . . .	727	727	723	727	725	724	727	727	727	714	727	727	714	715
	Zerst. Samarias	721	721	718	722	721	719	722	$72^2/_1$	721	709	721	722	722	722

Anmerkung. Scaliger gibt leider nirgends eine chronologische Übersicht der einzelnen Regierungen, er motivirt bloß das erste Jar Rehabeams und Jerobeams auf 981 v. Chr., und das erste Hiskia's auf 727 v. Chr.

Die Zeit des alleinigen Bestandes des Reiches Juda bis zu der Zerstörung Jerusalems im 11. Jar des Königs Zedekia (2 Kön. 24, 18 und 25, 2) beginnt ihre chronologischen Fragen mit dem Bürgschaftswunder am Sonnenzeiger des Ahas für die Widergenesung des totkranken Hiskia (2 Kön. 20 und Jes. 38). Der erste, welcher diesem Wunder das von A. v. Gutschmid gebilligte Substrat einer Sonnenfinsternis gegeben hat, ist Thenius gewesen, der mit Seyffarth die partielle (von 5 Zoll) am 26. Sept. 713 v. Chr. damit kombinirt hat, was mit der Parallele des 6. Jares Hiskia's zu der Eroberung Samaria's stimmt. Beginnt man aber dem assyrischen Synchronismus gemäß erst mit 710 v. Chr. die Regierung Hiskia's und erstreckt sie nach 2 Kön. 18, 2 auf 29 Jare, also bis 686 v. Chr., so passt nur die von Bosanquet vorgeschlagene für Jerusalem fast totale Sonnenfinsternis am 11. Januar 689 v. Chr., wenn sie gleich auch ihre großen Unbequemlichkeiten hat, unter welchen die erste die ist, dass sie den verheißenen 15 Jaren Zusatz zum Leben Hiskia's in 2. Kön. 20, 6 und Jes. 38, 5 widerspricht.

Der nächste dunkle Punkt ist die 55järige Regierung Manasse's (2 Kön. 21, 1). Von den Alten unbeanstandet wurde sie zuerst von B. G. Niebuhr damit angefochten, dass Manasse's Son Amon schon mit 22 Jaren auf den Thron gekommen sei und also erst im 45. Lebensjar seines bei seiner Thronbesteigung 12 Jare alten Vaters geboren wäre, wogegen sie von M. v. Niebuhr damit in Schutz genommen wurde, dass Hiskia bei der Geburt Manasse's auch schon 42 Jare alt gewesen sei, dass in der Erbfolge Juda's nach den Beispielen von Salomo und Joahas das Erstgeburtsrecht augenscheinlich nicht gegolten habe und dass nach 2 Kön. 21, 6 Manasse seinen Son geopfert habe, worunter gewiss der Ältere zu verstehen sei. Von einem andern Gesichtspunkt aus hat Movers die lange Regierung Manasse's angegriffen, indem er aus den Varianten der Sept. zu den berühmten Rätselzalen bei Hesekiel (4, 4 ff.) herausbringen wollte, dass zwischen der Einnahme Samaria's und der Zerstörung Jerusalems nur 110 Jare verflossen seien. Allein auch wenn Movers mit seiner Exegese der Septuagintazal 150 Recht hätte, so wäre damit doch nur der subjektive Calcul des griechischen Übersetzers, nicht aber eine historische Objektivität eruirt. Wer wollte aber auch diese aus jener Prophetenstelle herausbringen? Allerdings haben die Zeitrechner, Scaliger und Brandes nicht ausgenommen, ihre chronologischen Systeme über die Königszeiten Juda's und Israels auf die Hesekielschen Zalen 390 und 40 gebaut, allein woher nehmen sie das Recht zu deren Beziehung auf die Vergangenheit und die Maßgabe für die Entscheidung der Frage über den Nebeneinanderlauf oder die Aufeinanderfolge der beiden Jarsummen, sowie den terminus a quo und ad quem für dieselben? Die Mehrzal berechnet freilich die 390 und 40 Jare mit kleinen Abweichungen in ihren Terminzalen von der Regierung Jerobeams I. und von dem prophetischen Auftreten Jeremia's unter Josia bis zum 11. Jare Zedekia's und anerkennt damit den Nebeneinanderlauf der beiden Zalen, allein man wird andere nicht widerlegen können, welche die Aufeinanderfolge vorziehen und wie J. Cappel die 390 Jare vom Tode Davids bis zum 13. Jar Josia's berechnen und da die 40 Jare Jeremia's in Jerusalem beginnen, oder wie der Pater Philipp und Ravius mit den 40 Jaren anfangen und dieselben vom Beginn des Tempelbaus bis zur Aufstellung der goldenen Kälber Jerobeams zälen, um von da an die 390 Jare zu rechnen. Wie viel natürlicher ist dagegen die von De Prado, Münster, Grotius, den Mönchen von Port Royal, Funck, Usher, Des Vignoles und den neueren Exegeten vertretene Beziehung dieser Zalen auf die Zukunft, und zwar auf die Dauer der letzten Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar und des Exils beider Reiche nach dem Typus der in der hebräischen Formation durchscheinenden ägyptischen Knechtschafts- und Wüstenjare und der hinter der griechischen Formation verborgenen Sindfluttage. Weitere Gegner der 55 Regierungsjare Manasse's sind Scheuchzer, J. v. Gumpach und A. v. Gutschmid, welche sie um wenigstens 20 Jare verkürzen möchten. Schonender verfaren Kamphausen, Ed. Meyer und Riehm, welche sie wegen ihrer Herabsetzung des Regierungsan-

tritts Hiskia's zwar auch, aber doch nur um 10, beziehunghweise 12 Jare vermindern, wärend Brandes, Steiner, Hommel, Floigl und Schrader sie beibehalten. Seine im 2. Buch der Könige nicht, wol aber 2Chron. 33,11—13 erwänte Wegfürung in die Gefangenschaft nach Babel durch „die Fürsten des Heeres des Königs zu Assur", one Datum in der Bibel und bei Josephus, wird von der rabb. Chronik in sein 22. Regierungsjar gesetzt. Diesen Ansatz, welchem viele, aber nicht alle Chronologen folgen, indem von einzelnen seine Gefangenschaft in sein 4. oder 5., 8. oder 9., oder 15., 32., 40., 41 und 42. Jar gesetzt wird, findet M. v. Niebuhr zwar verdächtig, weil die 65 Jare, nach denen es mit Ephraim aus sein soll, bei Jesaja (7, 8), vom 1. oder 2. Jare des Ahas an gerechnet gerade um diese Zeit endigen, allein immerhin im Zusammenhang mit der zweiten Kolonisirung Samaria's durch Assarhaddon (Esr. 4, 2), dem Hintergrund des jesaianischen Endziels für Ephraim, so dass man nur der genauen Jaresangabe keinen unbedingten Glauben beizumessen hätte. Den Zweifel an der Geschichtlichkeit seiner Gefangenschaft in Babel überhaupt von Graf, Maspero u. a. beseitigt Duncker mit deren Auffassung als Strafe für die Beteiligung Manasse's entweder an dem Widerstand Sidons und seiner Bundesgenossen gegen Assarhaddon auf seinem ersten syrischen Kriegszug bald nach 680 v. Chr. oder an der Empörung des babylon. Vizekönigs Samas-sum-ukin in den Keilschriften, Sammugdes bei Alexander Polyhistor und Saosduchin im Ptolemaeischen Kanon, gegen seinen assyrischen Oberherrn und Bruder Asurbanibal in den Keilschriften, Sardanapal bei Abydenus, im Jar 648, wärend Schrader sich auf die letztere Möglichkeit allein beschränkt und daher die Wegfürung Manasse's in das Jar 647 setzt.

Mit dem Tode Josia's bei Megiddo, der Quartalregierung seines jüngeren Sones und Nachfolgers Joahas und deren Abschluss in Riblah, sowie mit seiner Ersetzung durch seinen älteren Bruder Eliakim-Jojakim von Pharao Necho (Necho II.) treten wir auf einen durch die Paralleldaten im Buch Jeremia nach jüdischen und chaldäischen Königsjaren unter der Kontrolle des Pt. Kanons zwar gefestigten, aber doch noch nicht von allen Steinen des Anstoßes gesäuberten chronologischen Boden. Der fatalste unter diesen Steinen ist der Widerspruch in den Regierungsjaren Nebukadnezars zwischen Jer. 25, 1 verbunden mit 2Kön. 24, 12; Jer. 52, 5. 12 verbunden mit 2 Kön. 25, 2. 8 und Jer. 52, 31 verbunden mit 2 Kön. 25, 27 auf der einen und Jer. 52, 28. 29 auf der anderen Seite. Nach den ersteren Stellen fallen nämlich die Wegfürungen Jojachins und Zedekia's in das 8. und 19. Regierungsjar Nebukadnezars und also die Freilassung Jojachins in seinem 37. Gefangenschaftsjar von Nebukadnezars Nachfolger EvilMerodach „im Jar seiner Thronbesteigung" (מָלְכוֹ und בִּשְׁנַת מַלְכֻתוֹ), das freilich Brandes zur Vermeidung der Rechnungskollision im Sinne des nachdatirten ersten Regierungsjares nehmen möchte, um 2 Jare hinter die Regierung Nebukadnezars nach ihrer Berechnung auf 43 Jare, von 604 bis 562 v. Chr. einschließlich in dem erwiesenermaßen nachdatirten Pt. Kanon, wärend die letztere Stelle nach dem Urteil Riehms gemäß einer vordatirten chaldäischen Zälung, wie sie in der keilschriftlichen Regierungsberechnung der assyrischen Könige neben der nachdatirten dann und wann auch vorkommt, die beiden Wegfürungen in das 7. und 18. Jar Nebukadnezars und also die Freilassung Jojachins nur um 1 Jar zu spät oder vielmehr zu früh ansetzt, da nach Jer. 25, 1 und 46, 2 das erste Jar Nebukadnezars und das 4. Jojakims zugleich das Jar der Schlacht von Carchemis war, die noch zu Lebzeiten Nabopolassars aber kurz vor dessen Tod laut Berosus bei Josephus (Antt. X, 11, 1 und c. Ap. I, 19) stattfand, also spätestens 605, wie Ewald, Wellhausen, Brandes, Duncker, Maspero, Hommel, Wiedemann u. a. wollen, und frühestens 606, wie Winer, Kautzsch und Riehm annehmen (wärend Schrader und Schäfer zwischen beiden Jaren die Wal offen lassen), um die Bibel mit dem Pt. Kanon in der Frage der Regierungsdauer und -Zeit Nebukadnezars auszugleichen. Rechnet man nun mit Riehm von 606 an rückwärts, so kommt man mit der Katastrophe des

Josia und Joahas auf 610 und mit dem 1. nachdatirten Jare Jojakims auf 609, womit auch der ägyptische Synchronismus sich verträgt, wenn man die Regierung des Pharao Necho mit Brugsch und Ebers in die Jare 612—596 oder auch noch mit Maspero 611—595, nicht aber mit Lauth und Wiedemann 610 bis 594 verlegt.

Der nächste Stein des Anstoßes ist das Datum des Zugs Nebukadnezars gegen Jojakim in Dan. 1, 1. One Zeitangabe in 2 Kön. 24, 1, wird er hier in das 3. Jar Jojakims gesetzt. Die Rücksicht auf Jer. 25, 1; 36, 1. 9. 29; 46, 2 hat bei den Chronologen und Kritikern längst Bedenken gegen das danielitische Datum erweckt. Jer. 25, 1 hat sie fragen heißen, wie denn der König Nebukadnezar schon im 3. Jare Jojakims habe Jerusalem einnehmen können, wenn er erst in dessen 4. Jare König geworden sei. „Anno tertio Joakim absoluto, ineunte quarto", hat Scaliger zur Befriedigung vieler geantwortet. Schwerer als dieses mit der Hypothese der jüdischen Anticipation des Königstitels für Nebukadnezar so leicht zu beseitigende Ärgernis wiegt der aus der Sammlung der jeremianischen Weissagungen von den ältesten unter Josia bis zu den jüngsten von der Einnahme Jerusalems durch den König von Babel, im 4. und ihrer Vorlesung vor dem Volk im 5. Jare Jojakims in Jer. 36, 1. 9. 29 gezogene Schluss von Bertholdt, Bleek, v. Lengerke, Hitzig, Ewald und Kautzsch auf das Jar 604 als frühsten Termin des Erscheinens Nebukadnezars in Juda, allein er ermangelt insofern der Bündigkeit, als nach Zündel die Drohung Jeremia's mit einer babylonischen Okkupation im 5. Jare Jojakims eine schon frühere Invasion Nebukadnezars an und für sich nicht ausschließt und der Zorn Jojakims über die Publikation dieser Drohung sich auch aus einer schon einmal geschehenen Invasion zwanglos erklärt. Dagegen verträgt sich ein früherer Einfall Nebukadnezars mit dem Datum der Schlacht von Karchemis in Jer. 46, 2 nicht, weil die politischen Konjunkturen ihn vor dieser Schlacht unmöglich machen: Syrien war nämlich seit 610 von Necho besetzt, worauf Hitzig aufmerksam macht, und die Belagerung von Ninive hielt von 608 bis 606, also eben wärend des 3. Jares Jojakims, Nebukadnezar und Kyaxares von Medien am Tigris fest. Unter diesen Umständen bleibt für die Rettung des 3. Jares Jojakims in Dan. 1, 1 nur noch der Ausweg übrig, diesem Datum eine andere Epoche als den Regierungsantritt dieses Königs zu unterlegen, damit alle Kollision verschwinde. Diesen Ausweg betritt zuerst die rabb. Chronik, sie nennt es „das 3. Jar seines Abfalls", unglücklicher Weise läßt sich aber nicht entscheiden, ob sie damit das 3. Jar seit dem Abfall Jojakims, oder das Jar des Abfalls selbst als das 3. seiner Untertänigkeit meint. Im ersten Falle wäre „das 3. Jar seines Abfalls" das 11. und letzte Jar Jojakims, da sie den ersten Angriff Nebukadnezars auf Juda, offenbar wegen Jer. 36, in sein 2. Regierungsjar, also nach Jer. 25, 1 in das 5. Jojakims setzt, im zweiten Fall wäre es das 8. Jojakims. Für das Jar des Abfalls nehmen es die Chronologen J. Cappel und Simson und identifiziren dasselbe mit dem 5. Jare Jojakims. Sie stehen auf den Schultern des Eusebius und Syncellus, welche von einem Ansatz des ersten Angriffs Nebukadnezars auf das 2. Jar Jojakims, vermutlich infolge einer Kombination von Jer. 25, 1 mit Dan. 2, 1, welche das 2. Jar Nebukadnezars mit dem 5. Jojakims zusammenbrachte und so die nach Dan. 1, 5 im 3. Jare vorher geschehene Wegfürung Daniels in das 2. Jar Jojakims verlegte, wissen. Andere, darunter Grotius, L. Cappel und Marsham geben ihm das 8. Jar Jojakims als das seiner Einsetzung von Nebukadnezar zu seiner Epoche und kommen so auch auf das 11. Jar Jojakims. Ebenso rechnen Michaelis, Bertholdt, Ewald und Duncker, welche nach Josephus (Antt. X, 6, 1. 2) das 8. Jar Jojakims für das des ersten Angriffs Nebukadnezars nehmen. Mit dem 6. Jojakims identifizirt Quandt das böse Jar, indem er aus Jer. 36, 1 und 9 die Unmöglichkeit eines Einfalls Nebukadnezars in Juda vor dem 6. Jar Jojakims folgert, dieses aber dann als dessen 3. von der Epoche der 70 Verwüstungsjare Juda's bei Jeremia (Kap. 25), dem 4. Jojakims und 1. Nebukadnezars, gezält sein läßt. Vielleicht liegt der Schlüssel zu dem Rätsel in der Konformirung des

jüdischen Königsjares mit dem chaldäischen nach der in Jer. 52, 28. 29 bemerklichen vordatirten Zälung der Regierungsjare Nebukadnezars, welche aus dessen 8. und 19. Jar das 7. und 18. machte und dadurch auch die Änderung des jüdischen Paralleljares zu dem 3. aus dem 4. Jojakims veranlassen konnte. Das 4. Jar Jojakims ist aber nach früherem Nachweis zugleich das Jar der Schlacht von Carchemis, welche schon nach wenigen Wochen Nebukadnezar den Einfall in Juda ermöglichen musste, den der Bericht des Berosus bei Josephus (c. Ap. I, 19) von den Folgen des Siegs Nebukadnezars über den Satrapen von Ägypten, Cölesyrien und Phönizien voraussetzt. Dann erfolgte der Abfall Jojakims in seinem 7. Jar, also 601 v. Chr., und die nach 2. Kön. 24, 2 von Nebukadnezar gegen Jojakim angeordnete Exekution ist wol eines und dasselbe mit dem 2 Chron. 36, 6 erzälten Zug Nebukadnezars, auf welchem er Jojakim „mit Ketten band, dass er ihn gen Babel fürete". Ob seine Wegfürung nach Babel wirklich vor sich ging, und wann er dann restituirt wurde, sind bei der Dunkelheit und Dürftigkeit der Nachrichten unlösbare Fragen. Aus der Restitution Jojakims aber ergibt sich von selbst die Glaubwürdigkeit seines friedlichen Todes in der Heimat nach dem Ausdruck in 2 Kön. 24, 6: „Jojakim entschlief mit seinen Vätern", und Jer. 22, 19 und 36, 30 treten diesem nur dann in den Weg, wenn man diese Weissagungen von seinem Verlust eines ehrlichen Begräbnisses als vaticinia ex eventu ansieht. Dagegen dürfte der Abschluss des Berichtes der Chronik a. a. O. über Jojakim mit der Vorbereitung seiner Abfürung nach Babel, der ganz den Eindruck macht, als ob der Chronist sich seinen Tod in der dortigen Gefangenschaft gedacht hätte, lediglich die Folge des schon erwänten geschichtswidrigen Ansatzes der Ereignisse sein.

One Anstoß ist die Differenz zwischen den 18 Jaren Jojachins oder Jechonja's bei seiner Thronbesteigung in 2 Kön. 24, 8 und seinen 8 Jaren in 2 Chron. 36, 9, da die letztere Angabe ein bloßer Schreibfehler ist und keine Handhabe für die Hypothese einer Mitregentschaft mit seinem Vater, wodurch die älteren Chronologen den Widerspruch auszugleichen suchten, oder einer mütterlichen Vormundschaft, wie Hitzig und Bertheau wollen.

An Jojachins Stelle trat nach 2 Kön. 24, 17, von Nebukadnezar eingesetzt, sein Oheim (nicht Bruder) Mathanja mit dem Königsnamen Zedekia. Unter ihm brach die letzte Katastrophe über Juda herein. Sein Abfall von Babel ist one Zeitangabe in der Bibel, geschah aber nach der rabb. Chronik „in seinem 8. Jare", welches freilich Meyer one Besinnen in das 9. korrigiren möchte, und nach Josephus (Antt. X, 7, 3): „nachdem er 8 Jare lang (ἐπὶ ἔτη ὀκτὼ) an der Bundesgenossenschaft mit den Babyloniern festgehalten hatte". Die Folge davon war das Einrücken eines chaldäischen Heeres in Juda und die Belagerung Jerusalems. Diese wurde zwar durch den Heranzug eines ägyptischen Hilfsheeres unterbrochen, allein nach dessen Zurückwerfung im 9. Jare Zedekia's, am 10. Tage des 10. Monats, wider aufgenommen und bis zur Eroberung 18 Monate lang fortgesetzt (Antt. X, 7, 4). Diese nach dem Nachweis Des Vignoles' mit der Ereignisfolge bei Jeremia (37, 5. 8. 11 und 39, 1) durchaus konforme und auch durch den Beginn der Belagerung erst im 10. Monat des Jares (2 Kön. 25, 1; Jer. 39, 1 und 52, 4), also mutmaßlich nach einem vorherigen Frühjarsfeldzug Nebukadnezars, geforderte Darstellung des Kriegsverlaufs will jedoch weitaus die Mehrzal der Ausleger dahin abändern, dass sie die ägyptische Intervention nicht vor, sondern hinter die biblische Datumsangabe des Beginns der Belagerung setzen. Beendigt wurde die Belagerung im 11. Jare Zedekia's, am 9. Tage des 4. Monats mit der Erstürmung der Stadt (Jer. 39, 2; 52, 6). Am 7. oder 10. Tag des 5. Monats (2 Kön. 25, 8; Jer. 25, 12) folgte die Verbrennung des Tempels und der Stadt, die Schleifung der Mauern und die Wegfürung der Hauptfamilien in das Exil. Alle Chronologen setzen die Verbrennung nur 1 Monat nach der Eroberung, nur Des Vignoles meint zwischen beide Ereignisse 13 Monate legen zu müssen, weil sich ihm die Eroberung in das 18. mit dem Januar beginnende Jar Nebukadnezars stellt und für den Tempelbrand dessen 19. angegeben ist.

Über die Dauer der Belagerung Jerusalems scheint gegenüber von der biblischen Bestimmung ihres Anfangs und Endes eine Meinungsdifferenz unter den Chronologen nicht möglich zu sein, insofern nach der gewönlichen Arithmetik die Zeit vom 10. Monat des 9. Jars bis zum 4. Monat des 11. Jars anderthalb Jare ausmacht, und doch bringen einige ältere verschiedene und größere Zalen heraus, weil sie die Monate vom Beginn des bürgerlichen Jares, die Jare aber von einem anderen Termine an, nämlich von dem ihnen beliebenden ersten Regierungstag Zedekia's an rechnen. So bringt J. Cappel 2 Jare und 6 Monate, Calvisius und Usher 2 Jare und 5 Monate, Grotius aber nahezu 2 Jare heraus.

Das Datum der Zerstörung Jerusalems wird verschieden angesetzt:

Von Eupolemus auf 639 v. Chr., wenn M. v. Niebuhr Recht hat, daſs die Berechnung der ersten Zerstörung auf 708½ Jare vor der zweiten bei Josephus (B. J. VI, 10 und Antt. VI, 11, 1, einer der Faktoren seines Datums des Auszugs aus Ägypten 1721 v. Chr. sei. Der auffällige Ansatz beruht nach M. v. Niebuhr auf einer Zurückrechnung der 70 Gefangenschaftsjare von dem durch Korrektur der 31 Jare des Darius Hystaspis in 36 auf 569 v. Chr. kommenden 1 Jare des Cyrus bei Ktesias. Von Josephus (B. J. I, 3, 1) auf 629 und (Antt. XX, 10, 2) auf 647. Ein unter den Neueren nicht unbeliebtes Datum aber ergibt sich, wenn man von den 1130½ Jaren seit dem Tempelbau Salomo's bis zum Tempelbrand unter Titus (B. J. VI, 4, 8) die 470½ Jare vom Tempelbau bis zum Tempelbrand unter Nebukadnezar (Antt. X, 8, 5) abzieht, nämlich 590 v. Chr. Dasselbe Datum hat auch Theophilus, da er die babylonische Gefangenschaft im 2. Jar des Darius Hystaspis zu Ende gehen läſst. Ganz unbrauchbar sind dagegen die Data des Hippolytus mit 660 und des Hilario mit sogar 688 v. Chr. Clemens hat 588, da er die babylonische Gefangenschaft Ol. 48, 1, anfangen läſst. Africanus 619. Eusebius hat die Zal des Clemens; zieht man aber von seinem Datum des Tempelbaues, 1032 v. Chr., seine 432 Jare bis zum Tempelbrand ab, so kommt man auf 600. Syncellus hat 592, die Passahchronik 601, Beda 589. Die Neueren haben, und zwar Scaliger, Calvisius, J. Cappel und Raska 590; Petav 589; Marsham 607; Usher, Humphry Priedeaux, Tiele, Winer, Keil, Oppert, Schäfer und Riehm 588; Des Vignoles und L'art für die Eroberung Jerusalems 587, und den Tempelbrand auf 586; Bengel, Lilienthal, Clinton, Thenius, Quandt, Unger und Fr. Hommel für beides 587; Jackson, Hales, Seyffarth, Köster, Ewald, M. v. Niebuhr, Chr. C. J. und E. v. Bunsen, Röckerath, Brandes, Duncker, Floigl und Kamphausen 586; Frank und Gatterer 578; Silberschlag 593.

Eine vergleichende Chronologie von Manasse bis zur Zerstörung Jerusalems bietet folgende Fortsetzung der früheren Tabelle über das geteilte Reich.

Juda.	Petav.	Usher.	Des-Vignoles.	Bengel.	Winer.	Ewald.	Thenius.	Seyffarth	Chr. C. J. v. Bunsen.	M. v. Niebuhr.	Oppert.	Brandes.	Kamphausen.	Riehm.
	Jare vor Christus.													
Manasse . .	698	698	694	698	696	695	698	697	685	695	698	696	685	685
Amon . . .	643	643	640	643	641	640	643	642	641	640	643	641	640	642
Josia . . .	641	641	639	641	639	638	641	640	639	638	641	639	638	640
Joahas . . .	610	610	609	610	609	608	610	608	608	608	—	608	608	610
Jojakim . .	610	610	608	610	609	607	609	607	608	607	610	608	607	600
Jojachin . .	599	599	598	598	598	597	598	596	597	597	599	598	597	599
Zedekia . . .	599	599	597	598	598	596	598	596	597	596	599	597	596	598

Mit der Zerstörung Jerusalems hörte das eigene Statsleben Juda's durch die babylonische Gefangenschaft zunächst auf, wie mit der Zerstörung Samaria's das Israels durch die assyrische Gefangenschaft aufgehört hatte.

Der Anfangstermin der babylonischen Gefangenschaft ist ein mehrfacher, da die Bibel von vier Wegfürungen nach Babel weiß. Die erste geschah im 3. Jare Jojakims (Dan. 1, 1), das aber wol mit dessen 4. (Jer. 25, 1) identisch ist. Die zweite im 8., beziehungsweise 7. Nebukadnezars unter Jojachin (2 Kön. 24, 14 ff.; Jer. 27, 20 und 52, 28). Die dritte im 11. Zedekia's (2 Kön. 25, 11; 2 Chron. 36, 20). Die vierte im 23., beziehungsweise 24. Nebukadnezars (Jer. 52,30), welche von Josephus (Antt. X, 9, 7) auf die unter der Fürung Johanans nach Ägypten ausgewanderten Juden bezogen wird, wozu ihm infolge der von Wiedemann und Schrader aus einer Keil- und Hieroglypheninschrift erhobenen Tatsache eines siegreichen zweiten Kriegszugs Nebukadnezars gegen Amasis zwei Jare nach dem Scheitern seines ersten gegen Hophra-Apries nach Abbruch seiner vergeblichen Belagerung von Tyrus Jer. 43, 11 und 44, 28 ein historisches Recht geben. Von diesen vier Wegfürungen macht aber die Bibel nur zwei mit ausdrücklichen Worten zu Epochen: die unter Jojachin und die unter Zedekia. Nach der ersteren rechnen Hesekiel (1, 2; 33, 21; 40, 1) und der Evangelist Matthäus (1, 11. 12); nach der letzteren Jeremia (1, 3) und der Chronist (2 Chron. 36, 20, wo die häufige Zurückbeziehung der Wegfürung nach Babel in die Knechtschaft Nebukadnezars und seiner Söne bis auf Cyrus auf Jojakim in V. 5 ff. eine gar zu künstliche Aushilfe ist). Als Endtermin ist in 2 Chron. 36, 22 und Esr. 1, 1; 5, 13 das 1. Jar des Cyrus, natürlich in Babylon und nicht in Persien, wie alle Alten annehmen, nach dem ptolemäischen Kanon 538 v. Chr., angegeben. Die Degradation dieses Befreiers der Juden zu einem Satrapen unter Xerxes und Artaxerxes von dem Herzog Georg von Manchester ist längst widerlegt (s. den Art. „Cyrus" Bd. III, S. 424). Hienach hätte die babylonische Gefangenschaft von Jojachin 599 v. Chr. an 63 und von Zedekia 588 oder 586 an nur 50 oder 48 Jare gedauert. Der letztere Zeitraum soll nach der Auffassung der rabb. Chronik und der modernen Gelehrten Bertholdt, Eichhorn, v. Lengerke, Hitzig, Ewald, Rüetschi, Reichel und in schwankender Weise Bleek und Hermann Schultz in den 7 Jarwochen Daniels (9, 25) verborgen sein. Man gewönte sich übrigens frühe schon an eine viel höhere Berechnung der Dauer des Exils, deren Zal man der Weissagung Jeremia's (25, 29) von einer 70järigen Dienstbarkeit unter Babel entnahm. In der Berechnung des Anfangs und Endes herrscht jedoch große Uneinigkeit unter den Auslegern. Jeremia selbst hat seine 70 Jare, wie seit Scaliger mit Ausnahme von Wieseler wol allgemein anerkannt ist, von der Wegfürung unter Jojakim an gerechnet, und in der Tat sind es vom 3. (4.) Jare Jojakims, 606 v. Chr., nach der jeremianischen Vordatirung der Regierung Nebukadnezars, bis zur Rückkehr des ersten Exulantenzugs unter Serubabel und Josua volle 70 Jare. Hinter diesen Anfangstermin zurück geht Eusebius mit anderen anonymen Alten, um den einen seiner beiden Schlusspunkte des Exils, das 1. Jar des Cyrus in Persien und das 2. Jar des Darius Hystaspis, zu retten, nämlich bis zum 1. Jar des prophetischen Auftretens Jeremia's, dem 13. Jar des Königs Josia. Mit Jeremia gehen außer Daniel und etlichen ungenannten Alten bei Eusebius und Syncellus: Lightfoot, J. Cappel, J. Voß, Petav, Usher, Des Vignoles, Bengel, Tiele und Quandt. Andere beginnen wegen Hesekiel mit der Wegfürung Jojachins. So unter den Alten Clemens, der auch zwei Termine hat, Afrikanus und Syncellus, unter den Neueren aber: Scaliger, Calvisius und L. Cappel. Sie beendigen dann die 70 Jare ebenfalls mit dem 1. Jare des Cyrus, und zwar die Alten, wie schon gesagt, mit seinem 1. in Persien, wodurch sie auf die Absurdität hinauskommen, Jojachin auf 630 v. Chr. setzen zu müssen, die Neueren aber mit seinem 1. in Babylon, welches Scaliger auf 531 setzt. Die Mehrzal hält sich durch Sach. 1, 1. 12 veranlasst an die Zerstörung Jerusalems und geht mit dem Ende des Exils bis zu der Wideraufnahme des Tempelbaus im 2. Jar des Darius Hystaspis (Esr. 4,

24) herab. So schon die rabb. Chronik, Theophilus, Clemens, Eusebius, (s. oben) die Passahchronik u. a., aber der wunderliche Josephus gerät mit sich selbst in Zwiespalt, wenn er einerseits (c. Ap. I, 21) ganz dieselbe Rechnung aufstellt und andererseits (Antt. XI, 1, 1. 2) doch wieder für die 70 Jare statt des 2. Jares des Darius Hystaspis das 1. Jar des Cyrus als Schlusspunkt beibehalten will worin ihm die Chronographen Hippolytus, Hilario, Sulpicius Severus u. a. folgen. Ob vielleicht seine übertriebenen Jareszalen für die Regierungsdauer Evil-Merodachs und Nergal-Scharezers, 18 statt 2 und 40 statt 4, in Antt. X, 11, 2, welche die Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem 1. Jar des Cyrus auf über 100 Jare steigern, ein unglücklicher Versuch sein, die Erstreckung dieser Zwischenzeit auf 100 Jare historisch zu begründen, wagt Destinon nicht zu entscheiden.

Innerhalb des Rahmens des Exils bieten sich bloß die Angaben des Buches Daniel der Chronologie dar. Unter ihnen steht der viel bezweifelte und auch von Schrader noch in das Gebiet der Sage verwiesene Wansinn Nebukadnezars obenan, welcher durch den Bericht des Abydenus bei Eusebius (Praep. ev. IX, 41, 6 ed. Gaisf. und Chron. arm. ed. Schoene I, 41. 42) über die prophetische Verzückung Nebukadnezars und sein sofortiges Verschwinden, sowie durch den Ausdruck des Berosus bei Josephus (c. Ap. I, 20) über sein Lebensende: *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον*, worauf Frz. Delitzsch (Art. „Daniel“ Bd. III, S. 469) hingewiesen hat, und endlich auch durch die sonst unverständliche Selbständigkeit seiner Gemalin Nitokris bei Herodot (I, 185 ff.), welche nach dem Vorgang von G. Rösch nunmehr auch Raska und Quandt betonen, weniger aber durch seine von Oppert und Lenormant behauptete Notwendigkeit zur Begreiflichkeit eines onedem nur von ihnen aus seinem Königstitel vermuteten Usurpationsversuchs des Vaters Nergal-Scharezers, des Thronräubers an Evil-Merodach, geschichtlich beglaubigt sein dürfte und Allem nach in seine letzten Lebensjare fällt. Größere Schwierigkeiten machen die Könige Belsazer und Darius der Meder. Dass Belsazer mit einem der vier letzten babylonischen Könige vor der Eroberung Babylons durch Cyrus identisch sein muss, wenn er überhaupt nicht ein Phantasiegebilde sein soll, ist eine logische Notwendigkeit, aber mit welchem? das ist von jeher die große Frage gewesen. Endlich haben die Keilschriften einiges Licht in dieses Dunkel gebracht: Belsazer oder Belsar-usur ist nach H. Rawlinson und Schrader der bei der Erstürmung Babylons gefallene Son und Mitregent Nabonnids, Darius der Meder aber ist nach Schrader durch den Cyruscylinder und die Annaleninschrift Nabonnids, welche auf diesen letzten babylonischen König den Perser Cyrus unmittelbar in der Herrschaft über Babylonien folgen lassen, als der ungeschichtliche Schatten der einstigen Machtstellung der Meder erwiesen, wogegen ihn Unger mit der Hypothese seiner Identität mit dem medischen König Astyages schützen möchte, wärend er nach Lenormant eher der an der Verknechtung der Babylonier durch den persischen Maulesel mitschuldige *Μήδης* (*υἱὸς Μήδης* nach der Korrektur A. v. Gutschmids), bei Abydenus a. a. O., welchen Büdinger für den nach der Cyropädie zu Cyrus übergetretenen Statthalter Gobryas von Guti in der Annaleninschrift Nabonnids nimmt, sein soll. Im übrigen s. Köhler, Art. „Belsazer“, und Kautzsch, Art. „Darius“.

Vom Ende des babylonischen Exils läuft der chronologische Faden des Alten Testaments durch die Bücher Esra und Nehemia bis ungefär 430 v. Chr. Hier ist er abgeschnitten, um erst von den apokryphischen Büchern der Makkabäer in der Zeit des Antiochus Epiphanes wider angeknüpft zu werden und mit dem Jare 135 v. Chr. ganz zu Ende zu gehen. Es ist der Faden der nachexilischen Chronologie auch nicht one alle Knoten, allein die Artikel über die genannten Bücher und die in ihnen vorkommenden Persönlichkeiten und Ereignisse, sowie der über „Ära“ in dieser Encyklopädie geben jede nötige Aufklärung. — So sei denn die Zeitgrenze Daniels auch die Raumgrenze dieser Skizze, welcher Verfasser den Walspruch der arabischen Geschichtschreiber zum zweitenmal mit der auf den Weg gibt: „Gott allein weiß die Warheit“. **Gustav Rösch.**

Zell, Matthäus, der erste reformatorische Prediger in Straßburg, ward geboren 1477 zu Kaisersberg im Ober-Elsaß, studirte zu Mainz, Erfurt und Freiburg, an welcher letzteren Universität er den Grad eines Baccalaureus der Theologie erhielt. Im Jare 1518 ward er Pfarrer an der Straßburger Münstergemeinde; Luthers Thesen hatten ihn bereits mächtig ergriffen. Im J. 1521 trat er entschieden mit der Predigt des Evangeliums auf, indem er seinen Zuhörern den Brief an die Römer auslegte. Viele schlossen sich ihm an, Andere, besonders Priester und Mönche, verschrieen ihn als Ketzer. Als er bedroht ward, erklärten sich die Bürger zu seiner Verteidigung bereit, der Magistrat nahm ihn gegen das Domkapitel in Schutz, das übrigens nicht zur Strenge geneigt war. Erst 1523 ließ der Bischof eine Reihe von Klagartikeln gegen ihn aufsetzen, die er durch eine „Christliche Verantwortung“ beantwortete, die nicht bloß Widerlegung der katholischen Lehre, sondern schriftgemäße Begründung der reformatorischen ist. In demselben Jare sagten sich zu Straßburg zwei Geistliche öffentlich vom Papsttum los, indem sie in den Ehestand traten; bei der Trauung des einen, Anton Firn, Pfarrer an der Thomaskirche, hielt Zell eine Predigt, die er als Apologie der Priesterehe durch den Druck herausgab; er selbst heiratete kurz darauf. Den 1. Dezember 1523 erließ der Magistrat den Beschluss, dass alle Prediger „künftig nichts Anderes als das heilig Evangelium und die Lehr Gottes und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächsten dient, frei öffentlich dem Volk verkündigen sollen“. Wenige Monate später tat dagegen der Bischof die verheirateten Geistlichen in den Bann; Zell schrieb in ihrem Namen eine ausfürliche „Appellation“. Der Bann hatte indessen keinen Effekt, die Straßburger Bürgerschaft fiel täglich mehr vom römischen Katholizismus ab. So fest auch Zell in seinem evangelischen Bekenntnis war, so war er doch mild und versönlich gegen solche, die anders dachten als Luther, wofern er nur den Glauben an Christum bei ihnen fand. Im Jare 1529 beherbergte er den flüchtigen Schwenkfeld, die Schweizer wollte er wegen ihrer Meinung vom Abendmal nicht verdammen. Auf Formeln hielt er nicht viel, daher hielt er sich ebenso fern von den Streitigkeiten als von den Unionsversuchen Butzers. Im Jare 1534 gab er im Namen der Straßburger Prediger einen Katechismus heraus: „Kurtze christliche Erbauung für die Kinder und Angohnden (Anfänger) der gemeinen Artikel unsers christlichen Glaubens“. Diese in Gesprächsform gehaltene Schrift scheint, ihrer Ausfürlichkeit wegen, mehr für die Lehrer als für die Kinder bestimmt gewesen zu sein. Für letztere schrieb Zell besonders eine „Auslegung des Vater-Unser auf Gebettweis gestellt“. Im Jare 1542 übersandte er, in Verbindung mit seinen Amtsgenossen, ein Gutachten an die Prediger zu Frankfurt, in dem erklärt war, die Bilder, über welche diese sich zankten, seien Adiaphora und im Abendmal sei Christus warhaft gegenwärtig, aber himmlisch, nicht irdisch. Zell starb 1548 nach langjärigem Wirken, weniger als gelehrter Theolog denn als treuer und vom Volke geliebter Seelsorger und Prediger verdient. Seine Gattin Katharina überlebte ihn und starb in hohem Alter; sie war eine fromme Woltäterin aller Notleidenden, besonders der „armen Schüler“ und derer, die um ihres Glaubens willen nach Straßburg geflüchtet waren; selbst die Widertäufer wies sie nicht ab. Mit Schwenkfeld blieb sie in Briefwechsel mehrere Jare lang; gewandt im theologischen Disputiren, schrieb sie eine lange Apologie ihres Verkehrs mit ihm, und als nach ihres Gatten Tode Ludwig Rabus sein Andenken angriff, verteidigte sie es tapfer in einer 1557 herausgegebenen und an die Straßburger Bürgerschaft gerichteten Verantwortung.

S. die Biographieen Zell's und seiner Gattin bei Röhrich, Mittheilungen aus der Gesch. der evangel. Kirche des Elsasses, Straßb. 1855, Bd. 3, S. 89ff. und Erichson, Matth. Zell, der erste elsässische Reformator u. evang. Pfarrer in Straßburg, Straßburg 1875.

C. Schmidt.

Zeller, Christian Heinrich, Inspektor der Beuggener Anstalten, ist geboren am 29. März 1779 auf der bei dem Dorfe Entringen (zwischen Tübingen und Herrenberg) gelegenen alten Ritterburg Hohen-Entringen, welche samt den

zugehörigen Gütern sein Vater, der Hofrat Christian David Zeller, gekauft hatte, um Landwirtschaft zu treiben. Das Leben im dortigen Elternhause beschreibt Zeller selbst in einer Reihe von Schilderungen, die das Beuggener Monatsblatt von 1864, Nr. 5 bis 1865 Nr. 11 aus seinem Nachlasse mitgeteilt hat. Der Vater war, wie wir hieraus entnehmen, ein unternehmender origineller Mann; den tieferen Grund zu dem jedoch, was aus Heinrich geworden ist, scheint weniger die väterliche Erziehung, als zunächst die Einwirkung einer in's Haus genommenen Erzieherin, Namens Knab, gelegt zu haben, die ganz besonders die Gabe des Erzälens besaß und den Sinn des Kindes für die Schönheit der umgebenden Natur zu wecken verstand; später aber gab vornehmlich seine in Böblingen lebende Großmutter, die Witwe eines Pfarrers Zeller, seinem Gemüt die entschieden religiöse Richtung. Nachdem die Familie 13 Jare auf Hohen-Entringen gelebt hatte, verkaufte der Vater Burg und Gut an den Herzog Karl von Württemberg und zog in die soeben genannte Stadt, um seinen Kindern die Woltat regelmäßigen Schulunterrichts zu gewären. Aus dieser Periode zeichnet Zeller a. a. O. ergötzliche Bilder von seinem Schulleben; manches davon ist ihm als frühe Erfarung in seiner eigenen späteren Laufban als Erzieher zu Statten gekommen. Im Jare 1787 siedelte die Familie nach Ludwigsburg über; die sehr verwilderte Schule, in die Heinrich dort zuerst kam, erhielt in der Folge einen Lehrer, der von den neuen philanthropistischen Ideeen Einiges aufgefangen, es aber in ziemlich roher Weise zur Anwendung gebracht zu haben scheint. Hier, bezeugt Zeller, habe er in der Angst vor der Lokation oder vor Schulstrafen zum erstenmal brünstig aus eigenem Herzen beten gelernt; ebenso habe ihn, wenn er etwas verloren, diese Not zum Gebet getrieben — eine Art von geistlicher Kindheits-Erfarung, der wir auch bei Anderen schon hie und da begegnet sind; der alte Prälat Flatt in Stuttgart z. B. hat noch aus seinen späteren Jaren Änliches gestanden. Zeller blieb in den Ludwigsburger Lehranstalten, bis er im 18. Jare die Universität Tübingen bezog. Hier studirte er, ganz gegen seine eigene Neigung, gehorsam dem Willen des gestrengen Vaters, die Rechte. Was ihn dabei gutes Mutes erhielt, war neben seinem eigenen frommen Sinne der Umgang mit trefflichen Freunden, dem nachmaligen Rektor in Nürtingen, zuletzt Pfarrer in Stammheim bei Calw, Handel und dem nachmaligen Inspektor der Basler Missionsanstalt, Blumhardt, wie auch mit Bahnmaier, dem späteren Tübinger Professor, zuletzt Dekan in Kirchheim. Das juristische Studium hinderte ihn auch nicht, bereits diejenige Neigung zu befriedigen, in welcher sich sein warer, innerster Beruf ankündigte; er gab als Student, lediglich seines Herzens Zuge folgend, fleißig Unterricht in Familien; seine Schülerinnen hatten noch in hohem Alter sein Lehrgeschick und seine Liebenswürdigkeit in lebhaftester Erinnerung. Es muss dieser pädagogische Trieb, vielleicht auch stärker erregt durch den pädagogischen Zug der Zeit und das erste Auftreten Pestalozzi's — von dem übrigens damals in Deutschland noch Wenige Notiz nahmen — ihm im Blute gelegen haben, denn auch sein älterer Bruder, Karl August, ist zu einer pädagogischen Celebrität geworden: es war dies der eifrige Pestalozzianer, der die absolute Methode von Ifferten durch Deutschland nach Königsberg trug und preußischer Schulrat wurde. Die Wege beider Brüder waren sehr ungleich; wenn der ältere, um recht elementarisch zu verfaren, seine Schüler zuerst eine Weile als Heiden, dann als Juden, zuletzt als Christen erzog, so stellte der jüngere, dem Spruche Marci 10, 14 folgend, die seinigen schon von Anfang mitten ins Christentum hinein. Doch traf das Par am Ende insofern wider zusammen, als in seiner letzten Lebensperiode auch Karl August in Lichtenstern (bei Weinsberg) eine der Beuggener änliche Rettungs- und Armenschullehrer-Anstalt gründete, die, wie diese, im besten Gange ist. Und als Pestalozzi selbst im Jare 1826 Beuggen besuchte, rief er mit Freuden aus: „Das ist's, was ich gewollt habe!" —

Wir haben damit dem Lebenslaufe C. H. Zellers schon vorgegriffen. Nachdem er im Jare 1801 sein Studium beendigt hatte, gelangte ein Ruf nach Augsburg an ihn, Hofmeister in einer Patrizierfamilie zu werden, zu dessen Annahme selbst der Vater, ob auch mit Selbstüberwindung, seine Zustimmung gab. Er be-

wärte sich auf diesem Posten so trefflich, dass er schon 1803 von einer Anzal christlicher Familien in St. Gallen zur Gründung einer christlichen Privatschule begehrt wurde; er folgte und wirkte dort 6 Jare in großem Segen. Sofort (im Jare 1809) berief man ihn nach Zofingen, um dort die Leitung des Schulwesens im ganzen Bezirke zu übernehmen; er nahm an und arbeitete dort unter großer Anerkennung bis zum Jare 1820; dort auch verehelichte er sich mit einer Predigerstochter, Sophie Siegfried, einer ausgezeichneten Frau, die ihm 1858 im Tode vorangegangen ist. Als er im Herbste 1816 auf Besuch bei seinem Freund und Landsmann Spittler in Basel war, brachte die eben ins Leben tretende Basler Missionsschule die Freunde im Gespräch auf den Gedanken, dass in Deutschland und der Schweiz viele Gemeinden seien, in denen eine Missionsarbeit ebenso nötig wäre, wie unter heidnischen Völkern, — denen wenigstens durch tüchtige, freiwillig als Missionare arbeitende Schullehrer sollte geholfen werden. Zeller hatte diesen Gedanken ausgesprochen, in Spittler zündete derselbe; und nachdem weitere Freunde für die Idee gewonnen, allmählich auch namhafte Beiträge zugesagt waren, und nach einigen vergeblichen Versuchen, ein Lokal zu gewinnen, sich endlich der Großherzog Ludwig von Baden dazu herbeigelassen hatte, das Schloss zu Beuggen, drei Stunden oberhalb Basel auf dem rechten Rheinufer, um einen geringen Mietzins einzuräumen, so wurde Zeller berufen, die Leitung der neuen Anstalt für verwarloste Kinder und freiwillige Armenschullehrer-Zöglinge zu übernehmen. Am 17. April 1820 zog er ein und mit ihm Gottes Segen.

Es ist hier nicht der Ort, die Einrichtungen, den Fortgang und die Leistungen dieses Instituts zu beschreiben; all das ist aus den von Zeller geschriebenen, oben genannten „Monatsblättern aus Beuggen", die er vom 1. Januar 1829 an one Unterbrechung herausgab, besonders aus den denselben einverleibten regelmäßigen Jaresberichten vollständig kennen zu lernen. Man darf wol sagen: Beuggen hat, wenn auch in weniger großartiger Form, als das Haller Waisenhaus, doch in seiner Einfachheit gleich Treffliches geleistet; es war daher auch für eine Menge änlicher Unternehmungen eine rechte Musteranstalt. Zeller konnte im Monatsblatt 1855, Nr. 6, S. 44 bezeugen, dass er niemals für sein Institut habe Schulden machen oder kollektiren müssen; gebettelt für dasselbe hat er nie. Ein treuer Spiegel seiner persönlichen Tätigkeit im Institut sind seine schriftstellerischen Arbeiten. Die bedeutendste derselben sind die im Jare 1827 zum erstenmal erschienenen „Lehren der Erfarung für christliche Land- und Armenschullehrer", ein Buch, das unter bescheidenem Titel und in anspruchslosester Gestalt, zunächst auch nur einem praktischem, beschränkteren Zwecke dienend (als „Anleitung für die Zöglinge und Lehrschüler in Beuggen") ein wirkliches System der Erziehungs- und Unterrichtslehre enthält, dessen Bedeutung darin liegt, dass es, nach der durch die Namen Rousseau, Basedow, Pestalozzi sich charakterisirenden Sturm- und Drangperiode zum erstenmal in systematischer Form die Idee einer spezifisch christlichen Pädagogik ausgefürt hat, die sich auf die Bibel gründet und auf die Erfarung stützt. Von dem Wortschwall Basedow's, von der sich drängenden Ideeenfülle Pestalozzi's, von dem gelehrten Apparat Niemeyer's sticht das Werk durch seine Einfalt sehr ab; gleichwol ist nicht nur überhaupt Vieles und Reelles daraus zu lernen, sondern es macht dem Leser durch die klare, übersichtliche Anordnung nach einfachen Kategorieen und durch die bestimmte Fassung jedes Lehrsatzes das Lernen leicht, schärft aber desto mehr das Gewissen. Jene Darstellungsweise ist überhaupt in Allem bemerklich, was Zeller geschrieben; Alles teilt sich ihm sogleich in bestimmte Momente, die er numerirt; so legt er überall den Nerv der Sache bloß, meidet unnützen Ballast und gibt leicht Behaltbares. Neben diesem Werke sind die mehrerwänten Monatsblätter hervorzuheben. Sie sind zunächst Rundschreiben an alle ehemaligen Zöglinge von Beuggen, enthalten darum neben den allgemeinen Erörterungen häufig Korrespondenzen mit diesen, namentlich Antworten auf ihre Fragen und Rat für ihre Anliegen. Gerade in diesen ist ein warer Schatz gesunder Weisheit für den Lehr- und Erziehungsberuf, wie für die Selbsterziehung, als Voraussetzung desselben, enthalten.

Aber auch die allgemeinen Abhandlungen sind eine Fundgrube für biblische Pädagogik, sofern sie meist biblische Abschnitte zum Text haben, die dann, etwa nach Bengel's Weise aufgefaſst, auf praktische Fragen und Probleme angewendet werden, und das in einer Art, die auch dem Seelsorger viel Lehrreiches darbietet. Zeller sieht die Gegenwart als eine Zeit des Abfalls, der Entsittlichung, des socialen Übelbefindens an, welchem allem nur durchs Evangelium, durch Zucht und Bildung nach und durch Gottes Wort entgegengearbeitet werden könne. Er trägt auch darin die Signatur der Bengelschen Schule, daſs jene Ansichten von der Zeit, in der wir leben, und die daran sich knüpfenden Befürchtungen und Hoffnungen eine wesentlich chiliastische Färbung haben. Die biblisch-dogmatischen Abhandlungen, die den Zweck haben, den Lehrerstand auch in das tiefere Verständnis der Schrift einzufüren, geben davon Zeugnis, daſs in dem ehemaligen Juristen von Haus aus eigentlich ein Theolog steckte. Seine weiteren Schriften sind: 1) „Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfarung", herausgegeben vom Calwer Verlagsverein, 1846. Er lehnt sich darin an Roos und Beck an, versteht es aber die Sache zu popularisiren mit spezieller Rücksicht auf das, was Lehrer und Erzieher in diesem Gebiete zu wissen nötig haben. 2) „Göttliche Antworten auf menschliche Fragen", Basel 1840; eine Art Bibelkatechismus, in welchem die Antworten auf die, nach den fünf Hauptstücken des lutherischen Katechismus (mit sehr angemessener Weglassung des sechsten) geordneten Fragen aus lauter Bibelsprüchen bestehen. 3) Über Kleinkinderpflege", 2. Auflage 1840, neuerlich in der evangelischen Gesellschaft in Stuttgart wider herausgegeben; „eine Anleitung für Mütter, Kinderwärterinnen und Kleinkinder-Erzieher", ganz nach Zeller's Art recht in's Detail eingehend und doch nirgens sich verlaufend. — Noch ist zu erwänen, daſs Zeller auch in die Reihe der evangelischen Liederdichter eingetreten ist; neuere Gesangbücher und Privatliedersammlungen enthalten verschiedene, gern gesungene hymnologische Produkte seiner Hand.

In frischer Tätigkeit, weit und breit wie ein Patriarch verehrt und geliebt, erreichte Zeller ein hohes Alter; er starb in Beuggen am 18. Mai 1860.

Palmer†.

Zeloten. Eiferer, hebräisch: Kenaim, griechisch: Zeloten, heißen in der Bibel sowie im sonstigen jüdischen und jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch in allgemeinerer Bedeutung alle diejenigen, welche für Gottes Ehre und Offenbarung mit glühender Liebe und mit heiligem Zorn gegen deren Verächter eintreten. Eine vereinzelte Anwendung erhält die Bezeichnung da, wo der Apostel Paulus die Korinther als Eiferer für die Geistesgaben rühmt (1 Kor. 14, 12). Sonst handelt es sich bei derselben überall um den Eifer für das Gesetz. So werden schon im A. T. Eiferer gegen den Götzendienst erwänt (Exod. 20, 5; 34, 14; Deut. 4, 24). So sagt Paulus von sich selbst, daſs er ein Eiferer für die väterlichen Satzungen gewesen sei (Gal. 1, 14). Und von der christlichen Gemeinde in Jerusalem heißt es, daſs sie größtenteils aus Eiferern für das Gesetz bestanden habe (Apg. 21, 20). In demselben Sinne findet sich das Wort auch einmal im Talmud von Eiferern gegen Gesetzesverächter (Mischnah Sanhedrin 9, 6: Wenn Jemand ein heiliges Gefäß entwendet oder Gott mit Lästerung flucht oder sich mit einer Aramäerin einläſst, so können die Eiferer ihn niederschlagen). In solchem allgemeinerem Sinne hat wol auch der Apostel Simon Zelotes (s. d. Art. Bd. XIV, S. 264) diesen Beinamen erhalten, obschon dies auch wegen seiner früheren Zugehörigkeit zu der politischen Partei der Zeloten geschehen sein könnte, wenn dieselbe damals schon diesen Namen gehabt hat (s. nachher).

In engerer Bedeutung nämlich wird unter den Zeloten diejenige jüdische Partei verstanden, welche den Kampf bis aufs Äußerste gegen die römische Herrschaft verlangt und durchgefürt hat. So findet sich der Name sehr häufig bei Josephus. Und zwar hat ihn nach dessen ausdrücklicher Angabe (Jüd. Krieg 4, 3, 9) die Partei nicht von Anderen erhalten (wie Pressel annimmt), sondern sich selbst beigelegt, was um so warscheinlicher ist, da das Wort auch sonst überall nur in rühmlichem Sinne gebraucht wird (vgl. Derenbourg S. 238 A.). Dagegen kommt der Parteiname auffallender Weise niemals im Talmud vor, offen-

bar darum nicht, weil der Pharisäismus des Talmud die schroff heidenfeindliche Richtung der Zeloten durchaus selbst übernommen aber doch zugleich für ihre national-politischen Kämpfe so sehr alles Verständnis verloren hatte, dass er fast nur noch sagenhaft und annekdotenhaft gewordene verworrene Erinnerungen an dieselben bewarte. Erst in einer sehr jungen jüdischen Schrift taucht der Name der Zeloten wider auf (Abot des Rabbi Nathan Kap. 6: Und als kam Vespasianus der Kaiser zu zerstören Jerusalem, suchten die Kenaim zu verbrennen alles Gut in Feuer).

Ihren Ursprung hat die Zelotenpartei aus dem Pharisäismus genommen. Das wäre freilich nicht recht begreiflich, wenn die Ansicht richtig wäre, dass der letztere gegenüber den Sadducäern als der nationalen und patriotischen Partei eine internationale vaterlandslose Gesellschaft gewesen sei (Wellhausen, Montet). Aber das ist ebenso irrig als in den Pharisäern dies national gesinnte gesunde Bürgertum, den Kern des Volkes zu sehen (Geiger). In Warheit sind sie freilich aus den Assidäern hervorgegangen, die sich in separatistischem Geiste der nationalen makkabäischen Bewegung gegenüber etwas reservirt verhielten, und gleich diesen eine Partei der Schriftgelehrten mit vorwiegend religiösen Interessen geblieben. Aber sie sind aus den Assidäern nur durch eine Umbildung entstanden, bei welcher die am meisten gegen das nationale Leben sich exklusiv verhaltenden Elemente ausschieden und das Bestreben hervortrat, stärkere Fülung mit dem Volksleben zu suchen und größeren Einfluss innerhalb des makkabäischen States zu gewinnen. (Vgl die Ausfürung des Unterzeichneten in Bd. XIII dieser Encykl. S. 237 ff.). Diese Tendenz musste in Verbindung mit dem theokratischen Charakter ihrer religiösen Ideale die Pharisäer doch vielfach in die Politik verwickeln. Daher haben sie die ersten makkabäischen Fürsten für sich zu gewinnen gewusst, die Volksaufstände gegen den sadducäisch gesinnten Jannai Alexander geschürt, die Königin Alexandra auch in ihrer Statsverwaltung beherrscht, den schwachen Hyrkan begünstigt, und dem römerfreundlichen Herodes mit Ausnahme einiger ihm freundlich gesinnter Mitglieder im Übrigen von Anfang an Widerstand entgegengesetzt, selbst die Eidesleistung erfolgreich verweigert (alles Tatsachen, welche von Wellhausen in falsches Licht gestellt sind (vgl. Bd.XIII dieser Enc. S. 232 ff.). Und die letzte von pharisäischer Seite dem Herodes zugefügte Beleidigung richtete sich bereits gegen Rom selbst, die Gewalttat von zwei pharisäischen Rabbinenschülern an dem über dem Tempeltor von dem Könige angebrachten römischen Adler. Hiernach läßt sich dann ganz gut die Nachricht des Josephus begreifen, nach der Einfürung des römischen Census in Judäa durch Quirinius hätte der Galiläer Judas (ein Schriftgelehrter: Jud. Kr. 2, 17, 8) in Gemeinschaft mit dem Pharisäer Sadok das jüdische Volk zum Aufrur gegen Rom gereizt und dadurch die Bildung einer Partei hervorgerufen, welche im übrigen mit den Pharisäern völlig übereingestimmt, dabei aber von unbegrenzter Liebe zur Freiheit beseelt Gott allein als Herrn und König anerkannt hätten, und dadurch seien auch die späteren Unruhen unter der Prokuratur des Gessius Florus, sowie alle jene Wirrsale veranlasst, die mit der Zerstörung Jerusalems ihr Ende erreicht hätten (Alterth. 18, 1, 1 u. 6). Die zur Zeit des Florus zur Herrschaft gekommene Kriegspartei hatte Josephus schon früher (Jüd. Kr. 4, 3, 10) als die der Zeloten bezeichnet. Er hat also offenbar den Ursprung der letzteren von den Pharisäern anerkannt und dem gegenüber kann seine vereinzelte Versicherung nichts bedeuten, dass die von Judas dem Galiläer hervorgerufene Partei nichts mit denen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer gemeinsam habe (Jüd. Kr. 2, 8, 1). Denn zugleich Pharisäer und Römerfreund hatte Josephus ein besonderes Interesse daran, die Schuld des jüdischen Krieges möglichst von den Pharisäern auf die Zeloten zu schieben und den Unterschied zwischen beiden zu übertreiben. Danach ist es durchaus ungerechtfertigt, die Zeloten als eine halbpharisäische halb sadducäische Bildung zu betrachten (Mantet). Vielmehr haben sie offenbar gerade die theokratischen Ideale der Pharisäer mit aller Schärfe geltend gemacht und die daraus sich ergebenden praktischen Konsequenzen mit aller Energie durchzufüren gesucht. Und wie der Anstifter des ersten Aufrurs, der pharisäische Schriftgelehrte Sadok wol mit dem

Schüler Schammai's Rabbi Sadduk identisch ist, so ist es sehr warscheinlich, dass auch sonst, auch zur Zeit des jüdischen Krieges diese schroffste und heidenfeindlichste pharisäische Schule der Partei der Zeloten sowol Ideeen als Personen geliefert hat. Darauf fürt die auffallende Übereinstimmung der widerspruchsvollen Gewonheit der Zeloten den Sabbath ganz besonders streng zu beobachten aber doch an demselben zu kämpfen (Joseph. jüd. Kr. 2, 19, 2) mit den entsprechenden Grundsätzen der Schule Schammais (Graetz, Note 23, 3), sowie die Angehörigkeit der hervorragendsten Fürer der gegenüberstehenden Friedenspartei wie der Rabbinen Jochanan ben Sakai und Simon ben Gamaliel zur milden Hillelschen Schule. Aber Schammaiten und Zeloten zusammenzuwerfen (wie im wesentlichen Graetz, Note 23 tut) ist freilich irrig. Denn immer mehr hat die letztere Partei sich aus den Kreisen schriftgelehrter Pharisäer in die breiten Volksmassen hineingezogen, wobei sehr natürlich vor den gesetzlichen und theokratischen Tendenzen die nationalen, socialen und rein materiellen in den Vordergrund traten.

Der von dem Schriftgelehrten Judas und dem Pharisäer Sadok erregte Aufstand hinterließ zunächst so wenig erkennbare Spuren, dass einige Jarzehnte danach Gamaliel denselben als erfolglos und seine Teilnehmer als zerstreut bezeichnen konnte (Apg. 5, 37). Aber ein Anhang des Judas hat sich erhalten und besonders in seiner Familie scheinen sich seine Ideeen fortgepflanzt zu haben. Zwei seiner Söne wurden bereits durch den Prokurator Tiberius Alexander gekreuzigt. Nach mehreren Vorspielen unter den folgenden Prokuratoren kam es dann unter Gessius Florus zum offenen Aufstand, wobei die dazu drängende Partei jetzt den verschiedenen auf Mäßigung und Friede bedachten Kreisen entschieden gegenübertrat. Da sie erst von da an von Josephus als die der Zeloten bezeichnet wird, so ist es sehr möglich, dass sie auch erst seitdem sich diesen Namen gegeben hat. Dass aber zu den ersten Fürern derselben wider ein Son des Judas von Galiläa Namens Menahem, gleich seinem Vater ein Schriftgelehrter, samt einigen Verwandten gehörte, beweist den geschichtlichen Zusammenhang dieses Aufstandes mit jenem durch den Census des Quirinius veranlassten. Auch sonst ist die Fürung desselben zunächst noch in den Händen von Männern, besonders jüngeren Leuten, aus den angesehenen Gesellschaftsklassen. Aber im ganzen gehören die letzteren zur Friedenspartei. Und ihnen gegenüber scheuen sich die Zeloten nicht, das aus den untersten Schichten des Volkes hervorgegangene Banditengesindel, die Sikarier, für ihre Zwecke zu gebrauchen. Ja in der letzten Zeit des jüdischen Krieges sind sie selbst, wenn auch durchaus nicht mit den Sikariern identisch geworden (Renan, Holtzmann), doch zu einem diesen änlichen Haufen wüster Mordgesellen herabgesunken. Und als ihr Verhalten in völlig ungesetzliche Handlungen ausartete, sagten auch die pharisäischen Schriftgelehrten, die dasselbe bis dahin niemals missbilligt hatten, sich von ihnen los (Jüd. Kr. 4, 3, 9). Aber sie bewiesen auch da noch ihren pharisäischen Ursprung, indem sie zunächst über die sadducäische Priesteraristokratie herfielen (wärend es niemals geschehen ist, dass sie sich in den Dienst der Sadducäer gestellt hätten, wie Wellhausen S. 110 behauptet). Und mitunter leuchtet immer noch in ihrem Treiben etwas von den theokratischen Ideeen auf, welche den Ausgangspunkt ihrer Entwickelung gebildet hatten, und welche doch aus dem eigensten Mittelpunkte des alttestamentlichen Glaubens stammten. Daher wird man bei aller entschiedenen Verurteilung ihres wansinnigen Widerstandes gegen die römische Macht und ihrer blutigen Schreckensherrschaft unter den Volksgenossen doch immer noch etwas von wehmütiger Bewunderung für den opferfreudigen Heldenmut haben können, den sie bis zu ihrem Untergang bewiesen. (Über die geschichtlichen Einzelheiten ihres Aufstandes und ihres Kampfes vgl. Bd. VII dieser Encyklop. S. 216 ff.).

Litteratur: Der Artikel Zeloten von Pressel in der ersten Auflage dieser Encyklopädie und von Holtzmann in Schenkels Bibel-Lex.; Graetz, Gesch. der Juden Bd. III, 2. Aufl., 1863, S. 339 ff. 485 f.; Derenbourg, L'histoire et la geogr. de la Palestine d'après les thalmuds 1867, p. 237 sq.; Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, 1874, S. 22 ff. 110 ff.; Schürer, Neutest. Zeit-

geschichte 1874, S. 251. 305 f.; Montet, Essai sur les origines des partis sadduc. et pharisien. 1883. **Siegfried.**

Zelte bei den Hebräern, s. Viehzucht Bd. XVI, S. 451.

Zemariter, s. Sidon Bd. XIV, S. 000.

Zeno, Bischof von Verona. Im Jare 1508 wurden in Venedig von Albertus Castellanus und Jacobus de Leuco Sancti Zenonis episcopi Veronensis sermones herausgegeben, welche 50 Jare vorher Guarinus einer sehr alten Handschrift der bischöflichen Bibliothek zu Verona entnommen hatte. Damit wurde die gelehrte Welt völlig überrascht. Der heil. Zeno lebte nur in wenigen Wundergeschichten, die auch in einer dem 8. Jarhundert angehörigen kurzen Lebensbeschreibung von einem Notarius Coronatus am Ende des 15. Jarhunderts gedruckt, veröffentlicht worden waren, in der kirchlichen Tradition von Verona. Er wurde mit einem Fische, der an einer Angelruthe oder am Bischofsstabe hing, dargestellt, weil er beim Angeln einen in der Etsch ertrinkenden Menschen aus den Klauen des Teufels befreit hatte. Ferner hatte er den Teufel aus der Tochter des Gallienus ausgetrieben, wurde deshalb bis hinauf in's 3. Jarhundert versetzt und dennoch schon als der achte in der Reihe der Bischöfe von Verona bezeichnet.

Von schriftlichen Werken dieses Mannes wußte man nichts und hatte, wie es schien, bis dahin Niemand etwas gewußt. Und doch mußten sie wegen ihres angeblichen hohen Altertums (wie wenig Vorgänger hätte Zeno als lateinischer Kirchenschriftsteller gehabt!) und wegen ihres Inhaltes, nämlich wegen ihrer Beteiligung am trinitarischen und christologischen Streite, Anspruch auf besondere Beachtung machen. Es wurden nun bald mancherlei Zeugnisse über Zeno aufgefunden. Der heil. Ambrosius hatte in seinem 5. Briefe an den Bischof Syagrius von Verona eines nicht lange vorher verstorbenen heil. Zeno Erwänung getan. Gregor der Große hatte ein Wunder erzält, was sich an der Kirche des heil. Bischofs und Märtyrers Zeno zu Verona ereignet gehabt hätte. Es kamen aus dem 8. und 9. Jarhundert Verse zum Vorschein, welche ihren Stoff freilich aus jener alten Lebensbeschreibung genommen haben mochten. Eine Handschrift der Sermones, die aus dem 8. Jarhundert zu stammen scheint, wurde entdeckt und Anderes mehr.

Man untersuchte nun die Predigten und sah bald, daß 11 sicherlich nicht von Zeno, sondern von Anderen aus der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts herrüren und daß auch in den übrigen manches an Tertullian, Lactantius, Hilarius und Basilius Erinnernde vorkommt. Es empfahl sich die Vermutung, daß alle Predigten in der Zeit nach den arianischen Streitigkeiten entstanden seien, und die Bemerkung, daß der Verfasser erst 400 Jare nach der Abfassung des 1. Briefes des Paulus an die Korinther geschrieben habe, wies sogar auf eine noch spätere Zeit. In Folge dessen unterschied Baronius im Martyrologium den Autor dieser Predigtsammlung von dem heil. Zeno, der nach der Legende unter Kaiser Gallienus gelebt hätte, und nahm zwei Veroneser Bischöfe dieses Namens an. Darauf wurde er von Bagata und Perettus, die im Jare 1586 eine neue Ausgabe dieses Buches veranstalteten, belehrt, daß Verona nur *einen* hl. Bischof Zeno kenne, und zwar den im 3. Jarhundert als Märtyrer gestorbenen, daß der von Ambrosius erwänte Zeno nicht Bischof gewesen zu sein scheine, und daß die 93 echten Predigten vom Märtyrer gegen Origenes und änliche Leute, also recht wol im 3. Jarhundert abgefaßt worden sein könnten. Baronius ließ sich belehren, trug diese Meinung selbst in der 2. Ausgabe des Martyrologiums vor und begründete sie mit Hinweis auf die in den Predigten vorkommende Schilderung des noch bestehenden heidnischen Kultus. Er hielt sich auch für berechtigt, jene Zal 400 in 200 zu korrigiren. Mißtrauen gegen die ganze Schriftensammlung wechselte mit Bewunderung dieser besonders durch ihre Kürze auffallenden Aufsätze, welche nur zum kleinsten Teile selbständige Erörterungen über Gegenstände des Glaubens und der Sitte, zum größeren Teile summarische Betrach-

tungen oder gelegentliche Bemerkungen über biblische Lektionen und Manrufe vor oder nach der Vollziehung der Sakramente der Taufe und des Abendmals enthalten.

Auf den früheren Standpunkt des Baronius traten Ughellius und Labbeus. Cave machte auf Ratherius von Verona aufmerksam, welcher im 10. Jarhundert den heil. Bischof Zeno als den specialis doctor et provisor der Veroneser bezeichnet, ihn als Schriftsteller rühmt und eine warscheinlich beim Gottesdienste verlesene Stelle aus einer noch erhaltenen Predigt (de Juda) citirt. Alle Folgenden sahen in dem Predigtbuche nur eine am Ende des vierten oder am Anfange des fünften Jarhunderts gemachte und übel geratene Sammlung von Schriftstücken Verschiedener, vielleicht auch des Zeno. So fanden die Brüder P. und H. Ballerini, Priester des Oratoriums zu Verona, den Stand der Sache, als sie sich der Rettung des heil. Zeno unterzogen. Sie gaben im J. 1739 die Sermones, welche sie aber im Buche selbst tractatus nannten, zu Verona nach 9 Handschriften, die in Italien und Frankreich verglichen worden waren, heraus. Einen neuen Abdruck besorgte Migne im 11. Bande seines cursus completus patrologiae. Sie wiesen nach, dass in allen Handschriften die 11 unechten Predigten (des Potamius, des Hilarius und des Basilius) am Ende stehen und in der ältesten Handschrift sicher nur anhangsweise den zenonischen Aufsätzen beigegeben worden sind. Sie begleiteten die einzelnen Traktate mit den sorgfältigsten Anmerkungen und schickten drei Abhandlungen voraus, in deren erster für die 93 übrigen Aufsätze ein Verfasser, für den Verfasser das vierte Jarhundert und als der Verfasser der Bischof Zeno von Verona geltend zu machen versucht wird. In der zweiten Abhandlung bemühen sich die Ballerini, Zeno's Theologie als eine gut katholische und nicänisch orthodoxe darzutun. In der dritten erzälen sie, was nach ihrer Meinung von Zeno und mit ihm geschehen sei. Danach ist Zeno aus dem lateinischen Afrika gebürtig gewesen. Das wird aus seinem Stil, aus seiner theologischen Änlichkeit mit Tertullian, Cyprian und Lactanz und aus seiner Gedächtnisrede auf den mauretanischen Märtyrer Arcadius geschlossen. Zeno scheint eine Reise nach Syrien gemacht zu haben. Von da lässt ihn wenigstens der sogenannte Anonymus Pipinianus (8. Jarh.) nach Verona kommen. In Verona wurde er am 8. Dezember des Jares 362 als Bischof ordinirt. Den Tag haben die Ballerini aus sehr unsicheren Kalenderbemerkungen, das Jar auf folgende künstliche Weise gefunden. Die Bischofsweihe, die an Sonntagen zu geschehen pflegte, hätte zugleich an einem 8. Dezember nur in den Jaren 356, 362 und 373 geschehen können. Da aber im Jare 356 noch der zweite Vorgänger des Zeno im Amte gewesen, und Zeno schon vor dem Jare 373 nach dem Zeugnisse des heil. Ambrosius eine Nonne eingesegnet haben soll, so muss er im Jare 362 Bischof geworden sein. Er bekehrte sehr viele heidnische Bewoner Verona's, machte die Stadt christlich, gab sich viele Mühe, die arianische Ketzerei zu widerlegen und zu unterdrücken, pflegte das asketische Leben, gründete in Verona das erste occidentalische Nonnenkloster, verrichtete mehrere Wunder (jener Gallienus darf nun natürlich nicht mit dem Kaiser dieses Namens identisch sein) und starb am 12. April des Jares 380. Den Tag gibt der Festkalender von Verona. Das Jar wird so gefunden, dass man den Brief des Ambrosius, der den Zeno als verstorben bezeichnet, und ein one Zeno abgehaltenes Konzil von Aquileja in das Jar 381 versetzt und Zeno's Erwänung der Loskaufung vieler Gefangenen erst nach der Schlacht bei Adrianopel im Jare 378 begreifen zu können glaubt. Dass Zeno als Märtyrer gestorben sei, halten die Ballerini nicht für warscheinlich. Als Konfessor wurde er in Verona bis in's 16. Jarhundert verehrt. Eine uralte Kirche mit einem Kloster fürt daselbst seinen Namen. Es gibt noch viele andere Kirchen, die ihm gewidmet sind, und viele Reliquien von ihm werden an verschiedenen Orten gezeigt. Seinen Leib bewart jene Kirche in Verona, wo er seit der Anordnung des Bischofs Aloisius Lippmann als Märtyrer Verehrung genießt.

Bei diesen Nachrichten und Behauptungen der Brüder Ballerini hat die Patristik Beruhigung gefasst; aber wol mit Unrecht. Denn bewiesen scheinen nur

die beiden Punkte zu sein, daſs die 93 Schriftstücke einen und denselben Verfaſſer oder doch Redaktor haben, und daſs sie in Verona selbst immer nur dem h. Zeno, Bischof von Verona, zugeschrieben wurden. Unerklärt bleibt, wie es gekommen ist, daſs die Traktate dem Altertume unbekannt und bis in's 16. Jarhundert in den Bibliotheken verborgen geblieben sind. Nicht bewiesen ist, daſs sie aus dem 4. Jarhundert herrüren sollen und daſs der heil. Zeno, von welchem sonst berichtet wird, zu dieser Zeit gelebt haben soll. Offenbar kann die Zal „400 oder mehr" nicht zur Begründung der Behauptung gebraucht werden, daſs der Autor um das Jar 380 geschrieben habe. Hält man sich für berechtigt, sie nicht genau zu nehmen, so kann man auf der anderen Seite sich auch die Korrektur in 200 erlauben. Die Worte Zeno's, welche mit Worten des Lactanz und des Hilarius übereinstimmen, werden immer am meisten für die Setzung Zeno's oder des Redaktors seiner Schriften in die zweite Hälfte des vierten Jarhunderts sprechen. Scheinbar ist auch das Argument, welches von der Loskaufung der Gefangenen genommen wird. Aber die Bedenken, welche Baronius aus der Schilderung des noch bestehenden heidnischen Kultus gegen das vierte Jarhundert erhoben hat, haben die Ballerini nicht genügend widerlegt. Und für das 4. Jarhundert sprechen die dogmatischen Beziehungen gar nicht entscheidend. Daſs die Arianer bekämpft und doch nicht ein einziges Mal genannt würden, will uns nicht einleuchten. Die getadelten Lehren lassen sich auch im 3. Jarhundert aufweisen und die in den Aufsätzen selbst vorgetragene Glaubenslehre ist nichts weniger als nicänisch-orthodox. Petavius findet eine bedenkliche Änlichkeit mit Tertullian und Lactanz und kann sich nicht genug darüber verwundern, daſs Zeno nach dem Nicänum noch so unkorrekte Aussprüche tat. Die Bemühung der Ballerini, seine Orthodoxie zu retten, hat wenig Wert, da sie gleich davon ausgehen, daſs die Väter vor und nach dem Konzil das gleiche Dogma gehabt haben müſsten. Durch das, was Petavius bemerkt hat, ließ sich Dorner bestimmen, den Zeno als dogmengeschichtlichen Übergang von Tertullian und Hippolytus zu Dionysius von Rom zu betrachten, ihn also dem 3. Jarhunderte zuzuteilen. Von Wichtigkeit ist der 2. Traktat des zweiten Buches (ed. Ball. p. 138 sq.), wo wir lesen: Solus Deus est principium, qui ex se ipso dedit sibi ipse principium. Und weiter: Hic est Deus noster, qui se digessit in Deum. Hic Pater, qui suo manente integro statu, totum se reciprocavit in Filium, ne quid sibimet derogaret. Denique alter in altero exsultat, cum spiritus sancti plenitudine una originali coaeternitate renitens. Quemadmodum (si dicere dignum est) duo maria, quae in semet recumbunt, freto aestus alternos in unum conferente, connexa, quae licet sui proprietate, locis vocabulisque discreta sint, tamen trini profundi vaporis (oder saporis) una virtus, una substantia, una est fluendi natura; nec potest incomprehensibilis communisque undae dividi magnitudo, utroque in utrumque commeando largiflua utriusque propria, nulli privata: etenim damnum patientur ubertatis et gratiae, si adimatur quod uno eodemque aestu alterum ex altero decoratur. Dann der 4. Traktat des 2. Buches (S. 144 ff.): Erat ante omnia manens unus et idem alter ex semet ipso in semet ipsum Deus, secreti sui solus conscius, cujus ex ore, ut rerum natura, quae non erat, fingeretur, prodivit unigenitus Filius, cordis ejus nobilis inquilinus, exinde visibilis necessario effectus, quia orbem terrae erat facturus. Ferner der 5. Traktat des 2. Buches (S. 147 ff.): Principium Dominus noster incunctanter est Christus, quem ante omnia saecula Pater adhuc utrinque in semet ipso Deus, beatae perpetuitatis indiscreta spiritus plenitudine, nescio qua sua conscientia velatum, Filii non sine affectu, sed sine discrimine amplectebatur. Sed excogitatarum ut ordinem instrueret rerum, ineffabilis illa virtus incomprehensibilisque sapientia e regione cordis eructat verbum, omnipotentia se propagat. De Deo nascitur Deus, totum Patris habens, nihil derogans Patri. Alter renitet in altero, cujusvis gloria communis est honor: quia, quod est Filii, Patris est: quod Patris, amborum. Laetatur Pater in alio se, quem genuit ex se. Quomodo autem generatus sit, qui processit, dementis est opinari; namque temperat se propter rerum naturam Filius, ne exsertae majestatis Dominum

non possit mundi istius mediocritas sustinere. Noch auf mehrere andere Stellen macht Dorner aufmerksam in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (2. Aufl., 1. Thl., S. 754 ff.) und bringt die dogmengeschichtliche Untersuchung fast bis zur Entscheidung für die Verlegung dieser Schriften in den Anfang der 2. Hälfte des 3. Jarhunderts. Jedenfalls gehören die zenonischen Traktate (zur Einflechtung in die Liturgie so kurz gefasst oder in so kurze Stücke zerlegt) einem an der Spitze eines geordneten Klerus und einer fest begründeten Gemeinde stehenden Bischofe voll Ernst, Würde und theologischer Gelehrsamkeit an. Das ist aber nicht der Angler und Teufelsbanner gewesen, von welchem nach der Sage Coronatus berichtet hat. Es scheint, dass die Erzälungen von einem Asceten Verona's, der wirklich unter dem Kaiser Gallienus gelebt hatte, auf den tüchtigsten und wirksamsten der ältesten Bischöfe dieser Stadt übertragen worden sind. Der Name Zeno ist vielleicht beiden eigen gewesen. Coronatus nimmt an, dass neben jenem Wundertäter noch mehrere Mönche des Namens Zeno in demselben Kloster gewesen seien, und die Ballerini sagen, das Volk von Verona habe jeden Bewoner dieses Klosters Zeno genannt. Der Zeno sanctae memoriae, von dem Ambrosius schreibt, dass er die Jungfrau Judicia eingesegnet habe, braucht das weder in Verona, noch als Bischof getan zu haben. Die Frage nach der Lebenszeit des Bischofs Zeno von Verona ist noch nicht endgültig beantwortet.

Vgl. Fessler, Institutiones patrologiae (Oenipont. 1851), T. I, p. 73 sqq.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Bd. 11; Jazdzewski, Zeno Veronensis episopus, Regensb. 1862. **Albrecht Vogel.**

Zephanja. I. Sein Name. Der Name des Propheten, welchen außer ihm noch drei andere im A. T. genannte Personen füren (ein gleichzeitiger Vice-Hohepriester, Jer. 52, 24 u. ö.; der Vater des babylonischen Exulanten Josia, Sach. 6, 10, und der vierzehnte Ahn Heman des Sängers, 1 Chr. 6, 25) ist aus צפן יה zusammengesetzt. Das V. צפן, von Gott als Subjekt gesagt, bezeichnet die der Gefar entrückende Gnadenbewarung Gottes, Ps. 27, 5; 31, 21; die Frommen heißen als solche, die unter göttlicher Obhut stehen, צְפוּנֶיךָ, Ps. 83, 4. Somit ist der Sinn des Aussagesatzes צפן יה: Jah verbirgt, d. h. nimmt in seinen Schutz, und צְפַנְיָה bezeichnet, insofern dieser Aussagesatz, auf die Person bezogen, diese zum Träger des Ausgesagten macht, einen solchen, den Jah verbirgt oder schützt. Anders erklärt Hieronymus: speculator et arcanorum Dei cognitor, aber צפה (speculari) und צפן sind zwar synonymisch sich einander nähernde, nicht aber zusammenfallende Verbalstämme. Griechisch lautet der Name bei den Alexandrinern *Σοφονίας* (nur einmal *Σαφανίας* 1 Chron. 6, 36, denn Jer. *με'*, 1 ist dieses Schreibfehler für *Σαφατίας*), gemäß ihrer Sitte, das צ durch *σ* und das Sch'bâ durch einen kurz ausgesprochenen Vokal, der nach dem unmittelbar folgenden vollen Vokal sich richtet, widerzugeben, wie auch Zeph. 1, 1 גְּדַלְיָה, *Γοδολίου*, wogegen in אֲמַרְיָה, *Ἀμορίου* des א halber das a sich behauptet. II. Zephanja's Abkunft. Diese hat er selbst in der Überschrift seines Buches angegeben; denn „höchst warscheinlich“ (Hitzig) ist diese von ihm selbst beigefügt, da wir Zephanja nicht allein als Verfasser, sondern doch wol auch als Verzeichner und Herausgeber seines Buches zu denken haben. Er bezeichnet sich da als „Sohn Cuschi's Sohns Gedalja's Sohns Amarja's Sohns Hiskia's“. Dieser Hiskia, bei welchem die aufsteigende Linie abbricht, muss ein bedeutender bekannter Mann gewesen sein, dessen Nennung dem Propheten zur unterscheidenden Bezeichnung seiner Familie hinreichte; denn ebenso nennt z. B. Sacharja nicht allein seinen Vater, sondern auch seinen Großvater Iddo als den bedeutenderen, weshalb er Esra 5, 1 mit Übergehung des Vaters בר־עדוא genannt wird. Man hat deshalb vermutet (Bleek, Strauß, Hitzig), dieser Hiskia sei der gleichnamige König Juda's, und dagegen spricht nicht 1) dass von Josia aus Hiskia nur die vierte Generation darstelle, da Manasse, im 12. Jare König, 55 Jare lang regierte; nicht 2) dass von Sönen Hiskia's des Königs außer

Manasse sonst keiner genannt wird, denn recht wol kann dem Hiskia, der im 14. Regierungsjare noch keinen Son hatte, innerhalb der 15 folgenden außer Manasse, dem Thronerben, noch ein jüngerer Son, Namens Amarja, geboren worden sein, der nicht erst im 45. Lebensjare, wie Manasse, sondern viel früher männlicher Nachkommenschaft sich zu erfreuen hatte. Aber kaum glaublich ist es, daſs der Prophet, wenn er aus königlichem Geblüte wäre, es unterlassen haben würde, seinen großen Ahnherrn auch wirklich durch ein beigefügtes המלך oder מלך יהודה als König zu bezeichnen; denn obgleich diese Apposition öfter auch da wegbleibt, wo man sie erwartet, z. B. 2 Kön. 19, 3, so würde sie doch, möglichen Miſsverständnisses halber, in der Überschrift nicht fehlen, vgl. Spr. 25, 1; Jes. 38, 9 mit ebend. 38, 1; 39, 1. Daſs sie weggelassen sei, um sie nicht bei dem Namen Josia's, wo sie unumgänglich, zum zweiten Mal setzen zu müssen, ist möglich, aber nicht warscheinlich, da der hebräische Stil Widerholungen solcher Art gar nicht zu vermeiden pflegt; vgl. z. B. Jer. 1, 3. Die Annahme, Zephanja sei aus königlicher Familie, ist somit unwarscheinlich. Mit Recht aber bezeichnet ihn Cyrill von Alexandrien zufolge der Überschrift als *οὐκ ἄσημος ὢν τὸ κατὰ σάρκα γένος*, eine Aussage, welche bei Hier. zu Soph. 1, 1 hyperbolisch überboten erscheint. Den Prophetengeschichten des Dorotheus und Epiphanius zufolge war er *ἐκ φυλῆς Συμεὼν ἀπ' ὄρους Σαραβαθά* (nach anderer Lesart *Βαραθά*, *Σαβαρθαράμ*, Isidor: Sarabath), und der Verfasser des יחוס האבות (Cippi Hebr. ed. Hottinger p. 65) versichert, seine Grabstätte, eine verschlossene Höhle mit einem Medrasch und Sprudelquellen in der Nähe, sei in Geba auf Libanon. In der alten Kirche kursirte eine apokryphische *Ἀνάληψις* (*Προφητεία*) *Σοφονίου τοῦ προφήτου* (s. Bleeks Einleitung [4] S. 434). III. Inhalt und Teilung des Buches. Der erste Teil kündigt das nahe Vertilgungsgericht an (1, 2—7), hebt diejenigen in Juda hervor, die es trifft (1, 8—13) und beschreibt die Furchtbarkeit des großen Tages Jahve's (1, 14 ff.). Der zweite Teil ermant die Volksmasse zur Buße, die Frommen zur Beständigkeit (2, 1—3), denn über Philistäa ergeht Verwüstung, der Rest des Hauses Juda aber, zurückgefürt aus der Gefangenschaft, nimmt Besitz von dem gerichteten Lande (2, 4—7). Moab und Ammon empfangen ihren Lon, die Übriggebliebenen des von ihnen geschmähten und gemiſshandelten Volkes Gottes werden ihre Erben, Jahve verschafft sich Anerkennung unter allen Heiden (2, 8—11). Auch die Äthiopier verfallen seinem Schwerte und Ninive, die übermütige, wird eine Ruine (2, 12 ff.). Der dritte Teil geht von Ninive auf Jerusalem über: Wehe auch über Jerusalem, die grundverderbte, keines Bußrufs achtende Stadt (3, 1—7), erst kommt das Zorngericht, und erst auf dieses folgt die Bekehrung der Heiden und die Widerherstellung Israels (3, 8—10). In jener Zeit wird nach Entfernung der Hoffärtigen ein gläubiger Rest in Jerusalem bleiben, welcher Vergebung der Sünden hat und ein göttliches Leben fürt; dann hat Jerusalem Ursache zu jubeln, denn sie hat wider Jahve als König in ihrer Mitte, und Strafgericht und Feinde sind jetzt auf immer entschwunden (3, 11—15). Jerusalem wird getröstet, Jahve ist ihr nahe, sie schirmend und mit unaussprechlicher Wonne bräutlicher Liebe umfangend; die unter die Heiden versprengte Heerde wird wider gesammelt, und je größere Schmach sie erdulbete, desto größere Herrlichkeit schmückt sie jetzt (3, 16 ff.). So verhallt das Posaunengeschmetter der Drohung, dessen Nachklang die majestätische Sequenz Dies irae dies illa ist (s. den Art. „Thomas von Celano“ Bd. XV, S. 594) in den lieblichsten schmelzendsten Molltönen der Verheißung. Der Name des Propheten entspricht dem Inhalte seiner Verkündigung, welche angesichts der zweiten (chaldäischen) Völkergerichtszeit den Besseren im Volke sagt, wohin sie sich bergen (2, 3) und wessen sie sich trösten sollen. IV. Zephanja's Gegenwart. Nach seiner eigenen überschriftlichen Angabe empfing Zephanja die in seinem Buche niedergelegte prophetische Offenbarung „in den Tagen Josia's des Sones Amon's, des Königs von Juda“. Dieses Selbstzeugnis bestätigt sich auch 1) durch das aus dem Inhalte des Buches uns entgegentretende Zeitbild. Zephanja redet von dem Reste des Baalsdienstes (1, 4); er setzt also voraus, daſs

ein Anfang zu dessen Wegräumung, wie er durch die Kultusreform Josia's geschah, gemacht worden ist. Er verkündet das nahe Strafgericht über die Söne des Königs (1, 8), nicht über den König selbst, was auf einen frommen König schließen läßt, wie Josia war. Seine Schilderung des in Jerusalem herrschenden sittlichen Verderbens fällt mit der Jeremia's, der im 13. Jare Josia's in das Prophetenamt berufen wurde, zusammen und berürt sich mit demselben vielfach selbst in der Wal des Ausdrucks. Denn auch Jeremia redet von Götzendienst (Jer. 7, 17. 18, vgl. Zeph. 1, 4. 5) neben dem öffentlichen Jahvedienst (6, 20. K. 7); von falschem Schwören bei Jahve neben Schwören bei den Götzen (5, 2; 7, 9 und 5, 7; 12, 16, vgl. Zeph. 1, 5 b); von vorhandener, aber mit lügnerischer Missdeutung verbundener Handhabung der Thora (8, 8. 9, vgl. Zeph. 3, 4); von der Fruchtlosigkeit aller bisher an Jerusalem ergangenen Ermahnungen (2, 30; 5, 3; 6, 9. 19; 7, 28 הגוי אשר לא שמעו בקול ה' אלהיו ולא לקחו מוסר, vgl. Zeph. 3, 2 לא שמעה בקול לא לקחה מוסר). In ganz entsprechenden Ausdrücken schildert Jeremia, wie das Verderben alle Stände durchdrungen hat, die königliche Familie, Fürsten, Propheten und Priester, vgl. Zeph. 1, 4. 8. 9; 3, 3. 4 mit Jer. 2, 8. 26. Das Volk ist ein unverschämtes (vgl. הגוי לא נכסף 2, 1; 3, 5 mit Jer. 3, 3; 6, 15; 8, 12). Jerusalem ist eine wider Jahve rebellische Stadt vgl. מוראה 3, 1, wenn die Bedeutung rebellis die richtige ist, mit Jer. 4, 17; 5, 23), befleckt (נגאלה 3, 1, nämlich mit Blut und Götzengreueln, Jer. 2, 22. 23. 34; 4, 14), bedrückerisch (היונה 3, 1, nämlich gegen Witwen, Waisen &c. Jer. 5, 28; 6, 6), deren Häuser voll ungerechten Gutes (vgl. 1, 9 mit Jer. 5, 27). Wie die Sittenschilderung ihrer Zeit, so stimmt auch die Strafverkündigung beider Propheten überein. Das nahe Strafgericht ist ein allumfassendes, Menschen und alles Lebendige, die Tiere des Landes und die Vögel des Himmels dahinraffendes (vgl. 1, 2. 3 mit Jer. 4, 25; 9, 9; 12, 4), ein Entbrennen des Alles verzehrenden unauslöschlichen Zornfeuers Jahve's (vgl. 1, 18 mit Jer. 7, 20; 4, 4). Die „berufenen" Vollstrecker des Strafgerichtes kommen von Norden (was Zeph. 1, 10 vorausgesetzt wird, vgl. Jer. 1, 15), Jammergeschrei ertönt in Jerusalem (1, 10, vgl. Jer. 5, 2; 7, 9), die Angst steigt aufs höchste (1, 17 וַהֲצֵרֹתִי, vgl. Jer. 10, 18, וַהֲצֵרֹתִי), Leichname liegen hingestreckt, wie Dünger auf dem Felde (1, 17, vgl. Jer. 9, 21), Jerusalem, das ganze Land mit seinen Städten wird verheert (1, 13. 16, vgl. Jer. 4, 26, 27) und das Besitztum der Bewoner Jerusalems geht auf Fremde über (1, 13 ובנו בתים ולא ישבו, vgl. Jer. 6, 12 ונסבו בתיהם לאחרים). Aber nicht allein über Jerusalem und Juda streckt Jahve seine Hand aus (1, 4, Jer. 6, 12): der Gerichtstag, der Tag der Posaune und des Kriegsgedröhnes (1, 16, Jer. 4, 19), ergeht zugleich über die umliegenden Völker (vgl. Zeph. Kap. 2 mit Jer. 9, 25), ja endet in einem Erguss des Grimmes Jahve's über die Völker insgesamt (3, 8, vgl. Jer. 10, 10. 25). Aus allen diesen Parallelen zusammengenommen geht die Identität sowol des sittlichen Zustandes des Volkes, welches beide Propheten vor sich haben, als des Gerichts, das sie ihm ankündigen, hervor, und die geschichtliche Warheit der Überschrift zeigt sich als über alle Zweifel erhaben. Sie bestätigt sich 2) aus dem inneren Verhältnis Zephanja's zu Habakuk. Wir dürfen auf Grund anderwärts geleisteter Beweisfürung voraussetzen, dass Zephanja mit seinem הס מפני אדני יהוה sich an Hab. 2, 20 anschließt, indem diese Stelle Habakuk's, wie für Sacharja 2, 17, so auch für ihn Original ist. So wie hieraus erhellt, dass wir Habakut nicht tiefer als unter Josia ansetzen dürfen, so erhellt aus dem בימיכם Hab. 1, 5, welches auf einen nicht fernen, von den Angeredeten noch zu erlebenden Vollzug des gedrohten Gerichts deutet, dass wir in Bestimmung der Weissagungszeit Habakuk's kaum über die Regierungszeit Josia's hinaufgehen dürfen. Gesetzt aber auch (was manches für sich hat), dass das בימיכם damit vereinbar sei, dass Habakuk zu Ende der Regierung Manasse's weissagte, — jedenfalls ist Habakuk unter den zwölf sog. kleinen Propheten der unmittelbare Vorgänger Zephanja's. Dies bewarheitet sich auch 3) aus der äußeren Stellung Zephanja's im Zwölfprophetenbuch. Dass den Sammler der kleinen

Propheten ein chronologisches Anordnungsprinzip leitete, geht daraus hervor, daſs a) die mit chronologischen Angaben in der Überschrift versehenen Propheten die ihnen der Zeitfolge nach zukommende Stelle einnehmen (*Hosea* von Usia an, *Amos* unter *Usia*, *Micha* von Jotham an, *Zephanja* unter Josia), und b) die nachexilischen drei Propheten, unter sich selbst chronologisch geordnet, an das Ende der Sammlung gestellt sind. Das vorwaltende Prinzip, nach welchem die zwölf Propheten geordnet sind, ist also die Zeitfolge. Ebenso unleugbar aber ist das Ineinandergreifen eines sachlichen Anordnungsprinzips mit diesem chronologischen in der Auseinanderfolge der vorexilischen Propheten. Der Sammler hat bis Zephanja, wo dies nicht mehr möglich war, je einen Propheten Israels mit einem Propheten Judas gepart: Hosea und Joel, Amos und Obadia, Jona und Micha, Nahum und Habakuk. Zugleich wirken auch die Gesichtspunkte der Gleichartigkeit (vgl. „Jahve aus Zion dröhnt er" Jo. 4, 16; Am. 1, 2) und des Kontrastes mit (vgl. die prächtigen Pflanzenbilder Hos. 14, 6 ff. mit Joels Klage über die Vernichtung der Pflanzenwelt durch die Heuschreckenplage 1, 7 ff.). Sonach wäre es möglich, daſs Zephanja deshalb hinter Habakuk gestellt ist, weil das charakteristische הס מפני אדני ה', welches einen Höhepunkt der Weissagung Habakuk's bildet, sich auch zu Anfang der seinigen findet. Da aber dieses הס מפני אדני ה' Zephanja's der Prophetie Habakuk's entlehnt ist (ebenso wie das ה' מציון ישאג des Amos der Prophetie Joel's 4, 16), so bewärt sich auch hier zugleich das chronologische Anordnungsprinzip: nicht bloß Zephanja, sondern auch der ihm vorausgehende Habakuk nimmt diejenige Stellung in der Sammlung ein, die ihm der Zeitfolge nach zukommt. So unzweifelhaft es aber ist, daſs Zephanja unter Josia weissagte, als Zeitgenosse Jeremia's und Hulda's, so schwierig und doch für das Verständnis des Propheten im ganzen und einzelnen, besonders für die Bestimmung seines Verhältnisses zu Jeremia nicht unwichtig ist die Beantwortung der Frage, in welchem Abschnitt der Regierungszeit Josia's die auf uns gekommene Prophetie gesprochen oder schriftlich veröffentlicht ist. Die abzuwägenden Momente sind folgende: A. Der Sinn von 1, 4: *und ich werde ausrotten von dieser Stätte das Übrige des Baal, den Namen der Götzenpfaffen samt den Priestern* kann nicht bloß der sein: Ich will den Baal so ausrotten, *daſs kein Rest von ihm übrig bleibt*, d. h. *gänzlich*; wir müſsten uns in diesem Fall denken, daſs der Prophet die Ausrottung des Baal durch göttliches Strafgericht als eine nach und nach erfolgende anschaut und sich auf den Standpunkt versetzend, von dem aus sich in Zukunft nur noch ein Rest des Baals als übrig geblieben darstellt, Jahve den Entschluſs, auch diesen auszurotten, aussprechen läſst. Aber nicht allein, daſs es weit näher liegt, den prophetischen Ausspruch, als vom Standpunkt der Gegenwart aus getan aufzufassen, da V. 4—6 uns eben ein Bild der Gegenwart, ihres Götzendienstes, ihrer Synkretisterei, ihrer Entfremdung von Jahve geben — das stark determinirte את־שאר הבעל fordert die zeitgeschichtliche Deutung statt der idealen. Nehmen wir nun hinzu, daſs Josia der König, unter dem Zephanja weissagte, von einem anderen Geiste beseelt, als Manasse und Amon, seine Vorgänger, welche das Reich mit allen Greueln fremdländischen Götzendienstes, namentlich auch Baalsdienstes (2 Kön. 21, 3; 2 Chron. 33, 3), erfüllt hatten, sich wärend seines ganzen Lebens angelegentlich mit *Ausrottung* des Götzendienstes, namentlich auch des Baals- (2 Chr. 34, 4; 2 Kön. 23, 4), so wie auch des gleichfalls von Zephanja genannten Stern- und Milkomdienstes beschäftigte, so leuchtet ein, daſs שאר־הבעל im Munde Zephanja's *den in Folge der Kultusreform Josia's noch vorhandenen Rest des Baal* bezeichnet. Nun differiren aber in der Kultusreinigung Josia's Königsbuch und Chronik. Das erstere konzentrirt die Geschichte vom Sturz des Götzendienstes durch Josia, ihrer Hauptmasse nach, auf die Zeit zwischen der in Folge des wideraufgefundenen Gesetzbuchs zusammenberufenen Volksversammlung (2 Kön. 23, 1—3) und der Passahfeier (V. 21—23), als in das 18. Regierungsjar Josia's fallend; der Chronist hingegen berichtet, daſs Josia bereits im 12. Regierungsjare angefangen hatte, den Götzendienst zu stürzen (2 Chr. 34, 3—7), stimmt aber darin mit dem Verf. des Königsbuches

überein, daſs Josia auch in der Zeit zwischen Auffindung des Gesetzbuches und der Passahfeier mit Abtuung des Götzendienstes beschäftigt war (vgl. 2 Chr. 34, 33 mit 2 Kön. 23, 4—20), so wie hinwider das Königsbuch von einer weiteren Wegräumung der Greuel auch noch nach der Passahfeier redet 2 Kön. 23, 34. Die zwei Berichte lassen sich bei gutem Willen leicht vereinbaren und dahin kombiniren, daſs Josia mit der Kultusreinigung schon im 12. Jare den Anfang machte, das begonnene Werk im 18. Jare nach der Auffindung des Gesetzbuches mit gesteigertem Eifer, nun auch den Tempel von den götzendienerischen Gerätschaften reinigend (2 Kön. 23, 4 ff.), fortsetzte und auch nach der Passahfeier immer durchgreifender zu vollenden suchte. Es hat seine völlige Richtigkeit, wenn Strauß in seinem Kommentar zu Zephania (Prolegg. S. VIII) die 31järige Regierung Josia's in drei Perioden zerlegt. Fragen wir nun, in welchen dieser drei Zeitabschnitte uns das את שאר הבעל des Propheten versetzt, so ist zunächst klar, daſs von einem „Reste des Baal“ nicht in dem ersten (vom 1.—12. Jar) die Rede sein konnte. Dagegen konnte aber von einem Reste Baals die Rede sein, sobald der Anfang zum Sturze des Baalsdienstes gemacht war, also ebensowol in der Zeit vom 12. Jar bis zur Passahfeier im 18., als in der Zeit vom 18. Jar Josia's bis zu Ende seiner Regierung. Indes ist es warscheinlicher, daſs der Prophet mit seiner Drohweissagung erst da auftrat, als die Bemühungen des frommen Königs, den Baalsdienst völlig auszurotten, ihre höchste Höhe, one doch zum Ziele zu füren, erreicht hatten. Die dem König Josia gleichzeitigen Propheten (2 Kön. 23, 2) werden die Kultusreform Josia's sicherlich durch ihre Predigt unterstützt haben, unter ihnen auch Zephanja; aber die uns vorliegende Prophetie trägt keine Spur einer Absicht der Förderung des königlichen Werkes an sich; der Zustand des Volkes, der sich darin spiegelt, ist kein im Werden, im Fortschritt zum Besseren begriffener, es ist ein fertiger, zum Gerichte reifer. Jahve wird angebetet, die Thora ist vorhanden und wird gehandhabt, aber Jahveverehrer und Götzenverehrer und die das Gesetz handhabenden Priester, das ganze Volk hat bis auf die Frommen, denen der Prophet das: „vielleicht bleibt ihr geborgen am Tage des Zorns Jahve's“ zuruft, den großen Gerichtstag verwirkt, den der Prophet, one nach so vielen erfolglosen Mahnungen 3, 7 einer Hoffnung auf Besserung Raum zu geben, wie in lange zurückgehaltenem, nun aber mit aller Macht hervorbrechendem Donner der Rede verkündigt. Die Vermutung, daſs uns das שאר הבעל in die letzte Periode der Regierungszeit Josia's weist, gewinnt noch mehr Gewicht dadurch, daſs laut 2 Kön. 23, 26. 27, auch nachdem Josia, der König one Gleichen, durch völlige Ausrottung des Götzendienstes die Worte der aufgefundenen Thora aufzurichten gestrebt hatte, die prophetische Strafverkündigung fortdauerte. Zephanja ist warscheinlich einer dieser Propheten, durch welche Jahve nach dem 18. Regierungsjare Josia's dem Reiche Juda das fortan unvermeidliche Gericht verkündigen ließ. B. Ein zweiter Anhalt für Bestimmung der Weissagungszeit Zephanja's ist uns dadurch gegeben, daſs er 1, 8 unter anderem auch den Sönen des Königs das Strafgericht verkündigt. Viele Ausleger nehmen one Weiteres an, daſs בני המלך nicht bloß die wirklichen Söne Josia's (an welche hier schwerlich gedacht werden könne), sondern auch die nahen Verwandten e stirpe regia (Maur.), wie Brüder und Oheime (Hitzig), an welche hier gedacht werden müsse, bezeichne. Aber es läſst sich durchaus nicht nachweisen, daſs בני המלך (etwa wie unser „Prinzen“) im allgemeinen die Abkömmlinge der königlichen Familie bezeichnen könne. Zwar können בני המלך nicht allein die unmittelbaren, sondern auch die mittelbaren Söne (d. i. Enkel) des Königs genannt werden; es bezeichnet die Söne sowol des regierenden als des verstorbenen Königs (wie 1 Kön. 10, 6 die 70 Söne Ahab's, ebend. V. 13 die Söne Joram's neben בני הגבירה, den Sönen Isebel's, der Königin Mutter, vgl. 2 Chr. 28, 7, wo Maeseja בן־המלך warscheinlich Son Jotham's, des verstorbenen Königs, ist), aber nirgends wird dieser Name von den Abkömmlingen des (regierenden oder regiert habenden) Königs in absteigender Linie auf die Glieder der Nebenlinien ausgedehnt. Die umfassende Bezeichnung für diese ist אחי המלך, 2 Kön. 10, 13, welches, wie בני המלך zugleich die Enkel, so auch Neffen, die בני אחי המלך, vgl.

2 Chr. 22, 8, bezeichnet. Die einzige Stelle, welche man für jenen vermeintlichen Gebrauch des בני המלך aufzubringen gewusst hat, ist 2 Kön. 11, 2 (2 Chr. 22, 11), wo man in der Voraussetzung, dass בני המלך sich mit זרע הממלכה V. 1 decke, alle zur königlichen Familie Gehörigen darunter versteht. Aber auch dort beschränkt sich die Benennung auf Söne Ahasja's (des Gemals Athalia's) und Söne Joram's, also Brüder Ahasja's (die aber nicht als solche, sondern als Söne Joram's so genannt werden), sofern nicht bereits Jehu die letzteren alle aus dem Wege geräumt hatte. Somit können unter בני המלך nur Söne (oder Enkel) Josia's oder eines der verstorbenen Könige (Amon's, Manasse's) verstanden werden. Abgesehen nun davon, dass wir von Sönen Amon's oder gar Manasse's, die zur Zeit Josia's noch lebten, nichts wissen, empfehlen folgende zwei Gründe, den Ausdruck בני המלך auf Söne Josia's wenn nicht zu beschränken, doch zunächst zu beziehen: a) Es ist das Nächstliegende, den Ausdruck בני המלך im Munde des zur Zeit Josia's weissagenden Propheten von Sönen Josia's zu verstehen; jedenfalls würde der Prophet sich sehr zweideutig ausgedrückt haben, wenn diese (die damals bereits lebten) auszuschließen wären. b) Halten wir Weissagung und Erfüllung zusammen, so ist die Drohweissagung des Propheten an den Nachkommen Josia's in gerader Linie in Erfüllung gegangen, wärend Josia aus dem Munde Hulda's die Antwort empfing, dass er, ehe das Strafgericht einbreche, zu seinen Vätern versammelt werden solle 2 Kön. 22, 15 ff. Denn Joahas starb in Ägypten in der Verbannung; Jojakim erlag dem Nebukadnezar und den benachbarten Völkern und ward nach 2 Chr. 36, 6 in Ketten nach Babel gefürt; Zedekia (Matanja), der dritte Son Josia's *), musste seine Kinder vor seinen Augen schlachten sehen und wurde dann geblendet und gefesselt nach Babel gebracht 2 Kön. 25, 7; Jer. 39, 6. 7. Von hier aus folgern wir weiter, indem wir dem Zusammenhange, in welchem Zephanja die בני המלך nennt (zwischen den Fürsten und den fremdländisch sich Kleidenden), entnehmen, dass die Söne Josia's damals in einem Alter gestanden haben müssen, in welchem sie durch zurechenbare Tatsünden die Strafverkündigung des Propheten verwirkt hatten. Da nun Josia im 8. Lebensjare zur Regierung kam und 31 Jare regierte, also im 39. Jare starb, so ist Joahas, der unmittelbar nach ihm im 23. Lebensjare zur Regierung kam, im 16. Lebensjare Josia's, im 8. Jare seiner Regierung geboren. Ferner, da Joahas nur 3 Monate regierte und nach ihm Jojakim 25 Jare alt zur Regierung kam, so ist er ungefär im 14. Lebensjare Josia's, im 6. Jare seiner Regierung geboren, somit 2 Jare älter als sein Bruder Joahas, obwol dieser früher den Thron bestieg 2 Chron. 36, 2. 5; 2 Kön. 23, 31. 36. Zedekia endlich ist, da er 11½ Jar nach Josia's Tode im 21. Jare zur Regierung kam, im Laufe des 28. Lebensjares Josia's, des 20. Jares seiner Regierung geboren. Einen Anhalt für unsere Untersuchung gewärt uns das בני המלך nun freilich nur insofern, als daraus annäherungsweise der früheste Termin, in dem die Weissagung gesprochen ist, sich bestimmen lässt. Im 12. Regierungsjare Josia's war Jojakim 6, Joahas 4 Jare alt, Zidkia (den wir freilich nicht notwendig mitzuverstehen brauchen) noch nicht geboren. Damals konnte der Prophet den Sönen Josia's das Strafgericht nicht als selbstverwirktes androhen. Da-

*) Zidkia heißt bei Jerem. 37, 1 בן יאשיהו; dass בן nicht Enkel ist, beweist das danebenstehende כניהו בן־יהויקים. Zudem wissen wir auch aus Jer. 52, 1 vgl. 2 Kön. 23, 31, dass Zidkia und Joahas leibliche Brüder, nämlich Söne des Josia von der Chamutal, sind, Jojakim ist ihr Halbbruder von einer anderen Mutter, 2 Kön. 23, 36. Demgemäß heißt Zedekia 2 Kön. 24, 17 im Verhältnis zu Jojachin דדו sein Oheim oder Vatersbruder, als Son Josia's und Bruder Jojakim's, des Vaters Jojachin's. Solchen unabweisbaren Zeugnissen gegenüber muss das אחיו der Parallelstelle 2 Chr. 36, 10 in dem weiteren Sinne *ἀδελφὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, wie LXX wirklich übersetzt, gefasst werden. Indes kennt der Chronist 1 Chr. 3, 15. 16 wirklich einen Zidkia, der Jojachin's Son ist, zugleich aber einen Zidkia, der Josia's Son ist, denn V. 15 werden 4 Söne Josia's aufgezält: Jochanan, Jojakim, Zidkia, Sallum. Aber entweder liegt da ein Missverständnis vor, oder, was wir lieber annehmen, die Stelle ist korrumpirt.

gegen konnte im 18. Regierungsjare Josia's der schlechte Charakter beider, der Jojakim's, den Jer. 22, 13 ff., und der des Joahas, den Ezechiel 19, 3. 4 schildert, sich ominös genug entfaltet haben. Das בני המלך verbietet uns also, Zephanja in die Zeit **vor** dem 12. Regierungsjare Josia's zu setzen: es weist uns in die Zeit **nach** dem 12. Regierungsjare, und die aus dem שאר הבעל gezogene Folgerung wird durch diesen zweiten Beweis bekräftigt. C. Ein drittes Moment für Bestimmung der Weissagungszeit Zephanja's würde dies sein, dass er die Zerstörung Ninive's weissagt, wenn wir nur von dem Jare der Zerstörung Ninive's anderweitige genaue Kunde hätten. Aber das Buch Zephanja dient hier eher zur Bestimmung des Jares dieser Katastrophe, als umgekehrt die Profangeschichte zur Bestimmung der Abfassungszeit des Buches. Gemeinhin gilt 625 als das Jar der Zerstörung Ninive's, das erste Jar der unabhängigen Herrschaft Nabopolassar's nach dem Kanon des Ptolomäus, wobei vorausgesetzt wird, was Abydenus und Alexander Polyhistor bestätigen, dass er eben durch den Sturz Ninive's zur Unabhängigkeit gelangte. Dies fürt uns an das Ende der zweiten Regierungsepoche Josia's und jedenfalls in die Zeit vor Auffindung des Gesetzbuchs, welche den Ausschlag zur Durchfürung der Kultusreinigung gab. Ist es aber, wie wir gezeigt haben, warscheinlich, dass Zephanja's Verkündigung aus der Zeit nach dem 18. Jare Josia's (624 oder nach anderer Rechnung 622) datirt, so ist 625 als Jar der Zerstörung Ninive's verfrüht. Auch aus anderen Gründen, welche Schrader, Art. „Ninive" in Riehm's R.-W., zusammenstellt, ergibt sich, dass die Katastrophe der assyrischen Königsstadt zwischen das 1. und 4. Jar Jojakims (609 und 606) fällt. Für die Frage, wann unter Josia Zephanja geweissagt habe, gewärt also dieses Ereignis keinen Anhalt. Wir schließen mit einigen Winken über

V. **Zephanja's Eigentümlichkeit.** Der Hauptprophet der assyrischen Völkergerichtszeit ist Jesaia und der Hauptprophet der chaldäischen Jeremia. Nach diesen beiden Koryphäen der Propheten kann man eine jesaianische und eine jeremianische Prophetenreihe unterscheiden. Zephanja eröffnet im Zwölfprophetenbuch die jeremianische. Aber er fußt durchweg auf den Propheten der ersten Reihe, wie überhaupt die Propheten der zweiten Völkergerichtszeit die Weissagungen ihrer Vorgänger wider aufnehmen, denn was die Assyrer nicht vollzogen hatten göttlicher Langmut halber, das sollen nun die Chaldäer vollziehen. Dieser Anschluss an ältere Prophetenworte tritt bei Zephanja so stark hervor, wie unter allen Propheten nur noch bei Jeremia. Seine hervorstechende Eigentümlichkeit besteht darin, dass er mehr als alle früheren Propheten ältere Weissagungsworte zum Darstellungsmittel seiner eigenen Weissagungsgedanken macht. So ist z. B. 1, 7 mosaikartig aus älteren Stellen zusammengesetzt: „Stille vor dem Allherrn Jahve (aus Hab. 2, 20), denn nahe ist der Tag Jahve's (Joel 1, 15 u. ö.), denn zugerichtet hat Jahve einen Schlachttag (Jes. 34, 16), hat geweihet seine Geladenen (Jes. 13, 3)". Und die Verheißung 4, 10 ist wie die Miniatüre zweier jesaianischer Reden: „Von jenseit der Ströme Äthiopiens (aus Jes. Kap. 18) bringen sie meine Anbeter, die Tochter meiner Zerstreuten, mir zum Weihgeschenk (aus Jes. Kap. 66)". Zephanja ist deshalb nicht unselbständig, sondern indem ihn der Geist der Weissagung treibt, setzt dieser alle mit seinem Glauben verschmolzene Worte der älteren heiligen Schriften in Bewegung und sie fügen sich neugeschaffen zusammen wie Glieder eines neuen geistlichen Leibes und wie Laute neuer lebendiger Worte. In diesem Sinne besteht Zephanja's Eigentümlichkeit in seinem abbreviatorischen Verhältnis zu seinen Vorgängern, und mit Recht sagt Martin Bucer (in seinem Comm. 1528): Si cuncta quis desideret secreta vatum oracula brevi dari compendio, brevem hunc Sophoniam perlegat.

Delitzsch.

Zephyrinus, römischer Bischof, wurde in einer entscheidungsvollen Zeit an die Spitze der römischen Gemeinde gestellt, one dass er durch Begabung und Charakter den schwierigen Zeitverhältnissen sich gewachsen gezeigt hätte. Seine Amtsdauer wird in den älteren Verzeichnissen der römischen Bischöfe, wie sie von Lip-

sius (Chronologie der römischen Bischöfe, S. 143 f.) zusammengestellt sind, auf 19, 18 oder 12 Jare angegeben. Doch ist die letztere Nachricht völlig unglaubwürdig. Sein Pontifikat fällt zwischen die Regierungen von Viktor und Kallistus. Da Viktor nun allen Spuren nach im Jare 189 sein Amt antrat und 9 oder 10 Jare regierte, so wäre der Amtsantritt des Zephyrinus in das Jar 198 oder 199 zu setzen und sein Tod in das Jar 217 oder 218. Jedenfalls kann es sich bei diesen Zalen immer nur um eine unbedeutende Differenz von einem oder zwei Jare handeln. Entscheidungsvoll aber war diese Zeit, weil in ihr die montanistische Krise an die römische Gemeinde ernstlicher herantrat und gleichzeitig die trinitarischen Streitigkeiten, welche fortan über ein Jarhundert lang das Interesse der Kirche in Anspruch nahmen, den Frieden der Kirche zu zerstören begannen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass im 2. Jarhundert die römische Gemeinde eine Bedeutung erlangt hatte, welche entschieden hinausging über die, welche ihr im 3. und 4. zukam. Der Charakter als Reichshauptstadt hatte sich in der Anziehungskraft geltend gemacht, welche sie auf die Träger der verschiedenen kirchlichen Richtungen ausübte. Ein Marcion nicht minder als ein Justin fand sich hier ein und dass auch ein Irenäus nicht nur flüchtig durchgereist, sondern etwas länger sich hier aufgehalten, dürfte sich immerhin warscheinlich machen lassen. So vielerlei Richtungen aber auch sich hier geltend machten, die römische Gemeinde im ganzen wusste doch offenbar mit großem kirchlichen Takte und einer instinktiven konservativen Haltung alle Versuchungen zu Abwegen, welche mit dem Bestand der Kirche unverträglich gewesen wären, abzuwehren, und so sich zugleich als feste Stütze für kirchliche Tradition zu bewären. Das Auftreten Viktors im Paschastreit zeigt, zu welchem Selbstbewusstsein der römische Episkopat sich unter diesen Verhälnissen schon entwickelt hatte. Die neuen Fragen aber nun, welche im Montanismus und Monarchianismus an den römischen Episkopat herantraten, konnten nicht one Weiteres mit dem Mittel eines starken kirchlichen Instinktes gelöst werden. Der Montanismus trug seinen unkirchlichen Charakter nicht so deutlich an der Stirne, dass man nicht hätte einen Augenblick zweifelhaft werden können über sein Recht. Der gesetzliche Charakter, den diese Erscheinung an sich trug, traf ja auf eine verwandte Seite in der Eigentümlichkeit des abendländischen Christentums. Der Pastor des Hermas bietet doch, so wenig er sich der Anerkennung Tertullians zu erfreuen hatte, deutliche Anknüpfungspunkte für die montanistische Anschauung. Schien die letztere nicht für den Ernst der Zeiten die beste Schutzwehr zu bieten? Und wenn Märtyrergemeinden wie die Lyoner sich für den Montanismus verwendeten, so kann es uns nicht überraschen, dass ein Viktor in der Abwehr dieser Richtung irre wurde und die Friedenshand darzubieten sich bereit finden ließ. Es bedurfte des Einschreitens einer von Außen kommenden Persönlichkeit, um den Viktor an dem Bruch mit der Autorität seiner Vorgänger zu hindern. Der Kleinasiate Praxeas war es, der nach dem Berichte Tertullians den Viktor durch Manung an diese Autorität seiner Vorgänger veranlasste, die Friedenshand zurückzuziehen. Freilich es waren zwei Geschäfte, welche Praxeas nach Tertullians Bericht (C. Prax. 1) besorgte: nicht nur den Paraklet vertrieb er aus Rom, auch den Vater kreuzigte er. Der Bruch mit dem Montanismus wurde nicht vollzogen, one dass zugleich der Monarchianismus Einfluss gewann. Hatte der Montanismus im Paraklet einen johanneischen Terminus ergriffen, um eine Trinitätslehre zu konstruiren, welche die Basis für die neue Offenbarung bieten sollte, die er selbst zu sein den Anspruch erhob, so schien das gründlichste Gegenmittel nur in einer Christologie zu liegen, welche mit Beseitigung auch des Logosbegriffes in Christo die absolute Offenbarung des Einen Gottes kennen lehrte. Eine solche Christologie schien ja auch der Gnosis gegenüber den schärfsten Gegensatz darzubieten. Hatte dieselbe den Menschen von Gott durch eine lange Äonenreihe getrennt, so schien wol in der Annahme von Offenbarungsmittlern, dem Logos und dem Paraklet, immer noch ein Stück dieser Äonenreihe festgehalten zu sein und gerade nur die direkte Offenbarungstätigkeit Gottes eine sichere Abwehr darzubieten. So konnte es denn kommen, dass Viktor, one die Konsequenzen sich klar zu machen, dem Monarchianismus des Pra-

xeas Raum in der römischen Gemeinde gönnte. Zwar wo dieser Monarchianismus sich dahin weiter bildete, dass er auch die Offenbarung in Christo lediglich in Analogie mit der durch die Propheten setzte, dass er den Wert Christi lediglich in der besonderen Geistesausrüstung suchte, die ihm zu teil geworden war, da reichte das Verständnis des römischen Episkopats hin, um das Bedenkliche solcher Anschauung einzusehen, aber der Gedanke, dass auch das Sein Gottes selbst in Christo sich kund gegeben habe, schien ja der Richtung auf Erhebung Christi über den Kreis der empirischen Menschheit nur förderlich sein zu können.

Das war nun also das Inventar, das Zephyrin von seinem Vorgänger übernahm: Spannung mit dem Montanismus und der denselben begünstigenden Richtung in der Kirche, Einfluss der monarchianischen Theologie, soweit sie nicht eine bloß dynamische Form der Christologie vertrat. Dazu eine nicht geringe Vorstellung von der Macht des römischen Bischofs. Am leichtesten war wol die Erledigung des Kampfes gegen die an den alten Ebionitismus erinnernde Partei innerhalb der monarchianischen Richtung. Vielleicht mag der Wechsel in der Leitung der Kirche die Anhänger des von Viktor exkommunizirten älteren Theodotus von Byzanz mit dem Beinamen ὁ σκυτεύς, als deren geistiges Haupt nun ein jüngerer Theodotus ὁ τραπεζίτης erscheint und die auch als Artemoniten bezeichnet werden nach einem sonst von den zeitgenössischen Schriftstellern nicht näher geschilderten Fürer Artemas oder Artemon, zu dem Versuch der Konstituirung einer eigenen Gemeinde veranlasst haben. Mit der Behauptung, dass ihre Lehre, die wol von dem älteren Theodot nicht so bestimmt entwickelt und darum unangefochten geduldet worden war, die genuine alte Lehre sei, die erst Viktor eigenmächtig verdrängt habe, mochten sie hoffen, einen größeren Anhang in der Gemeinde dem Neuling auf dem Bischofsstul gegenüber zu gewinnen, um so mehr, wenn dieser Neuling als ein weder an Begabung noch Energie hervorragender Mann galt. Freilich nach der Schilderung, welche Eusebius (H. eccl. V, 28) aus einem älteren Bericht, dem sog. kleinen Labyrinth, dessen Autorschaft zweifelhaft ist, uns gibt, misslang dieser Versuch kläglich. Ein armer, bedürftiger Mann, der aber den Vorzug hatte, Konfessor zu sein, Natalius, ließ sich bestimmen, gegen einen Monatsgehalt von 150 Denaren als Bischof dieser Artemoniten zu fungiren. Vergebens waren die Warnungen, welche dieser Natalius im Traumgesicht von dem Herrn empfing, erst das drastische Mittel einer durch Engel vorgenommenen Durchprügelung veranlasste den unglücklichen Mann, sofort am Morgen im Sack und in der Asche sich dem Zephyrin zu Füßen zu werfen und um Wideraufnahme in die Kirchengemeinschaft zu bitten. Welcher Art diese handgreiflichen Engel waren und ob gar, wie boshafte Geschichtschreiber schon vermuteten, Zephyrin in einer eigentümlichen Beziehung zu ihnen stand, wird schwer zu ermitteln sein.

Bei Behandlung der beiden anderen Fragen in Bezug auf den Montanismus und die orthodoxere Richtung des Monarchianismus hatte es Zephyrin mit einem Gegner zu tun, der etwas weniger einfältig und so schlagenden Argumenten weniger zugänglich war als der arme Natalius. In dem Presbyter Hippolytus erwuchs ihm ein Gegner, der in einer überaus fruchtbaren schriftstellerischen Tätigkeit ihm entgegentrat. Seit in den letzten Dezennien die Theologie zu dem kaum noch von einer Seite her bezweifelten Resultat gekommen ist, dass die unter dem Titel Philosophumena Origenis 1842 neu entdeckte Schrift dem Hippolytus angehört, ist das Bild Zephyrins wesentlich durch das Zeugnis dieses Schriftstellers für uns vermittelt. Die vorsichtige Geschichtsbetrachtung wird dieses Zeugnis eines enschiedenen Gegners freilich nicht unbesehens annehmen, aber es wird sich doch kaum bezweifeln lassen, dass die im 9. Buch des genannten Werkes gegebenen Grundzüge dieses Bildes der Warheit entsprechen. Dass dem Zephyrin nicht nur wie vielen seiner Nachfolger ein selbständiges dogmatisches Verständnis fehlte, sondern dass er auch in seinem bischöflichen Wirken dem Einfluss seines Presbyters Kallistus unterlag, wird schon dadurch glaublich, dass dieser Kallistus sich unter Zephyrin die Nachfolge auf dem römischen Bischofsstul sichern konnte. Und mag Hippolytus den Charakter Kallists schwärzer gemalt

haben, als er in Warheit war, daſs derselbe einen intriganten Zug an sich trug wird sich nicht in Abrede stellen lassen. Daſs das Auftreten Zephyrins, so weit wir aus einzelnen uns berichteten Äußerungen schließen können, einigermaßen herausfordernd war, streitet keineswegs mit der Beschuldigung der Unselbständigkeit. Es ist die Art solcher Leute, die selbst ihrer Sache nicht ganz sicher sind, durch decidirte Behauptungen Anderen imponiren und die eigene Schwäche sich selbst verbergen zu wollen.

Der Bruch mit dem Montanismus wurde durch das von Tertullian in der Schrift de pudicitia bekämpfte Edikt, wonach one Weiteres für die Sünden wider das sechste Gebot die Möglichkeit der Vergebung in Aussicht gestellt wurde, vertieft. Man mag mit Grund bezweifeln, ob das Edikt gerade so gelautet habe, wie es Tertullian angibt (Hauck, Tertullians Leben und Schriften, S. 390), aber daſs der Ton „peremtorisch“ lautete, kann doch nicht wol bezweifelt werden. Daſs das Auftreten Zephyrins die Möglichkeit einer Vermittelung mit einer gewissen Absicht ausschloſs, liegt auf der Hand. Daſs das den Eindruck hierarchischer Anmaßung machte, kann nicht befremden, fehlte es doch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft keineswegs an einer dem Montanismus entgegenkommenden Stimmung, die sich durch diesen bischöflichen Anspruch, ganz rücksichtslos die eigene Anschauung zur Geltung zu bringen, verletzt fülen muſste. Hippolytus, der seinen Lehrer Irenäus in seinen Anschauungen, wie in der Tendenz seiner Schriftstellerei nirgends verleugnet, vertrat gleich diesem Kirchenlehrer die montanisirende Richtung in der Kirche. Mochte man auch das montanistische Extrem miſsbilligen, noch mehr war ihm one Zweifel die Laxheit zum Ärgernis, die sich in diesem Vorgehen des Bischofs offenbarte, und wenn er auch erst später mit durch diese Fragen der Disziplin zum Schisma sich gedrängt fülen mochte, wird er doch schon bei dieser Gelegenheit sich auf die Seite der Opposition gestellt haben und seine Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Regiment in Rom dürfte auch dadurch schon veranlaſst worden sein. Freilich in noch höherem Maße bezog sich seine Unzufriedenheit auf die dogmatische Stellung, welche der Bischof und sein spiritus rector Kallist einnahmen. Zwar Praxeas, der unter Viktor, wo nicht gar Eleutheros, seine Rolle gespielt, ist verschwunden, aber andere Männer der gleichen Richtung Noet, Kleomenes und schließlich Sabellius sind in Rom an seine Stelle getreten. Sie wissen nur von einem Gott dem Vater, der sich in Christo geoffenbart und Mensch geworden ist. Die Vorstellung hatte den Vorzug einer gewissen Einfachheit und Großartigkeit. Wer sich nicht mit der Erwägung der Konsequenzen einließ, welche aus der Durchfürung dieses Gedankens sich ergeben muſsten, mochte meinen, den Monotheismus, der dem Ethnizismus gegenüber ein so wesentliches Charaktermerkmal für das Christentum war, so am besten und allein wahren zu können und dabei der Person des Erlösers und seinem Werk den höchsten Gehalt zu sichern. Deshalb sehen die Vertreter der Trinitätslehre, Tertullian und Hippolytus, in dieser monarchischen Anschauung, deren Fortbildung durch Sabellius der erstere freilich noch nicht vor Augen hatte, den Beleg eines laienhaften, idiotischen Standpunktes. Auch Zephyrin erscheint als theologisch ungebildet, wesentlich weil er sich auf die Seite Noets zu stellen geneigt war. Wenn er sein christologisches Glaubensbekenntnis in die Worte zusammenfaſste: *ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν ἢ παθητόν*, so klingt das ebenso peremtorisch wie jenes antimontanistische Edikt. Die weiter ausgefürte Lehre des Kallistus, wie sie Hippolytus darstellt, näher in's Auge zu fassen, liegt außer unserer Aufgabe. Einzelne Züge in dem Bericht des Hippolytus könnten die Sätze des Kallistus als einen Übergang von der einfacheren Form des Monarchianismus bei Noet und Kleomenes zu Sabellius repräsentiren. Wenn auch der Opposition des Hippolytus Sabellius von dem Bischof zum Opfer gebracht und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, bei der älteren monarchischen Lehre blieb Zephyrin mit seinen Freunden doch stehen und die Vertreter des trinitarischen Dogmas muſsten sich als *δίθεοι* bezeichnen lassen. One Zweifel hatte der Bischof bei dieser Entscheidung wider die Trinitarier die Mehrzal der Gemeinde auf seiner Seite. Die durch Hippolytus vertretene Trinitätslehre mag

ihr als zu weit gehende Spekulation erschienen sein. Als der opponirende Presbyter endlich zum vollen Bruch mit der Partei des Kallistus sich gedrängt sah, war er doch nur der Bischof einer Minorität. Dennoch wird man die Entscheidung Zephyrins als verhängnisvoll für seinen Stul betrachten müssen. Ein Monarchianismus, der die diplomatische Mitte zwischen Theodot und Sabellius suchte, konnte in der Tat nur ein idiotischer sein, d. h. ein solcher, der die dogmatische Weiterentwicklung etlicher an sich doch ziemlich widerspruchsvoller Formeln einfach ablehnte und damit einem in der Kirche mächtig sich regenden Drang nach Verständigung über das Wesen des Erlösers und sein Verhältnis zu dem Einen Gotte sich entgegenstellte. Wenn bei dieser Entscheidung das Gefül maßgebend war, daſs die letzte Konsequenz, wie sie von Sabellius gezogen wurde, ebenso eine mit dem religiösen Bewuſstsein der Christen im Widerspruch stehende pantheistische Anschauung in sich schließe, wie man auf dem Wege Theodots in Ebionitismus gerate, so war übersehen, daſs zur Abwehr dieser Extreme doch nur eine Fortbildung im trinitarischen Sinne genügen konnte. Hippolytus hatte wenigstens die Genugtuung, unter Zephyrin einen Gast in Rom zu empfangen, in welchem ihm freilich nicht für seinen lokalen Kampf, aber für die Vertretung seiner trinitarischen Spekulation in der ganzen Christenheit ein Bundesgenosse erwuchs, der selbst ihn noch an litterarischer Fruchtbarkeit mit seinem diamantenen Fleiße übertraf. Origenes war der Mann der nächsten Zukunft, von dem aus die beiden Richtungen sich entfalteten, deren Kampf die folgenden anderthalb Jarhunderte ausfüllte. Indem Rom die Trinitätslehre, wie sie durch den Montanismus, Hippolytus und Origenes vertreten waren, einfach ablehnte, verzichtete es auf eine eingreifendere Teilnahme an diesem welthistorischen Kampf. Für eine fernere Zukunft mag diese von Zephyrin und Kallistus ergriffene Politik dem römischen Stul von Nutzen gewesen sein. Die Schonung der eigenen Kräfte erlaubte bei der letzten Entscheidung um so gewichtiger mitzusprechen, aber zunächst fürte die Stellungnahme Zephyrins doch nur dazu, daſs die Bedeutung Roms, die es im zweiten Jarhundert errungen, dem aufgehenden Sterne Alexandriens gegenüber wesentlich abnahm.

Rechnet man zu der Litteratur über Zephyrin die zalreichen Schriften von Baur, Bunsen, Döllinger, Volkmar u. s. w., welche sich mit der Frage nach Hippolytus befassen, so kann man sagen, daſs kaum eine Periode der älteren Papstgeschichte gründlicher behandelt ist als diese. Der äußere Rahmen dieses Episkopats ist in Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, behandelt. Zusammenfassend ist die eingehende Behandlung des Episkopats des Zephyrin bei Langen, Geschichte der römischen Kirche, I, S. 182—226.

D. H. Schmidt.

Zeugen bei den Hebräern, עֵד, עֵדִים von עוּד (nach Meier, Wurzelw., S. 624 festmachen, versichern, nach Gesenius widerholen, daher widerholt sagen, im Kal nur Klagl. 2, 13 Chet. Hiph. הֵעִיד, zeugen, bezeugen; Jes. 8, 2 zum Zeugen anrufen, mit בְּ gegen Jemand 5 Mos. 4, 20; 30, 19; 31, 28 — scheint denom. von עֵד zu sein; עֵדָה 1 Mos. 21, 30, Zeugnis, auch עֵד = das Zeugende in der Redensart עָנָה עֵד בְּ, Zeugnis ablegen gegen Jemand, 2 Mos. 20, 13; 5 Mos. 5, 17; 31, 21). Über die Ableitung des deutschen „Zeuge“ von ziehen s. Grimm, Deutsche Rechtsalt., S. 857. Wir sehen hier ab von der so häufigen Anwendung des Begriffs auf göttliches Zeugen (s. Bd. XII, 654 ff. u. XVI, 14 ff.) und das Bezeugen des Wortes und Willens Gottes durch Menschen, sowie auf leblose Dinge (1 Mos. 21, 30 die 7 Lämmer bei der Bundesschließung, das Steinmal 31, 52, 2 Mos. 22 12 das zerrissene Stück Vieh, Ruth 4, 7 der ausgezogene Schuh, 5 Mos. 4, 26 u. ö. Himmel und Erde, Jes. 22, 27 f. der Altar der dritthalb Stämme, Ps. 89, 38 der Mond oder der Regenbogen u. s. w.) und fügen nur dem schon Bd. V, S. 109, XIV, 664 über die gerichtliche Zeugenschaft Gesagten noch Einiges hinzu:

1) Betreffend die peinliche Gerichtsbarkeit, wurde die früher unbestimmtere Verordnung, dass es mehrere Zeugen sein müssen, wo es sich um Bestrafung des Mordes handelt (4 Mos. 35, 30), später dahin bestimmt, dass es bei todeswürdigen Verbrechen mindestens 2 (5 Mos. 17, 6) und auch bei anderen Vergehen 2—3 Zeugen sein sollen (5 Mos. 19, 15), auf deren Aussage die Sache bestehe (יָקוּם דָּבָר), der Tatbestand rechtskräftig erhoben werden solle. Bei einem Verbrechen aber, wo etwa nur ein Zeuge vorhanden ist, dessen Aussage doch nicht ganz unbeachtet gelassen werden darf, wenn es nicht möglich ist, noch mehrere Zeugen aufzubringen, soll die Untersuchung und Entscheidung dem höheren Gericht beim Heiligtum übergeben werden. Über den Zeugeneid s. Bd. IV, 118. V, 109.

2) Betreffend die freiwillige Gerichtsbarkeit, wurden nicht nur, wenn die Verhandlung vor Gericht war (Ruth 4, 9 ff.), Zeugen beigezogen, sondern auch, wenn sie unter Privatpersonen (Jer. 32, 10 ff. 25; Jes. 8, 2) stattfand. Auch im attischen Recht galt kein Vertrag, der one Zeugen geschehen war. Wachsm. hell. Alt. II, 180. Vgl. M. Baba bathr. 10, 2. Falsches Zeugnis wird oft in der heil. Schrift gerügt: Spr. 6, 19; 14, 17; 14, 5 ff.; 19, 5; 24, 38. Vgl. Ps. 27, 12; 35, 11; 1 Kön. 21, 10; Matth. 26, 59 f.; Apg. 6, 13.

Das rabbinische Recht im Talmud hat, wie über die Bestrafung falscher Zeugen, so über die Prüfung der Zeugen und über ihre Beschaffenheit im Allgemeinen die speziellsten Bestimmungen aufgestellt. Vgl. besonders den Traktat עֵדוּת des Maimonides.

1) In Betreff der Zal der Zeugen. In Kriminalsachen hat die Aussage bloß eines Zeugen nicht nur keine Kraft, sondern sie wird sogar als sündhaft betrachtet, so dass ein Gesetzeslehrer sich in einem solchen Falle nach Pesach. 113, b. für berechtigt hielt, den als Zeuge Auftretenden für Übertretung von 5 Mos. 19, 15 und erfolgloses Ausbringen eines bösen Gerüchtes über den Nächsten (3 Mos. 19, 16) körperlich züchtigen zu lassen. Wo in der Schrift überhaupt von Zeugen die Rede ist, da ist es immer von zweien zu verstehen (Sanh. 30 a, vgl. Hebr. 10, 28). Nur bei Anforderungen an bewegliches Eigentum genügt die Aussage eines Zeugen, um den die Schuld gänzlich Leugnenden zum Eide zu zwingen, von dem er sonst frei wäre (Scheb. 40, a. Maim. tr. Toên 1, 1. Eduth 5, 1). Auch um den Mörder zu konstatiren in dem 5 Mos. 21, 1 ff. erwänten Fall und die dort vorgeschriebene Sühnceremonie abzuschneiden (Sot. 9, 8. Maim. Ed. 5, 2), der des Ehebruchs Verdächtigen das Recht des Gottesurteils durch die bitteren Wasser zu benehmen (Sot. 6, 2 f.), genügt nach rabbin. Recht ein Zeuge. In allen diesen Fällen, wo ein Zeuge genügt, mit Ausnahme des ersten, gilt auch die Aussage von sonst unfähigen Zeugen, Kindern, Sklaven, Frauen (Jeb. 15, 1. 6. 7; 16, 5. Sot. 9, 8. Ketubh. 11, 9). Auch in der urchristlichen Gemeinde galt nur das Zeugnis wenigstens zweier oder dreier Zeugen als gültig Matth. 18, 16; 2 Kor. 13, 1; 1 Tim. 5, 19, vgl. Joh. 8, 17.

2) In Betreff des falschen Zeugeneides (שְׁבוּעַת הָעֵדוּת). Wenn Jemand, von einem Anderen aufgefordert, eine ihm bekannte Tatsache zu bezeugen, seine Kenntnis davon eidlich ableugnet in Fällen, wo sein Zeugnis überhaupt gültig und möglich ist, so hat er hiefür (nach 3 Mos. 5, 1) ein Opfer je nach seinem Vermögen (nach rabbin. Ausdruck עולה ויורד, steigend oder abnehmend) zu bringen. Solche an Einzelne gerichtete Beschwörungen einer Partei, ihr eine Tatsache zu bezeugen, werden im Recht der Mischna als etwas Gewönliches vorausgesetzt (Scheb. 4, 1), sind aber zu unterscheiden von dem 3 Mos. 5, 1 ff. erwänten Falle, wo von der feierlichen Adjuration des Richters die Rede ist. Erst im späteren rabbinischen Recht wird es dem Gericht anheimgestellt, unter Umständen die Zeugen eidlich zur Angabe der Warheit zu verpflichten, Chosch. Mischp. T. 28, p. 2.

3) In Betreff der Vermanung und des Verhörs der Zeugen vgl. die ausfürlichen Vorschriften Sanh. 3, 6; 4, 5; 5, 1—4. — a) Jeder Zeuge soll

für sich allein verhört werden. Der Richter muss den Zeugen verstehen, darf das Verhör nicht durch Vermittelung eines Dolmetschers vornehmen (Macc. 1, 9). Die an die Zeugen zu richtenden Fragen betreffen vorzüglich die Zeit, Ort, Umstände, namentlich ob die Zeugen den des Verbrechens Angeklagten kennen, vorher verwarnt haben u. s. w. Sanh. 5, 1. — b) Beide Zeugen müssen miteinander, nicht bloß jeder Einzelne für sich, die Tatsachen wargenommen haben, um bezeugen zu können, „vor uns" ist solches geschehen und gesprochen worden. Sanh. 3, 6. — c) Widersprechen sie einander in einzelnen bemerkenswerten Punkten, so ist ihr ganzes Zeugnis null und nichtig. Sanh. 5, 2. — d) Bei zweifellos begangener Mordtat hat nach Sanh. 9, 5 und Gem. Widerspruch der Zeugen in unwichtigen Nebenpunkten statt der unmittelbaren Todesstrafe die des peinlichen Gefängnisses zu Folge: der Delinquent bekommt zuerst karge Kost, dann, nachdem dadurch seine Eingeweide eingeschrumpft sind, Gerstenbrod, bis ihm der Leib platzt. — e) Hat ein Zeuge von Einem nur gesprächsweise gehört, dass er einem Anderen eine Summe schuldig sei, so hat diese Aussage keinen Wert; er muss das förmliche Zugeständnis des Einen an den Anderen gehört haben. Sanh. 3, 6.

4) In Betreff der Qualität der Zeugen verordnet das rabbinische Recht: a) dass sie one Misstrauen erregendes Interesse an dem betreffenden Handel seien, also namentlich keine nahe Verwandte. Sanh. 3, 1. 3. Baba bathr. 43, a. Maimon. Eduth 15, 1 ff. Chosch. Mischp. 37. — b) Dass sie keine sittlich verwerfliche oder unglaubwürdige Personen seien. Zu solchen sind zu rechnen Räuber, Diebe, zum Tode oder zur Geißelstrafe verurteilte, namentlich auch solche, die eine unehrliche Hantirung treiben, wie Würfelspieler, Wucherer, Taubenabrichter, Zöllner. Auch der König durfte wegen seiner zu hohen Stellung kein Zeugnis ablegen. Vgl. Sanh. 2, 2. 3, 1. 3, 4. Scheb. 4, 1. — c) Dass sie mit keinem geistigen oder körperlichen Gebrechen behaftet seien, das zum Zeugnis untüchtig macht, wie Taubheit, Blindheit, Cretinismus u. s. w. Vgl. Maim. Ed. Kap. 10. 11. — d) Auch Minderjärige, Sklaven, Heiden sind unfähig zum Zeugnis. Baba Kam. Fol. 88, a. Vgl. Jos. Ant. 4, 8. 15 und Maimon. Ed. 9, 1. 4. — e) Nur in Civilsachen dürfen ungeeignete Zeugen auftreten, wenn die Partei, gegen die das Zeugnis gerichtet ist, damit einverstanden ist. Sanh. 2, 2. Maim. tr. Sanh. 7, 2.

4) In Betreff der Prüfung der Zeugen. Erscheinen dem Richter die Zeugen als trügerisch oder in einer Täuschung befangen, so darf er sich bei ihrer Aussage nicht beruhigen, sondern soll durch strenge Untersuchung auf die Warheit zu kommen suchen. Findet er keinen Grund, die Zeugenaussage für unrichtig zu erklären, aber auch nicht das rechte Vertrauen in sich, dem Zeugnis gemäß das Urteil zu sprechen, so darf er seinem Gewissen keinen Zwang antun, sondern soll die Sache einem anderen unbefangenen Richter überlassen. Scheb. 30, b. Maim. Sanh. 24, 3.

5) Zeugnisse müssen unentgeldlich abgelegt werden. Ein bezaltes Zeugnis ist ungültig. Bechor. 4, 6.

Vgl. Saalschütz, Mos. Recht, S. 604 ff.; O. Bähr, Das Gesetz über falsche Zeugen nach Bibel und Talmud, Berlin 1882; Othon. lex. rabb., p. 753 sq.

Lehrer.

Zillertaler. Die evangelischen Zillertaler, welche um ihres evangelischen Bekenntnisses willen ihre tyrolische Heimat verließen und in preußisch Schlesien unter König Friedrich Wilhelm III. eine neue Heimat fanden, gehören der etwa 15—16000 Seelen zälenden Bevölkerung an, welche das zum Kreise Innsbruck gehörige, $7^1/_2$ Meilen lang von der klaren grünen Ziller durchströmte Tal, von der Gletscherregion der Krimler und Pustener Tauern bis zum Einfluss der Ziller in den Inn bei dem Dorfe Straß bewont, und sich von Ackerbau, Waldwirtschaft, Viehzucht und Handschuhfabrikation ernärt. In seiner ganzen Ausdehnung der Länge nach, vom Inn bis zum Tristenspitz, der es südlich in der prachtvollen

Gebirgswelt abschliesst, bietet das Tal den Anblick eines überaus fruchtbaren, fetten, Acker- und Wiesenland in sich schließenden und rechts und links von almenreichen Bergen umschlossenen Ländchens dar, welches in seinen Niederungen wie auf den Alpenabhängen mit freundlichen, schmucken Dörfern und dazwischen zerstreuten einzelnen Häusern und Gehöften bedeckt ist. Den Mittelpunkt des Volkslebens und des Verkehrs nach Innen und Außen bildet als Sitz eines Landgerichts und als Sitz des Dechanten das Städtchen Zell mit reizender Lage angesichts der Gerloswand im Osten, von der die wilde Gerlos sich in die Ziller stürzt, und des Tristenspitz und Jugenkahrs, der im Süden sein mit Schnee bedecktes Haupt erhebt. Kirchlich gehören die Bewoner zu zwei bischöflichen Sprengeln, dem von Brixen und Salzburg, zwischen denen die Ziller die Grenze bildet.

Die frühesten evangelischen Regungen zeigten sich unter den Tyrolern des Zillertals schon infolge des Einflusses, welchen die evangelischen Salzburger im 16. und 17. Jarhundert auf sie ausübten. Obgleich im Salzburgischen das Evangelium völlig unterdrückt wurde, erhielten sich, wie in und um Innsbruck, so auch im abgelegenen Zillertal im Stillen evangelische Neigungen. Lebhaften und beweglichen Geistes, leicht empfänglich für die geistliche Narung, die die evangelische Lehre ihrem durch die römische Kirche völlig vernachlässigten und unbefriedigt gelassenen religiösen Bedürfnis entgegenbrachte, wurde ein Teil der Zillertaler, namentlich derjenige, der nach Außen Handel trieb und deshalb vielfach auf Wanderungen in die Nähe und Ferne sich befand, mit der evangelischen Warheit in den protestantischen Ländern bekannt. Aus dem Salzburgischen nicht bloß, auch aus Franken, Schwaben und dem Rheinland kehrten die reisenden Händler, von den neuen evangelischen Ideen erfüllt, in ihre Heimat zurück und brachten allerlei kleine Büchlein und Erbauungsschriften mit nach Hause, die sie in den evangel. Haushaltungen und Familien, wo sie ihre Kundschaft hatten, nebst der lutherischen Übersetzung des neuen Testaments geschenkt bekamen oder kauften. Besonders wurden in diesen stillen evangelisch angeregten Kreisen die aus dem Salzburgischen herübergebrachten Schriften, namentlich der „evangelische Sendbrief“ des Salzburger Bergmanns Joseph Schaitberger, des Verfassers des Liedes: „Ich bin ein armer Exulant“ (s. den Art. Salzburger), neben der Bibel fleißig gelesen. Die klare, volkstümliche, gesalbte Darlegung der christlichen Heilslehre in jenem Sendbrief trug viel zur Verbreitung evangelischer Erkenntnis unter den Zillertalern bei. In einer Anzal von Exemplaren erbte er mit der Bibel in den Familien fort. Auf der Wanderung in die Fremde wie beim Hüten des Viehs hoch auf den Alpen war er der treue Begleiter. Auch die übrigen erbaulichen Schriften des wie ein Patriarch verehrten Joseph Schaitberger fanden von Nürnberg aus, wo er seinen Zufluchtsort gefunden, Verbreitung im Zillertal und närten die Liebe zur evangelischen Warheit.

Wärend man sich äußerlich zur römisch-katholischen Kirche hielt und die Ceremonieen beobachtete, hatten Viele, wie ein Berichterstatter, v. Moll, in seinen Briefen über das Zillertal sagt, „ihr eigenes Hausreligiönchen“. In aller Stille wurden in einzelnen Familien mit Bibellesen, Gesang evangelischer Kirchenlieder, Lesen evangelischer Erbauungsschriften und Gebrauch guter lutherischer Gebetbücher Hausandachten gehalten. Bald aber wuchs die Bewegung über die Schranken des Hauses und der Familie hinaus. Die Gleichgesinnten fanden sich mehr und mehr zusammen. Es entstand eine verborgene Gemeinde von Gläubigen, die sich durch gegenseitige Mitteilungen und Belehrungen in der christlichen Erkenntnis förderten und in der evangelischen Überzeugung befestigten. Bald wurde diesen evangelisch gesinnten Christen der Zwiespalt zwischen ihrem verborgen gehaltenen Glauben und ihrer äußerlichen Teilnahme an den kirchlichen Gebräuchen unerträglich. Die Zal der evangelisch Gesinnten war auch hier unter dem Einfluss des Toleranzediktes des Kaisers Josephs II. vom J. 1781, obwol es in Tyrol nicht publizirt worden war, nach und nach immer größer geworden. Der innere Bruch mit der römischen Kirche hatte sich bei ihnen allmählich so weit vollzogen, dass eine äußere Lostrennung von derselben als Gewissenspflicht er-

kannt wurde, als die Geistlichen sie durch Zwang zur Ohrenbeichte anzuhalten versuchten, wärend sie statt derselben ein allgemeines Sündenbekenntnis abzulegen bereit waren.

So weit war im Gegensatz gegen die römische Kirche die evangelische Bewegung bis 1825 gediehen, dass der erste Schritt zum Ausscheiden aus derselben getan werden musste. Nun war durch das Gesetz vorgeschrieben, dass Jeder, der zu einer anderen Konfession von der römisch-katholischen übertreten wollte, sich bei seinem Ortspfarrer zu einem sechswöchentlichen Unterricht zu melden und darüber ein Zeugnis bei der Behörde beizubringen hatte. Es meldeten sich daher im Jare 1826 mehrere Familienväter zu diesem Unterricht mit der Erklärung, zur evangelischen Kirche übertreten zu wollen. Die Geistlichen waren auf diesen Schritt vorbereitet, da mehrere dieser Männer mit ihren Angehörigen sich schon längere Zeit von der Kirche äußerlich fern gehalten und einige von ihnen in der Ohrenbeichte erklärt hatten, dass sie die Bibel und evangelische Schriften zu ihrer Erbauung läsen. Zunächst glaubte ein Teil der Geistlichen es mit einer vorübergehenden Erscheinung zu tun zu haben, und ließ sich nicht weiter auf Disputationen über Glaubensangelegenheiten mit ihnen ein. Andere, wie der mild gesinnte Dechant Gotthammer in Zell, besprachen sich freundlich und eingehend mit ihnen und meinten durch wolwollendes Zureden sie von ihrem Entschluss abbringen zu können. Andere wider bewiesen von vornherein eine feindliche Gesinnung gegen sie, so dass es zu heftigen Auseinandersetzungen kam, deren eine mit der Erklärung der evangelisch Gesinnten endete, sie würden nach der Weise des Josias (2 Chron. 34, 2) sich verhalten und nicht weichen, weder zur Rechten noch zur Linken. Die Meldungen zu dem vorgeschriebenen Unterricht mehrten sich. Da vereinigten sich die katholischen Geistlichen, die Annahme derselben vorläufig zu verweigern und zeigten dies der Regierung in Insbruck an, welche den Bischöfen davon Kenntnis gab. Als diese dem Verhalten der Geistlichen zustimmten und gegen jede Einrichtung eines akatholischen Kultus im Tyroler Lande sich erklärten, trug die Regierung die ganze Angelegenheit dem kaiserlichen Regiment in Wien zur Entscheidung vor. Es vergingen aber fast fünf Jare, one dass eine solche erfolgte. Wärend dieser Zeit nahmen die Meldungen zum Austritt aus der Kirche um das Zehnfache gegen die anfänglichen Erklärungen zu, so dass die Zal der Angemeldeten Anfangs 1832 bereits auf 240 Personen gestiegen war.

Als Kaiser Franz im Laufe dieses Jares Tyrol besuchte, entsandten sie an ihn eine Deputation von drei Männern, Johann Fleidl, Barthol. Heim und Christian Brucker, welche mit einer Bittschrift bei ihm vorstellig wurden, dass ihnen gestattet würde, eine evangelische Gemeinde zu bilden, für welche ein von Außen gerufener protestantischer Geistlicher jährlich einige Male einen Gottesdienst abhalten möchte. Der gütige Kaiser gestattete ihnen eine Audienz, in der er sich wolwollend mit ihnen unterredete. Auf seine Fragen nach ihrem Glauben erklärten sie ihm: Wir glauben das Wort der heil. Schrift nach den Grundsätzen der Augsburgischen Konfession. Auf seine Frage: Nicht wahr, ihr glaubt an Christus, wie ich? antworteten sie: Ja, wir glauben an Christus als unsern Herrn und Heiland und alleinigen Seligmacher; aber das wollen sie im Zillertal nicht leiden, dass wir es sagen. Als er ihnen versicherte, dass er Niemand in seinem Glauben Zwang antun wolle, wie es ehemals im Salzburgischen geschehen sei, erzälten sie ihm auf seine Frage, wie sie zu ihrem Glauben gekommen seien: sie besäßen und gebrauchten Bibeln, die schon mehr als 200 Jare alt seien; und so sei von den Vorfaren von Geschlecht zu Geschlecht die evangelische Lehre forterbt. Der Kaiser erwiderte: Da ist vielleicht etwas von den Salzburgern geblieben. Auf seine Frage, ob sie nicht bei der katholischen Kirche bleiben wollten, erklärten sie: Wir können das nicht wegen unseres Gewissens, wir müssten sonst heucheln. Er erwiderte: Nein, das will ich nicht haben, ich will sehen, was sich für euch tun läst. Ich will euch nicht vergessen und nichts Schlimmes von euch glauben. Diese letzten Worte waren die Antwort auf ihre Versicherung, dass sie brave Leute seien, die sich keiner Strafe schuldig gemacht hätten, und auf ihre wi-

derholte Bitte, der Kaiser möge sie doch nicht vergessen und es nicht glauben, wenn man ihm Böses über sie sage.

Trotz dieser freundlichen Aufnahme seitens des Kaisers und trotz des entschiedenen Eintretens für sie seitens mehrerer Vertreter des Bürger- und Bauernstandes auf dem Tyroler Landtage in Innsbruck, wo namentlich auch der Bürgermeister Dr. Maurer nachdrücklich beantragte, dass man diese Leute ihres Glaubens solle leben lassen, setzten der Klerus und der Adel bei der Regierung das entgegengesetzte Verfaren durch. In einer Petition an dieselbe machten sie geltend, dass das Toleranzedikt Josephs II. in diesen Ländern nicht publizirt sei und auf dieselben also keine Anwendung finden könne. Allerdings hatte Joseph es den beiden souveränen Prälaten, dem Erzbischof von Salzburg und dem Bischof von Brixen, zur Benutzung zugehen lassen; aber sie hatten es niemals veröffentlicht, sondern einfach zu den Akten gelegt. Die Evangelischen erhielten aus Wien Mitte des Jares 1834 den Bescheid: „man finde, in ihr Gesuch nicht einzuwilligen; wenn sie jedoch aus der katholischen Kirche austreten wollten, so möchten sie in eine andere Provinz des Reiches übersiedeln, wo vorher schon akatholische Gemeinden gewesen seien".

Inzwischen war die Lage der Evangelischen durch die von katholischer Seite gegen sie bewiesenen Feindseligkeiten immer schwieriger geworden. Ihre Kinder wurden in den Schulen als Ketzerkinder und Teufelskinder behandelt, die für die Hölle bestimmt seien. Ihr kommt weder in den Himmel, noch auf den Kirchhof, wurde ihnen einmal von einem Geistlichen zugerufen, worauf sie schlagfertig antworteten: Wir sind zufrieden, wenn wir dahin kommen, wo unsere Eltern hinkommen. An einem Religionsgespräch, welches zu Unterbichel, der Heimat des J. Fleidl, von Geistlichen mit den zalreich versammelten Evangelischen abgehalten wurde, verfuren jene in der Weise arglistig, dass die Unterredung immer nur auf kirchliche Nebendinge und äußere Gebräuche gerichtet wurde, und die Evangelischen wegen der Abweichung davon als unverbesserliche, hartnäckige Ketzer gescholten wurden, wärend man die Grundwarheiten des Evangeliums, auf die sie, die Bibel in der Hand, das Gespräch hinzulenken suchten, geflissentlich beiseite schob, um damit zu zeigen, dass sie eigensinnig nur um äußerer Ceremonien und geringer Dinge willen ihre eigene Wege gehen und der Kirche den Rücken kehren wollten.

Die Geistlichen hielten sogenannte Pastoralkonferenzen mit einzelnen Gemeindegliedern und Familien, um dieselben zur Kirche zurückzubringen. Sie trafen aber dabei auf staunenswerte Bibelkenntnis und Bekanntschaft mit der Augsburgischen Konfession, selbst bei Frauen und Kindern, und richteten gegen die daraus gegen die römischen Lehren und Gebräuche vorgebrachten Gründe nichts aus. Einer von ihnen schloss eine solche Konferenz, die mehrere Stunden lang fruchtlos gehalten worden war, mit dem ärgerlichen Ausdruck: „Ich wünschte, dass Christus selbst jetzt in die Stube träte, dass ich zu ihm sagen könnte: siehe, da sind diese Leute, verderbe sie ins höllische Feuer hinein". Auch die Zurückfürungsversuche, die durch die Predigten gegen die Ketzerei angestellt wurden, schlugen nicht nur fehl, sondern dienten nur dazu, bei der schon stärker und allgemeiner gewordenen Bewegung die Aufmerksamkeit noch mehr auf die evangelische Lehre zu lenken. So heißt es in einem Bericht: „Da haben auch die Anderen angefangen zu forschen in der Schrift, als die Priester schimpften. Und je mehr sie schrieen, desto mehr kamen die Leute hinein in die Bibel".

Wärend in früheren Zeiten sich die Evangelischen zu Erbauungsversammlungen unter Leitung der am meisten in christlicher Erkenntnis geförderten Männer zusammenfanden, wurden von den Polizeibehörden solche Versammlungen verboten. Sie sahen sich nur auf Familienandachten und auf das Privatlesen der immer zalreicher eingedrungenen Erbauungsschriften angewiesen. Um diese, namentlich die großen Nürnberger Bibelausgaben mit Erklärungen und die theueren Predigtbücher weiteren Kreisen zugänglich zu machen, wurde in dem Hause eines der Fürer der Gemeinschaft eine Gemeindebibliothek aus solchen Schriften eingerichtet. Das Landgericht verfur in dieser Hinsicht milde und beließ ihnen ihren

kostbaren Schatz an Bibeln und Erbauungsbüchern, den sie eifrig vermehrten und ausnutzten. Die Verteilung dieser Bücher und die seelsorgerlichen Besuche zur Belehrung der Unwissenden, zur Tröstung der Unglücklichen und Kranken und zur Befestigung der Schwankenden im evangelischen Glauben ließen sich besonders zwei Männer angelegen sein, die als Säulen dieser Gemeinschaft anzusehen sind. Diese sind der schon genannte Handwerker Johann Fleidl, der durch seinen Großvater, dessen Jugend noch in die Zeiten der Salzburger Verfolgung hineinreichte, zu einer ungewönlichen Kenntnis der hl. Schrift gefürt worden war, und eine tiefe Erkenntnis der evangelischen Warheit, sowie auch eine seltene Gabe mündlichen und schriftlichen Vortrags besaß, und der gleichfalls schon erwänte Hausbesitzer Barthol. Heim, der in seiner Jugend als Knecht bei einem Bauern durch den Sendbrief von Schaitberger, den er beim Hüten der Heerde auf den Alpen las, zum evangelischen Glauben gelangt war und dann weiter nach Anleitung jener Schrift in die Bibel eindrang und im lutherischen Katechismus und in der Augsburgischen Konfession den Abschluss seiner christlichen Erkenntnis fand.

Diese beiden Männer waren es vorzugsweise, welche die Sache der evangelisch Gesinnten fürten mit der Verteidigung gegen den ungerechten Vorwurf, dass sie unbotmäßig gegen die bürgerliche Obrigkeit seien, die katholische Kirche mit ihren Gebräuchen verspotteten, zur Auflehnung gegen die bürgerlichen und kirchlichen Ordnungen Andere aufreizten, und einen unsittlichen Lebenswandel fürten. Solche Beschuldigungen hatte man gegen die ganze Gemeinschaft erhoben durch Verallgemeinerung vereinzelter Fälle solcher Art, für die die Gesamtheit nicht verantwortlich zu machen war, oder durch Anrechnung bösen Verhaltens, dessen sich gottlose Leute schuldig machten, die sich ihnen anhängen wollten, wärend sie erwiesenermaßen mit denselben nichts zu tun haben wollten. Ihre Gewissensnot wurde immer größer, indem sie des Sakraments des Altars entbehrten, ihre Kinder nicht in die katholischen Schulen schicken wollten, keinen gemeinschaftlichen Gottesdienst halten durften und zu keinem geordneten Gemeindeverband gelangen konnten.

Da sie von der Erlaubnis, in eine andere Provinz des Kaiserstats auszuwandern, wo Akatholische sich befänden, keinen Gebrauch machen wollten, richteten sie ihre Blicke auf das Ausland. Nach einem vergeblichen Versuch, den der Erzbischof von Salzburg, Fürst von Schwarzenberg, im Sommer 1836 bei einem Besuch im Zillertal machte, sie zur katholischen Kirche zurückzufüren, wurden sie durch eine kaiserliche Entscheidung vom März 1837 angewiesen, das Land zu verlassen, indem ihnen eine viermonatliche Frist zur Ordnung ihrer Angelegenheiten bewilligt wurde. Sie ernannten Johann Fleidl zu ihrem Deputirten, der sich im Auslande um ihre Aufnahme verwenden sollte. Da die Erteilung eines Passes für ihn sich unerwartet lange verzögerte, baten sie um eine Verlängerung des Termins zur Auswanderung. Sie richteten ihre Blicke nach Preußen, wo die Regierung von der Bewegung im Zillerthal bereits Kenntnis hatte.

Durch ihren Sprecher Johann Fleidl richteten sie eine von diesem verfasste Bittschrift an den König von Preußen (vom 27. Mai 1837). Sie erklärten darin, dass ihr Glaube ganz auf der Lehre der heil. Schrift und auf den Grundsätzen der Augsburgischen Konfession beruhe, und dass sie darnach den Unterschied zwischen Gottes Wort und dem menschlichen Zusatz wol erkannt hätten. Schon einmal habe Preußen ihren bedrängten Voreltern, den Salzburgern, eine sichere Zufluchtsstätte gewärt. So hätten sie denn all ihr Vertrauen auf Gott und den guten König von Preußen gesetzt. Darum bäten sie um seine väterliche Hilfe und Aufnahme. Sie würden das Gute ihre Tyrolernatur als treue, ehrliche und dankbare Leute in Preußen bewaren und die Zal der braven Untertanen vermehren. Sie würden in der Geschichte als ein bleibendes Denkmal dastehen, dass das Unglück, wenn es neben dem Erbarmen wone, aufhöre Unglück zu sein, und dass das vor dem Papsttum flüchtige Evangelium bei dem großherzigen König von Preußen allezeit seinen Schutz finde.

J. Fleidl wurde vom König Friedrich Wilhelm III. mit dieser Bittschrift

huldvoll aufgenommen und mit dem gnädigen Bescheid an seine Glaubensgenossen entlassen, dass er bereit sei, ihre Bitte zu erfüllen. Der König sandte seinen Hofprediger D. Strauß nach Wien, um mit der dortigen Regierung des Weiteren wegen ihrer Entlassung aus den österreichischen Landen zu verhandeln und die von ihnen erbetene Verlängerung der Frist zu ihrer Auswanderung zu erwirken. Man kam in Wien der preußischen Verwendung für die Zillerthaler in allen Stücken bereitwillig entgegen. Die Frist wurde ihnen bewilligt, der Verkauf ihrer Häuser und Grundstücke auf alle Weise erleichtert, das Abzugsgeld erlassen, und die Ärmsten unter ihnen empfingen sogar das nötige Reisegeld. Inzwischen hatte sich Hofprediger Strauß durch eine Unterredung mit ihrem Abgeordneten davon überzeugt, dass sie im evangelischen Glauben fest gegründet seien und eine klare auf Gottes Wort gegründete christliche Erkenntnis hätten, und dass sie mit voller Überzeugung sich der evangelischen Landeskirche Preußens anschließen und ihren Ordnungen sich unterwerfen würden.

In verschiedenen Abteilungen verließen sie nun, insgesamt etwa 450 an Zal, ihre alte Heimat, um der neuen entgegenzuziehen. In den Orten, wo sich evangelische Gemeinden befanden, wonten sie den aus Anlass ihres Durchzugs veranstalteten Gottesdiensten bei, die den meisten von ihnen noch etwas Neues waren. Vorwiegend erfuren sie auf ihren Zügen durch das Erzherzogtum freundliche Aufnahme und Teilnahme. Es war eine Ausnahme, dass an einem Ort ein Priester sie hart anfur: „Nun, ihr kommt hin, wohin ihr gehört, ins wüste Riesengebirge; doch die wenigsten werden dahin gelangen, ihr werdet schon auf dem Wege durch Böhmen umkommen". Ein Handwerksmann erwiderte ihm: „Das grämt uns nicht. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn". Nur in Mähren zeigte man sich ihnen unfreundlich. In Iglau wurde ihnen das Quartier versagt, und nicht einmal für die hungernden und frierenden Kinder die Bereitung von Speise und Wärme gestattet. Dagegen hatten sie nirgends in Böhmen über Unbill zu klagen.

In den letzten Septembertagen 1837 erreichten und überschritten sie in einzelnen Abteilungen die schlesische Grenze. Die Wolhabenderen ließen ihre Habe auf einer Reihe hintereinander farender Wagen, auf denen auch die Schwachen, Kranken, Frauen und Kinder Platz fanden, einherfaren; die Ärmeren zogen ihre dürftigen Habseligkeiten und ihre kleinen Kinder auf zweirädrigen Karren hinter sich her. An der Spitze der Züge schritten die kräftigen, hohen Gestalten der jüngeren Männer und Frauen, das Haupt mit dem spitzen Tyrolerhut bedeckt, in ihrer einfachen schmucken Nationaltracht einher. Der erste Zug, aus 120 Personen bestehend, traf in dem Gebirgsdorf Michelsdorf (Kreis Landeshut) ein, und wurde vom dortigen Pfarrer Bellmann an der Spitze seiner Gemeinde begrüßt. In den folgenden Tagen kamen die übrigen nach. In allen Orten wurden die ermüdeten Wanderer freundlich aufgenommen und bewirtet. Die Stadt Schmiedeberg war ihnen zunächst als Sammelpunkt und erster Aufenthalt angewiesen. In der dortigen Kirche feierten sie, nachdem die letzten Nachzügler eingetroffen waren, ein Dankfest für ihre Bewarung auf der Reise und für die glückliche Ankunft in der neuen Heimat. In feierlichem geordnetem Zuge bewegten sie sich über den weiten Platz vor der Kirche zu den geöffneten Pforten derselben, an denen die beiden Geistlichen sie empfingen. Hier wurde das Lied: „Wenn Christus seine Kirche schützt, so mag die Hölle wüthen" angestimmt. Geleitet von ihren Vorstehern wurden sie dann in das Gotteshaus eingefürt, wo sie rechts und links vor dem Altar ihre Plätze einnahmen. Am Anfang des Gottesdienstes wurde das Lied: „Auf meinen lieben Gott trau ich in Angst und Noth" gesungen, welches einst König Friedrich Wilhelm I. mit einem der letzten Haufen der Salzburger Exulanten zwischen Berlin und Potsdam angestimmt hatte. Den Beschluss machte das Lied: „Nun danket alle Gott".

Das nächste, was ihnen not tat, war die Versorgung ihrer Jugend mit Bibeln, die auf dem Rathaus der gesamten erwachsenen Jugend ausgeteilt wur-

den und die Einrichtung eines geordneten Schulunterrichts für ihre so lange vernachlässigten Kinder. Aber auch viele Erwachsene, 90 an Zal, ließen sich täglich in drei Stunden im Lesen, Schreiben, Rechnen und Singen unterrichten. Ja in einer Stunde täglich nahmen einige 20 alte Leute noch Unterricht im Lesen, wie schwer ihnen auch das Lernen wurde. Es hilft alles nichts, sagten sie, wir müssen die Bibel selbst lesen können. Mehrere Frauen übernahmen es, die Zillertalerinnen in den weiblichen Arbeiten zu unterrichten. Die Fürsorge für ihre geistlichen und leiblichen Bedürfnisse ließ sich die verwitwete Frau Statsminister Gräfin Reden auf Buchwald besonders angelegen sein, indem sie einen Frauenverein für diesen Zweck begründete. Außer den Schmiedeberger Geistlichen, Süßenbach und Neumann, fürten die Pastoren in Buchwald und in Fischbach, Haupt und Siegert, in Unterredungen, Andachtsstunden Lehrstunden und die Zillertaler in ihrer christlichen Erkenntnis weiter und befestigten sie in ihrem Glauben. Große Teilnahme schenkte ihnen gleich am Anfang auch Prinzessin Marianne, die Gemalin des Prinzen Wilhelm von Preußen, des Bruders des Königs. Nach solchen Vorbereitungen wurden die Zillertaler in Gegenwart dieses prinzlichen Pares und der „Mutter“ Gräfin Reden, wie sie von ihnen wegen der vielen Beweise ihrer liebreichen Fürsorge genannt wurde, in der Kirche zu Schmiedeberg am Sonntag den 12. November 1837 in die evangelische Landeskirche feierlich aufgenommen. Johann Fleidl trug dabei im Namen aller ein von ihm verfasstes Glaubensbekenntnis vor, wärend sie alle um den Altar geschart standen. Jetzt empfingen sie zum erstenmal das heilige Abendmal unter beiderlei Gestalt. Die von ihnen zu ihren Vorstehern gewälten Männer, Heim, Fleidl, Bruder und Stock, zeichneten sich durch ihre geistige Begabung, ihren geistlichen Sinn und ihren bibelfesten Glauben aus und übten in Gemeinschaft mit anderen einfältig gläubigen und bekenntnisfreudigen Gliedern dieser Exulantengemeinde auf die landeskirchlichen, zu einem großen Teil gleichgültigen und toten Gemeindeglieder unbewusst durch ihren entschiedenen evangelischen Glauben und ihr warhaft christliches Leben einen erweckenden und belebenden Einfluss aus. Darauf weist zugleich die Prinzessin Marianne hin, wenn sie in einem Briefe über jene Feier schreibt: „Ach was ist das für ein Segen für dieses Thal, diese Missionare! Wir gingen zum Abendmal mit diesen lieben Seelen. Den Augenblick besonders, als Fleidl das Glaubensbekenntnis im Namen Aller vorlas und Alle um den Altar und ihn gedrängt standen, werde ich nie, nie vergessen, so lang ich lebe; es war unaussprechlich schön und erhebend und erbaulich. Ich habe schon viel Bekanntschaften gemacht unter den Zillertalern und muss nur danken, wie herrlich das ist, dass man man jetzt nur von ihnen spricht und mit ihnen beschäftigt ist, weil dadurch ja unwillkürlich Alles dahin gefürt wird, warum sie Heimat und Alles verließen um den Glauben, von dem ja jetzt so wenig die Rede ist. Schon das allein ist ja ein großer Segen“.

In der Nähe von Schmiedeberg, auf dem Grund und Boden teils der Gemeinde Seydorf, hauptsächlich aber der königlichen Domäne Erdmannsdorf, wurden die Zillerthaler im Jare 1838 fest angesiedelt. So entstand neben Erdmannsdorf die Kolonie Zillerthal, bestehend aus drei terassenförmig aufsteigenden Orten, Nieder-, Mittel- und Hoch-Zillerthal, welche mit jenem königl. Landsitz zusammen seit 1838 eine evangelische Kirchengemeinde bilden.

Litteratur: Allgem. Repertorium für theolog. Litt. 1834, V, S. 43. — Hengstenberg, Ev. Kirchenzeitung 1834, Nr. 44, S. 347, 1835, S. 813 f. — Appellius, Die evangelischen Zillerthaler in Tyrol, in der deutschen Nationalzeitung 1837, Nr. 183 f. — Wölter im Christenboten von Stuttgart, 1837, Nr. 40. 44. — Bellmann und Süßenbach über den Eintritt der Zillerthaler in Schlesien und ihre Aufnahme in Schmiedeberg, in den Schles. Prov.-Blättern 1837. — Zusammenfassend: Rheinwald, Die evangelischen Zillertaler in Schlesien, 4. Aufl., Berlin 1838. **D. Erdmann** in Breslau.

Zin s. Palästina Bd. XI, S. 753.

Zinzendorf und die Brüdergemeine. I. Zinzendorfs Jugendgeschichte. Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und Pottendorf, entstammt einem alten niederösterreichischen Dynastengeschlecht (s. die Genealogie z. B. bei Wenner, Allgem. geneal. und Staatshandbuch, 1. Band, Frankf. 1811). Die eine Linie desselben schloss sich in der Reformationszeit dem Protestantismus an. In Folge davon verließ Graf Max Erasmus († 1672), der Großvater Zinzendorfs, seine österreichischen Besitzungen, um sich in Oberbirg unweit Nürnberg niederzulassen. Er hinterließ 5 Kinder. Die eine seiner Töchter vermälte sich mit einem Grafen von Castell in Franken; seine beiden Söne traten in kursächsische Dienste. Der ältere, Graf Otto Christian († 1718), der spätere Vormund Zinzendorfs, hatte die Stellung eines Generalfeldzeugmeisters inne; der jüngere, Graf Georg Ludwig, lebte als sächsischer Kabinetsminister in Dresden. Er gehörte, wie schon sein Vater, zu den Freunden Speners, dem er persönlich nahe stand; ebenso verband ihn enge Freundschaft mit dem Landvogt der Oberlausitz, Nicolaus von Gersdorf († 1702) und dessen Gemalin Katharina geb. von Friesen (vgl. über sie Schrautenbach, Der Graf v. Zinzendorf, 2. A., Gnadau 1871, S. 69; Köhler, Freifrau v. Gersdorf, Zittau 1883). Ihre Dichtungen, „Geistreiche Lieder", Halle 1729, hat Dr. Anton herausgegeben. Nachdem der Minister seine erste Gemalin durch den Tod verloren hatte, vermälte er sich zum zweiten Male mit einer Tochter der Gersdorfschen Familie Charlotte Justine. Das einzige Kind dieser Ehe war Graf Nicolaus Ludwig, welcher am 26. Mai 1700 zu Dresden geboren wurde. Spener war sein Taufpathe. Die Erziehung des jungen Grafen wurde von vornherein durch das Missgeschick der Verwaisung beeinträchtigt. Seinen Vater, der schon im Juli 1700 starb, hat er überhaupt nicht gekannt; die Mutter gab die Erziehung des Knaben frühzeitig auf (1704), indem sie sich mit dem preußischen Feldmarschall von Natzmer vermälte und diesem nach Berlin folgte. Indessen ließ sie dem unmündigen Kinde ein väterliches Erbe zurück, das bald zum Mittelpunkt seines erwachenden geistigen Lebens wurde, die Liebe zu der Person des leidenden Erlösers, aus welcher der Glaube des Vaters in der Zeit langwieriger Leidens Trost gewonnen hatte. Die geistig und charakterlich hochgebildete Großmutter Katharina v. Gersdorf erzog nun den Knaben auf ihrem Gute Hennersdorf im Sinne echter Frömmigkeit und mütterlicher Liebe (1704—1710). Im übrigen fast alleinstehend, one Verkehrsgenossen, fand dieser den Hauptgegenstand seiner geistigen Beschäftigung im „Umgang" mit der Person des „Heilandes", in welchem er seinen Bruder und später seinen Herrn erkannte, dem er sich zum Dienst widmen wollte. Diese durch die Mutter angeregte, später sich aber vorwiegend selbständig entwickelnde Frömmigkeit warf einen Ertrag ab, welcher als die bleibende Grundlage des Zinzendorfschen Christentums zu betrachten ist, den Gedanken nämlich von der notwendigen Lebensgemeinschaft mit Christus, welche, im Gefül gehegt, dadurch einen ethischen Charakter erhält, dass alle Beweggründe und Zwecke des persönlichen Lebens auf ihn als den Heiland bezogen werden. („Ich habe nur eine Passion, und die ist Er, nur Er.") Von Zinzendorf wurde dieselbe in der Form des „Umgangs" mit Christus gepflegt, one dass er gerade diese Weise des Verkehrs mit dem als persönlich gegenwärtig vorgestellten Erlöser für allgemeingültig erklärt hätte. Andererseits handelt es sich hier um eine frühreife und völlig einseitige religiöse Entwickelung, welcher die Erkenntnis von Sünde und Schuld und die letztliche Beziehung auf Gott fehlte. Darum begannen frühzeitig schwere Zweifel den Knaben zu bedrängen, welche ihm das Dasein Gottes überhaupt fraglich machten und ihn nötigten, dem Verlauf des theoretischen Denkens gegenüber den im Gefül und Willen vorhandenen religiösen Besitz sicherzustellen, indem er sich an die Autorität der Person Christi als der auf christlich-religiösem Gebiet allein geltenden anklammerte. Von da aus stellte er für sich später als bleibenden Grundsatz fest, dass innerhalb des Christentums die Gottheit lediglich aus der Person Christi erkannt werden könne.

Obwol die Umgebung des Knaben nicht one Misstrauen diese inneren Vor-

gänge betrachtete, beurteilte man ihn doch als ein gutartiges, vielversprechendes Kind, als er seine Schülerzeit im Pädagogium zu Halle (1710—1716) begann. Der Fortgang seiner religiösen Entwickelung bekundete sich hier namentlich in dem energisch hervortretenden Triebe nach praktisch abgezweckter christlicher Freundschaftspflege und Vereinsbildung. Er schloss einen Freundschaftsbund mit Friedrich von Watteville, welcher die Grundlage späterer gemeinsamer Missionsarbeit darbieten sollte und stiftete unter anderen Vereinen den der „Mancipia Virtutis", aus welchem später der „Senfkornorden" sich entwickelt hat (s. die Regeln dsb. v. 1714. Büd. Samlg. II, 651 und den hist. Bericht über dsb. a. a. O. S. 677). Das natürliche psychologische Motiv dieser Bestrebungen liegt wol darin, dass jetzt im Verkehr mit gleichaltrigen Genossen der Trieb nach Ehre mächtig erwachte und den jungen Edelmann nach einem der Ahnen würdigen Lebensziel streben ließ, das er seiner ganzen Veranlagung und Entwickelung nach nur auf religiösem Gebiet suchen konnte. Das hat ihn zu mancher voreiligen und über das Maß des Zulässigen hinausgehenden Rede- und Handlungsweise veranlasst, welche ihm im Kreise der das Pädagogium leitenden Männer eine herbe Beurteilung und teilweise auch Behandlung zuziehen muste. Ungünstig wirkte übrigens von vornherein die Mitbeteiligung so vieler verschiedener Menschen an seiner Erziehung. Neben den Männern von Halle machten nicht nur die Großmutter und der Oheim und Vormund Graf Otto Christian v. Z. ihren Einfluss geltend, sondern auch die Mutter, Frau von Natzmer, ihr Gemal sowie der Freiherr von Canstein griffen ein. Dazu kam die, unter pädagogischem Gesichtspunkt beurteilt, wol nicht praktische Anstellung eines besonderen Hofmeisters für den jungen Grafen, der noch dazu als Pädagog nicht immer das volle Vertrauen der Familie besaß. Wärend die Großmutter in herzlicher Liebe und mit freudiger Zuversicht zu Gott daran festhielt, dass aus dem „armen kleinen Lutz" ein tüchtiger Mensch werden könne, beobachtete Freiherr von Canstein an ihm eine Bosheit, die unüberwindlich schien; die Mutter verhielt sich auffallend indifferent, und war wol kaum genügend über die Sachlage unterrichtet (vgl. Daniel, Zerstreute Blätter, Halle 1866, S. 248 ff.; Plath, Carl Hildebrand Freiherr von Canstein, S. 34 ff.; Sieben Zeugen des Herrn, Berlin 1867, S. 75 ff., besonders Kramer, Zur Jugendgeschichte Zinzendorfs. Kirchliche Monatsschrift. 3. Jahrgang, Heft 12, S. 871 ff.; 4. Jahrg., Heft 1, S. 19 ff., und Burckhardt, Zu Zinzendorfs Jugendgeschichte a. a. O. Heft 4, S. 299 ff.). Zinzendorfs Entwickelung war indessen keine abnorme, sie trug vielmehr seinem religiösen Leben eine wesentliche Ergänzung ein. Die bloße Christusverehrung wurde durch die Glaubensbeziehung auf Gott berichtigt, und ein Verständnis für christliche Gemeinschaft namentlich aber auch für das gewonnen, was Sünde und Schuld heißt. Christus ist nicht mehr der Bruder, nicht nur der Herr, sondern der Erlöser, der um der menschlichen Schuld willen litt. Der Universitätsaufenthalt Zinzendorfs in Wittenberg (1716—19) galt zunächst dem Studium der Rechtswissenschaft, da die Familie ihn gegen seine Neigung für die Statskarriere bestimmt hatte. Auch jetzt wurde er noch durch die Leitung des ihm unsympatischen Hofmeisters bedrückt. Mit Interesse arbeitete er auf juristischem Gebiet, beschäftigte sich aber zugleich eingehend mit dem Studium der heil. Schrift, der Werke Luthers und der pietistischen Theologen. Die Einwirkung Halles trat jetzt deutlich heraus, indem er mit der ihm eigentümlichen Christusgemeinschaft eine streng pietistische Lebensweise verband. Dass er aber trotz dessen innerlich über den pietistischen Parteistandpunkt sich erhob, ergibt sich daraus, dass er mit Zustimmung des Professor Wernsdorf den wenn auch verfrühten Versuch machte, die Standpunkte von Wittenberg und Halle mit einander auszusönen. Nachdem Zinzendorf seine Studienzeit beendet hatte, trat er im Auftrag der Familie eine längere Bildungsreise an (1719 und 1720), welche ihn zunächst nach Holland fürte. Der Verkehr mit reformirten und außerhalb der anerkannten Kirche stehenden Männern, bei denen er trotz abweichender theologischer Ansicht denselben Glauben fand, den er vertrat, gab ihm Gelegenheit, sich über das Wesen des Christentums, das ihm persönlich eignete, klar zu werden. Es liegt in der „Her-

zensreligion", d. h. in der praktischen Glaubensbeziehung zu Christus und durch ihn zu Gott, welche unter allen Konfessionen und Sekten in letzter Instanz das Wesen des Christen konstituirt und daher das Band bildet, das die Gläubigen troß aller dogmatischen Unterschiede tatsächlich als Glieder der einen Gemeinde Christi verbindet. Bedeutungsvoll wurde in dieser Beziehung sein Verkehr mit einigen dem Kreis der Appellanten angehörigen französischen Prälaten wärend seines Pariser Aufenthalts. Der Erzbischof und Kardinal v. Noailles bewies dem jungen deutschen Edelmann ein Vertrauen, dessen Tragweite am besten daraus erkannt wird, dass Zinzendorf es unternahm, ihn wegen seines Rücktritts aus jenem Kreise der Appellanten zu interpelliren (s. d. Brief. Büd. Samlg. III, 593, u. Spgb., Zinzendorf S. 133), one dass doch die auf die gemeinsame Christusverehrung gegründete Freundschaft beider Männer sich getrübt hätte. Die Rückreise benutzte Zinzendorf zu einem Besuch bei den verwandten Grafenfamilien zu Oberbirg und zu Castell in Franken. Auf dem letztgenannten Schlosse hielt er sich längere Zeit im Kreise seiner verwitweten Tante und deren Kinder auf, hauptsächlich damit beschäftigt, die verwirrten Finanzverhältnisse der Familie zu ordnen. Die älteste unter den Cousinen, die 17järige Gräfin Theodora, machte in ihrer mit kindlich-frommem Sinn verbundenen anmutigen Natürlichkeit einen so tiefgehenden Eindruck auf Zinzendorf, dass er im Sommer 1720 um ihre Hand anhielt. Da sich seine Tante durchaus entgegenkommend verhielt, reiste er sofort in die Heimat, um hinsichtlich des beabsichtigten Verlöbnisses die Erlaubnis der Familie einzuholen. Obgleich ihm diese bereitwillig gewärt wurde, scheint Zinzendorf doch im Hinblick auf die Vermälung mit Theodora kein klares und sicheres Urteil gehabt zu haben. Als strenger und aufrichtiger Pietist glaubte er sich gestehen zu müssen, dass seine Liebe zu ihr lediglich „Naturliebe" sei. Diese Selbstbeobachtung machte sein inneres Verhalten ungewiss. Als er darum auf der Rückreise in Castell wärend eines kurzen Aufenthalts in Ebersdorf erfur, dass man hier eine Vermälung seiner Cousine mit seinem Freunde, dem Grafen Heinrich XXIX. Reuß geplant habe, und durch seine Absichten in Ratlosigkeit versetzt worden sei, glaubte er in diesem Umstand einen göttlichen Wink zu erkennen, der von ihm heische, seiner Neigung zu Gunsten des Freundes zu entsagen. Darnach handelte er. Zinzendorf hat einen aufrichtigen Kampf der Selbstüberwindung gekämpft, bei welchem ihn keine egoistischen Motive geleitet haben. Getäuscht hatte er sich nur darin, dass er auf Seiten seiner Cousine Gegenliebe voraussetzte (vgl. Dr. Körner, eine Episode aus Graf Zinzendorfs Leben. Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1877, 1). Der ganze Vorgang wurde für Zinzendorfs spätere Wirksamkeit insofern von Bedeutung, als er ihm zu der Überzeugung verhalf, dass eine Eheschließung innerhalb der christlichen Gemeinde nicht auf der Grundlage einer bloß natürlich motivirten Zuneigung versucht werden dürfe. Der energische Bruch mit einer starken Jugendliebe bildet den Schlusspunkt der Lernjare Zinzendorfs. Der Gedanke der Berufswal, der wol schon bei jener Entsagung mitgewirkt hatte, tritt nun in den Vordergrund (1721). Die Familie verlangte, dass er in den sächsischen Statsdienst eintreten solle, er dagegen fülte sich mit seiner Tätigkeit zunächst nach Halle gewiesen und wünschte auf Grund einer Äußerung Franckes, auf die er wol mehr Gewicht legte, als berechtigt war, der Nachfolger des Freiherrn von Canstein († 1719) im Dienst des Waisenhauses zu werden. Dass ihm diese Stellung nicht beschieden wurde, hat ihn schwer getroffen. Nun fasste er den Plan, Landbesitz anzukaufen und als christlicher Gutsherr im Kreise seiner Untertanen für das Reich Christi zu wirken. Das endliche Resultat liegt in einem Kompromiss zwischen seinen Plänen und denjenigen der Familie vor. Einerseits beugte er sich unter ihren Willen, indem er als Hof- und Justizrat bei der Regierung in Dresden sich anstellen ließ (Herbst 1721); andererseits erhielt er von Seiten der Familie die Zustimmung zu dem gewünschten Gutskauf. Er erwarb von seiner Großmutter das unweit Hennersdorf gelegene Berthelsdorf und übergab als Patron und Gutsherr die Leitung seines Territoriums zwei in besonderer Weise tüchtigen Männern, indem er den lutherischen Kandidaten Joh. Andr. Rothe (vgl. Otto, Lexikon der oberlausitzischen Schrift-

steller, III, 100) als Pastor berief und den reformirten Beamten Joh. Georg Heiz als Wirtschaftsinspektor einsetzte. Auch die Herrin fürte er dem Gute zu, indem er sich mit der Gräfin Erdmute Dorothea, der Schwester seines Freundes, des Grafen Heinrich XXIX. Reuß-Ebersdorf vermälte (7. September 1722). Als er diesen Schritt tat, folgte er nicht den Neigungen der „Naturliebe", sondern stellte die Eheschließung vielmehr unter den Gesichtspunkt des sittlichen Berufs, welchen der Einzelne im Dienste Christi innerhalb der Gemeinde zu vollziehen hat.

II. Zinzendorf in Dresden und Berthelsdorf (1722—27). Zinzendorf begann seine frei gewälte Berufstätigkeit in der Weise des kirchlichen Pietismus. Auf Grund des lebhaft entwickelten Sinnes für christliche Freundschaftspflege und Vereinsbildung eignete er sich schon frühzeitig (von 1712 an) von Spener her die Ideen des Ecclesiolismus (Bildung freier christlicher Gemeinschaften innerhalb der Kirche) an, um später auch den Halleschen Gedanken der Anstaltengründung zu christlichen Zwecken für seine Pläne fruchtbar zu machen. In Dresden veranstaltete er von 1721 an Versammlungen christlicher Freunde in seinem Hause. Auf dem Berthelsdorfer Territorium hatte er, schon ehe es sein Eigentum wurde, ein Grundstück am Fuße des Hutbergs ausgesucht, auf welchem er eine Anstalt im Sinne Halles errichten wollte; jetzt benutzte er die häufige Anwesenheit auf dem Gute dazu, zunächst eine Schlossecclesiola zu sammeln und den „Bund der 4 Brüder" ins Leben zu rufen, zu welchem sich sein Jugendfreund Fr. v. Wattewille und die Pastoren Rothe (Berthelsdorf) und Schäffer (Görlitz) mit ihm zusammenschlossen. Die Hauptaufgabe war, für den Glauben an die Person Christi im Sinne der „Herzensreligion" zu wirken. Zunächst galt die Arbeit der nächsten Umgebung, doch fasste man bald weitere Kreise ins Auge, ja sogar die Juden- und Heidenwelt. Durch Predigten, Schriften, Reisen und Korrespondenz wollte man wirken, sowie auch durch Anstaltengründung im Sinne Halles, auf welche Zinzendorf selbst damals großes Gewicht legte. Im Winter 1723 auf 1724 wurde der Bau eines Anstaltenhauses beschlossen, das zunächst eine „adelige Landschule", offenbar nach dem Muster des Halleschen Pädagogiums, aufnehmen sollte.

Wärend Rothe durch seine energische Predigltätigkeit die Landbewoner in Scharen unter seine Kanzel versammelte, suchte Zinzendorf mit Hilfe einer in Ebersdorf errichteten Druckerei litterarisch zu wirken. Neben eigenen Arbeiten (u. a. 2 Katechismen) bot er namentlich im Hinblick auf die Separatisten im Lande einen „Auszug aus Dr. Valentin Ernst Löschers rc. nötigen und nützlichen Fragen" (1725), welcher sie von dem Wert der kirchlichen Lehre überzeugen sollte. Eine Liedersammlung (Sammlung geistlicher und lieblicher Lieder rc., Herrnhut und Görlitz, Marche), hatte die Aufgabe, in den Kreisen jener Frommen neben den beliebten mystischen Gesängen auch die echten evangelischen Kirchenlieder zu verbreiten. Für die Armen war die Ebersdorfer Bibel (1726), eine äußerst billige Ausgabe des Luthertextes, bestimmt, und den französischen Freunden wurde mit einer Übersetzung von Arndts wahrem Christentum gedient. Die Tendenz war allenthalben die, für das evangelische Christentum zu arbeiten. Auch auf die von der Aufklärung beeinflussten Kreise sollte diese Arbeit sich erstrecken. Zinzendorf hatte durch schwere Konflikte hindurch gelernt, den ihm eigentümlichen religiösen Glauben als Besitz des „Herzens" oder Gemüts sicherzustellen gegenüber vom Verstand, der seinerseits aber ungehindert sich ausbilden soll. Jemehr er es vermochte, im Gegensatz zu einseitiger Christusverehrung seinen religiösen Glauben auf Gott zu beziehen, um so mehr stellt sich ihm auch die Überzeugung fest, dass dieser Gott nicht mit den Mitteln der Demonstration erwiesen, sondern lediglich auf Grund von Gemütserlebnissen aus der Person Christi erkannt werden könne. Allerdings hat der Verstand, nachdem er auf seine natürlichen Grenzen verwiesen worden ist, der christlichen Erkenntnis mit allen Mitteln zu dienen. Die in Deutschland beginnende Aufklärung erscheint ihm wertvoll, insofern sie den Verstand befähigt, auf den ihm zukommenden Gebieten des Natur- und Geschichtslebens mit Erfolg zu operiren. Andererseits entdeckt er aber in den Kreisen der

„Denkenden“ einen Mangel an tieferem Verständnis für Religion und Christentum.' Darum macht er den Versuch, auf die Entwickelung der zeitgenössischen Bildung Einfluss zu gewinnen und in der Weise der Popularphilosophen darüber Licht zu verbreiten, was Religion und Christentum sei. Zu diesem Zweck ließ er in Dresden 1725 und 1726 eine Wochenschrift (Le Socrate de Dresde, das ist: bescheidene Gedanken eines christlichen Philosophen; wider herausgegeben unter dem Titel: Der deutsche Sokrates, Leipzig 1732) erscheinen, in welcher er u. a. den Nachweis füren will, dass die Religion ein notwendiger und allgemeiner Besitz des menschlichen Gemütslebens sei, der, in der Wechselwirkung mit geschichtlichen Tatsachen (Offenbarung) sich bildend, in sich selbst gewiss ist und der Unterstützung durch verstandesmäßige Demonstration nicht bedarf. Das Versuchsfeld dieser ist das Gebiet der Philosophie, welche, in ihren Resultaten nicht fest, sondern stets sich entwickelnd, in den Bereich der Glaubensgeheimnisse überhaupt nicht einzudringen vermag, aber wohl eine stets sich steigernde Verstandesaufklärung bezüglich des Natur- und Geschichtslebens bieten kann und soll. Glückseligkeit zu beschaffen vermag sie nicht; diese gewärt allein der religiöse Glaube, zu dessen Anerkennung Zinzendorf gern die Denkenden unter den Zeitgenossen veranlassen möchte. Deshalb hält er auch später noch (vgl. *Περὶ ἑαυτοῦ*, das ist naturelle Reflexionen; „period. Blätter“, vom Dezember 1746 an geschrieben) an der Anerkennung der „praktischen Philosophen“ fest, welche, die Beschränkung der Philosophie auf das sinnlich bestimmte Leben anerkennend, den Leuten sagen können, wie sie methodisch denken sollen. Den auf eine Vernunftreligion gerichteten Bestrebungen setzte er dagegen die „Historie“ von Christus entgegen, welche allein brauchbare Grundlagen für eine gesunde Frömmigkeit bieten kann. Dieses seit 1725 vorhandene Bestreben, eine haltbare Synthese zwischen positiver christlicher Frömmigkeit und einem sachgemäß begrenzten philosophischen Denken herzustellen, ist von den kirchlich-gesinnten Zeitgenossen nicht erkannt und gewürdigt worden, wärend es Zinzendorf befähigte, auch einem Manne, wie Conrad Dippel, eine gewisse Anerkennung zu zollen, der neueren philosophischen Entwickelung auf ihrem Gebiete gerecht zu werden und feingebildete Männer, wie Ludwig von Schrautenbach, seinen späteren Biographen, an sich zu fesseln (vgl. D. H. Plitt, Louis von Schrautenbachs Religionsideen eines Ungelehrten, Gotha 1876). Diese Wertschätzung des Natürlichen blieb nicht one Einfluss auf die Beurteilung des aus dem Spenerschen Pietismus entstandenen Konventikelwesens. Als sächsischer Justizrat unterstützte Zinzendorf praktisch derartige Zusammenkünfte, wurde aber im Hinblick auf die vielfach kirchenfeindliche und in sittlicher Beziehung fragwürdige Haltung derselben dazu getrieben, sie im Prinzip zu verwerfen und eine anders geartete Ausbildung des Ecclesiolismus in's Auge zu fassen. Einmal wünschte er die häusliche Pflege der christlichen Freundschaft durch das von den schmalkaldischen Artikeln (P. III, Art. 4) anerkannte Mittel der mutua fratrum colloquia, und sodann eine im einzelnen Falle nach dem vorhandenen Bedürfnis sich vollziehende freie Vereins- oder Gemeinbildung (im Sinne der von Luther in der deutschen Messe von 1526 gegebenen Andeutungen), welche im Unterschied von den natürlich bedingten Körperschaften des States und der Volkskirche, innerhalb welcher sie sich vollzieht, auf rein religösen Motiven ruht. Der Zweck derselben ist, die in der christlichen Gemeinde als solcher liegenden Kräfte frei und nutzbar zu machen durch das Mittel der Organisation. An sich könnte jede lutherische Gemeinde sich in dieser Weise gestalten. Da das aber zur Zeit nicht geschehen kann und in keiner Weise durch Eintrag disziplinarischer Institutionen in die Volkskirche erzwungen werden darf, sollen hie und da im strengen Anschluss an das örtliche Bedürfnis „Gemeinen“ oder „Dörfer des Herrn“ entstehen, welche, lediglich aus Gründen des Glaubens frei sich bildend, in religiöser Beziehung allein die Autorität Christi anerkennen und den Zwecken dieses Hauptes dienen, indem sie zugleich die von ihm dargebotene Seligkeit tatsächlich erleben. Innerhalb der Kirche stehend, sollen sie diese innerlich kräftigen und gegen die Gefaren des Separatismus schützen. Zinzendorf ist davon überzeugt, dass es solche „Gemeinen“ jederzeit in der Kirche gegeben habe; er glaubt sie

u. a. im Kreise der Waldenser suchen zu müssen. Eine dogmatische Begründung seiner Forderungen versucht er nicht; er geht vielmehr auf die natürliche Berechtigung und Verpflichtung der Menschen zur Vergesellschaftung zurück, welche das Christenthum schon in der urkirchlichen Zeit in seinen Dienst gestellt habe. So wenig etwa die freie Vereinsbildung zu industriellen Zwecken den Staat, in dessen Grenzen sie auftritt, zu schädigen braucht — sie dient im Gegenteil seinen Interessen — so wenig ist eine religiöse Vereinsbildung in der Lage, den Volkskirchen Unheil zu bereiten (vgl. die von Zinzendorf in der Konventikelfrage abgegebenen Gutachten [von 1721 an] in: Theolog. Bedenken, Büdingen 1742, und Aufsatz von christl. Gesprächen, Züllichau 1735). Ein zwiefacher Lebensplan bestimmt daher Zinzendorfs Handeln. Einmal gilt es, „die Universalreligion des Heilandes und seiner Jüngerfamilie“ zu verkündigen. Das Christentum ist seiner Auffassung nach die überall und für Alle geltende Religion, welche allein aus dem Gemütseindruck gewonnen werden kann, den der im Kreise seiner Jünger sich auslebende geschichtliche Christus hervorruft. Sie bezieht sich daher auf den Heiland, aus dessen Person allein nicht nur das gesamte Heilsgut, sondern auch die ihm entsprechende Gotteserkenntnis angeeignet wird. Durch das Mittel der Christuspredigt in diesem Sinne soll sodann die freie religiöse Association der Gläubigen zum Zweck echter Gemeindebildung allenthalben verwirklicht werden. Beide Aufgaben in ihrem unauflöslichen Zusammenhang konstituiren für Zinzendorf das, was er Brüdertum oder Bruderschaft nennt. Er hat sie zu lösen versucht, indem er sich dabei auf eine Erscheinung stützte, welche unvorhergesehen und nichts weniger als gewollt in seinen Wirkungskreis eintrat — auf die Nachkommen der böhmisch-mährischen Brüderunität. Mit dem Plane „de plantandis ecclesiolis in ecclesia“ war er schon seit 1712 vertraut; die Ausfürung desselben ist durch jene Exulanten teils unterstützt, teils sehr bedeutend modifizirt worden.

III. Der geschichtliche Zusammenhang zwischen der alten und der neuen Brüderunität und die Gründung Herrnhuts. Die alte Brüderunität (s. den Artikel Brüder, böhmische, II, 648 ff.), welche sich von Böhmen nach Mähren und Polen verbreitet hatte, erscheint im Jare 1627 aufgelöst. Ihre kirchliche Einheit hatte sie im Grunde schon früher verloren, indem sich der böhmische Teil derselben 1609 dem evg. Nationalkirchentum angeschlossen hatte. Was blieb, waren locker geeinte Teile der ehemaligen Unität. Als der böhmische Protestantismus 1627 der Gegenreformation unterlag, wurde der kirchliche Bestand des böhmisch-mährischen Unitätsgebiets aufgehoben, wärend das polnische zunächst noch intakt blieb. Für die Folgezeit sind drei gesonderte Kreise zu unterscheiden. 1) Die polnische Unität schloss sich dem reformirten Bekenntnis an, und besteht noch über 1700 hinaus als besondere kirchliche Gemeinschaft, welche die brüderische Bischofsweihe fortsetzt. Nach 1700 ist Christian Sitcovius in Lissa Träger derselben in Polen als Senior der dortigen Unitätsgemeinden (vgl. Acta h. e. XVII, 648 ff.; Fischer: Von den Kirchen der böhm. Brüder durch Lukaszewicz, Grätz 1877). 2) Die böhmisch-mährische Unität wurde durch die Zerstörung der böhmischen Nationalkirche, soweit sie überhaupt noch vorhanden war, wider frei und vollzog offiziell unter der Leitung des Bischofs Amos Comenius die Auswanderung aus Böhmen und Mähren nach Polen, Preußen, Schlesien und Ungarn. Sie besteht hier one Zusammenschluss mit der polnischen Unität unter eigenen Senioren mit besonderen Synoden als Exilkirche fort, und gründet zalreiche Gemeinden. Was sie zusammenhält, ist die lebendige Hoffnung auf die Rückkehr ins Vaterland. Nach der Zerstörung polnisch Lissas (1656) hört sie auf als selbständige Kirche zu existiren; Reste lassen sich noch bis gegen 1700 nachweisen. Ihre Widerbelebung dachte sich Comenius als zusammenfallend mit der Wideaufrichtung „der Kirche des böhmischen Volks“. Er sorgt dafür, dass auch diesem böhmisch-mährischen Brüdertum die Weihe erhalten bleibe, und überträgt sie zu diesem Zweck auf die ihm verwandte böhmische Familie Jablonsky. Nach 1700 ist der reformirte Hofprediger Friedrichs I. von Preußen Daniel Ernst Ja-

blonsky Träger dieser Weihe. 3) Kommt der „verborgene Same" (Comenius) in Betracht. Die damit bezeichnete Erscheinung steht zunächst außer aller Beziehung zu den beiden oben genannten. Es handelt sich um die in Böhmen und Mähren zurückgebliebenen Glieder der alten böhmisch-mährischen Unität, in welchen eine Brüdertradition fortlebte. In Böhmen erhielt sich dieselbe in der Gegend von Landskron und Leitomischel und wurde um 1720 in der Weise neu belebt, dass eine Auswanderung begann. Die Brüdernachkommen unter diesen Emigranten sind vom national-kirchlichen Zug frei, erweisen sich aber als ein in kirchlicher Beziehung schwer zu behandelndes Element. Nachdem sie unter deutsch-pietistischen Einfluss gekommen waren, bargen sich ihre Reste teilweise im Schoss der anderweitig entstandenen neuen Brüderunität, indem sie sich in Berlin, Rixdorf bei Berlin und Nisky in der Oberlausitz ansiedelten (um 1740). (Vgl. Goßner, die böhmischen Märtyrer und Auswanderer, Berlin 1837; Pfannenberg, Das Leben des Augustin Schultz, Berlin 1832; eine irgend genügende Darstellung ist noch nicht im Druck erschienen). Die mährische Brüdertradition erhält sich in der Gegend von Fulnek. Ihren Vertretern widmete Comenius 1661 einen Katechismus (Die uralte christliche katholische Religion, Amsterdam 1661), in dessen Vorrede er die Wonorte derselben andeutet. In einigen dieser Ortschaften (Gegend von Sehlen und Seitendorf) schwächte die Tradition später ab, wärend sie sich in Zauchtenthal und Kunewalde kräftig erhielt. Auch diese Tradition wurde erst wirksam, nachdem sie unter den direkten Einfluss des deutschen Pietismus gekommen war. Johann Adam Steinmetz, Oberprediger und Inspektor zu Teschen (1720—29), dessen Predigten die Brüder besuchten, förderte und läuterte das religiöse Leben derselben, indem er ihnen ein richtiges Verständnis vom evangelischen Christentum beibrachte „und den Sektengeist ausredete", „wofür man ihm eine unauslöschliche Verpflichtung hat" (Zinzendorf). Noch folgenreicher war die Einwirkung des Konvertiten Christian David aus Senftleben in Mähren, der durch persönliche Berürung mit dem Lausitzer Pietismus zur evangelischen Erkenntnis gelangte, und gleichzeitig als speziellen Beruf erfasste, den evangelisch Gesinnten im Vaterlande zu dienen. Indem die Neubelebung der Brüdertradition in Mähren mit der pietistischen Bewegung in der Lausitz zusammentraf, entstand die mährische Emigration. Dieselbe wird nicht aus nationalem, sondern lediglich aus religiösem Interesse vollzogen; sie sucht weniger Sonderkirchentum als „wares Christentum", sie verzettelt sich nicht, sondern vollzieht sich einheitlich, getragen durch die originale Persönlichkeit Christian Davids, der durch den ihm eigentümlichen Gedanken der unbedingten Hingabe des inneren und äußeren Lebens an den Willen Christi die Zweifelnden zur Klarheit und Entschlossenheit brachte, sodass sie den verhängnisvollen Schritt der Emigration mit Zurücklassung von Hab und Gut unternahmen. Zu vermuten ist, dass diese mährischen Auswanderer Nachkommen der deutschen Waldenser sind, welche sich 1480 der Unität angeschlossen und in der Gegend von Fulnek angesiedelt haben (vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen, I, Prag 1878, S. 121, Note 18). Sie tragen deutsche Namen, vertreten teilweise wenigstens die den Waldensern eigentümliche Abneigung gegen den Eid und berufen sich auf eine bis in die Nähe der Urkirche zurückreichende Tradition. Demgemäss hängt also die neue Unität mit den polnischen Unitätsgemeinden (im Großherzogtum Posen) nur insofern zusammen, als sie dieselbe Weihe besitzt. In neuerer Zeit haben 2 Senioren jener Gemeinden die Weihe in Herrnhut auf sich übertragen lassen (1844 und 1883). Mit der böhmischen Exilkirche ist sie insofern verbunden, als von ihr aus die Weihe durch Jablonsky an sie übermittelt wurde. Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass die von dieser Kirche, besonders von Comenius ausgehende pädagogische und mystisch-prophetische Bewegung in einem gewissen Zusammenhang mit dem deutschen Pietismus steht, der seinerseits wider für die Belebung der Brüdertradition bedeutsam wird. Eine direkte persönliche Verbindung besteht mit den zurückgebliebenen Resten der böhmisch-mährischen Unität. Die böhmischen Brüdernachkommen schließen sich der neuen Unität nachträglich an; die mährischen Emigranten und sie allein bil-

bilden den Stoff, aus welchem sie sich ursprünglich gestaltete (vgl. de Schweinitz, A history of the Unitas fratrum, Bethlehem 1877; beleuchtet von H. L. Reichel, Brüderbote 1877, 12⁰, S. 287; Jos. Müller, Erster Bericht (zweiter Teil) über meine Arbeiten auf dem Gebiet der der alten Brüdergeschichte). Der junge Graf v. Zinzendorf wusste nichts von den Schicksalen der alten Unität und von dem Zusammenhang derselben mit der Emigrationsbewegung, als ihm der neuangestellte Pastor Rothe den mährischen Zimmermann Christian David vorstellte, der für einige seiner Landsleute, welche um des Glaubens willen auswandern wollten, ein Unterkommen suche (Ende Mai 1722). Zinzendorf sicherte vorläufig seine Hilfe zu, im Falle diese Leute wirklich kämen; er wollte sie indessen nicht auf seinem Gute aufnehmen, sondern vielmehr seinem Schwager und Freunde, dem Grafen Heinrich XXIX. Reuß, die Fürsorge für dieselben auftragen. Wärend Zinzendorf sich in Dresden aufhielt, veranlasste Chr. David den Anfang der Emigration. Auf des Grafen schriftlich gegebene Erlaubnis hin erfolgte die Ansiedlung am Abhange des Hutberges auf Berthelsdorfer Grund und Boden, und am 17. Juni begann der Bau des ersten Hauses von Herrnhut. Zehn Jare hindurch dauerte die Einwanderung fort. Die Kolonisten der ersten zwei Jahre (aus der Gegend von Sehlen) wissen nichts von einem Zusammenhang mit der alten Unität. Als dagegen Zinzendorf (12. Mai 1724) den Grundstein zu jener „Landschule“ auf „der Herrenshut“ legte, kamen fünf junge Männer aus Zauchtenthal an, welche mit dem bestimmten Bewusstsein auftraten, Nachkommen der alten Unität zu sein. In die Lausitz waren sie daher nur zum Zweck eines Besuchs gewandert; ihr eigentliches Reiseziel bildete Lissa, der Mittelpunkt der polnischen Unitätsgemeinden. Die mit jener Grundsteinlegung verbundene religiöse Feier bestimmte sie jedoch, in Herrnhut zu bleiben, trotz der abstoßenden Haltung, die Zinzendorf ihnen gegenüber beobachtete. Einer dieser Männer, David Nitschmann, hat in der Tat später die Wideraufrichtung des alten Kirchentums der Unität vermittelt, indem auf ihn die Bischofsweihe übertragen wurde. Zinzendorf, mit den Aufgaben des Vier-Brüderbundes beschäftigt, wandte der beständig wachsenden Kolonie nur insoweit ein Interesse zu, als er durch seine politische Stellung dazu genötigt war. Um den Forderungen des westfälischen Friedens gerecht zu werden, ließ er jeden der ankommenden Emigranten von Seiten des Ortsgerichts in Berthelsdorf vernehmen, und gestattete nur dann feste Ansiedelung, wenn der Nachweis geliefert werden konnte, dass der Betreffende lediglich aus religiösen Gründen freiwillig und mit Zurücklassung aller Habe ausgewandert war. Als einer der Kolonisten bei Gelegenheit eines bei den in Mähren zurückgebliebenen Eltern ausgefürten Besuchs verhaftet wurde, suchte Zinzendorf persönlich die Emigrationsangelegenheit zu ordnen (1726), one indessen ein befriedigendes Resultat zu erlangen. Zunächst schien jedoch die Existenz der Kolonie nicht bedroht. Die innere Gestaltung nötigte Zinzendorf bald, sich eingehender für das Leben der Kolonisten zu interessiren. Unverträglichkeit im bürgerlichen Zusammenleben verband sich mit dem Hervortreten mystischer und separatistischer Bestrebungen, welche ihre Spitze sehr bald gegen die Vertreter des offiziellen Kirchentums, den Patron und den Pastor kehrten (1726). Man wollte aus Babel ausgehen. Vor gröberen Ausschreitungen bewarte der asketische Ernst der Lebensansicht. Zinzendorf suchte mit den Einzelnen zu verhandeln, griff aber erst energischer ein, nachdem ihn das offizielle Verbot seiner Hausversammlungen in Dresden (1. Januar 1727) veranlasst hatte, den Statsdienst zu verlassen. Nun konzentrirte er seine Tätigkeit auf Herrnhut, indem er unter Rothes Zustimmung die Seelsorge innerhalb der Kolonie übernahm. Durch aufopferungsvolle Arbeit gelang es ihm, die Emigranten von ihren separatistischen Neigungen abzubringen und Frieden unter ihnen herzustellen. Indem er sie nun als Schutzuntertanen öffentlich verpflichtete (12. Mai 1727), legte er ihnen zu gleicher Zeit besondere für Herrnhut giltige „Statuten“ vor, welche von sämtlichen Einwonern freiwillig acceptirt wurden (s. dieselben bei Kölbing, Gedenktage der erneuerten Br.-Kirche, Gnadau 1848, S. 99). Sie enthalten die Grundsätze, welche für die Organisation Herrnhuts maßgebend wurden. Zinzendorf wen-

det auf die Gesellschaft der allein um des Glaubens willen ausgewanderten Mähren, welchen sich andere Kolonisten aus ähnlichen Gründen angeschlossen hatten, seine Idee der ecclesiola oder „Gemeine“ an, der zufolge Herrnhut als ein lediglich aus religiösen Motiven frei entstandenes und allein religiösen Zwecken dienendes Gemeinwesen erscheint, das sich in Gemäßheit jener inneren Bestimmtheit äußerlich zu organisiren hat und als höchste Autorität Christus das Haupt der Kirche anerkennt. Dieses Gemeinwesen fällt zur Zeit mit der neu entstandenen bürgerlichen Kommune des Ortes Herrnhut zusammen. Herrnhut ist daher „Ortsgemeine“. Dieselbe ist nicht etwa als neugebildete mährische Kirchgemeinde aufzufassen, sondern gehört vielmehr in kirchenrechtlicher Beziehung der sächsischen Landeskirche, speziell der Parochie Berthelsdorf an, hat aber im Zusammenhang mit ihrer eigentümlichen Entstehung und Tendenz das Recht religiöser Privatversammlungen und Laienbeamtung. Zinzendorf als Ortsherr ist „Vorsteher“ derselben. Im Anschluss an die beiden oben genannten Momente vollzieht sich nun die Organisation der „Gemeine“. Erstens entstehen gottesdienstliche Zusammenkünfte, welche, soweit sie nicht direkt der Belehrung dienen, stets durch den Grundsatz des schlechthin gemeinsamen kultischen Handelns bestimmt sind, zu welchem sich teils das Ganze der Gemeine, teils Gruppen derselben zusammenschließen. Die Grundform desselben ist die „Singstunde“, welche, aus frei gewälten Versen verschiedener Kirchenlieder sich zusammensetzend, das fest formulirte liturgische Element mit der subjektiven Beweglichkeit des Homiletischen verbindet und der Gesamtgemeinde die Möglichkeit bietet, jedes denkbare religiöse Motiv gemeinsam zum kultischen Ausdruck zu bringen. Als lokale Basis dient der Gesellschaftssal, in welchem die Scheidung von Kanzel- und Altarraum zu Gunsten eines unterschiedslosen Aufenthaltsortes der Gemeinde aufgelöst erscheint. Der Liturg fungirt one Amtstracht als Bruder unter den Brüdern und derzeitig beauftragter Fürer der Gemeinde. Nach Maßgabe dieser Grundform hat sich später der Gottesdienst der Brüdergemeine gestaltet. Zweitens bildet sich (schon am 12. Mai 1727) das Ältestenamt, dessen von der Gemeine mit oder one Losanwendung gewälte Träger in ihrer Tätigkeit durch zalreiche Unterbeamte (Helfer, Ermaner, Aufseher, Krankenwärter u. a.) unterstützt werden, wärend es andererseits im Oberältestenamt seine Spitze erhält. Zunächst trug dasselbe den Charakter eines Leitungsamts, wurde aber später (1730) in ein priesterliches Amt umgewandelt. Die Vertreter desselben sollten durch einen vorbildlichen Wandel auf die Gemeine wirken und sie zugleich im Gebet vor ihrem Haupte vertreten. Aus dem lokal bestimmten Ältestenamt entstand später im Zusammenhang mit der Ausbreitung des Brüdertums das Generalältestenamt, welches auf alle Gebiete der brüderischen Tätigkeit Bezug hatte. Der Träger desselben, Leonhard Dober (1733 gewält, seit 1735 aktiv), verband in seiner Stellung beide bisher geltend gemachte Gesichtspunkte der Leitung und der priesterlichen Vertretung und erhielt dadurch eine durch seine hervorragende Persönlichkeit unterstützte Machtstellung. Die mährischen Brüder bezeugten, in diesen Einrichtungen das erhalten zu haben, was ihre Tradition verlangte, die allerdings lediglich durch Laien 100 Jare hindurch aufrecht erhalten worden war. Es ist natürlich, dass sie in der nun fixirten Laienbeamtung ein unveräußerliches Gut sahen.

Die hier in der Kürze angedeutete Organisation der Gemeine wäre nicht möglich gewesen, wenn dieselbe nicht durch ein außer der menschlichen Berechnung liegendes Ereignis bei Gelegenheit einer gemeinsamen Abendmalsfeier (13. August 1727) innerlich zu christlicher Brudergemeinschaft zusammengeschlossen worden wäre. („Wir lernten lieben“).

Die Brüder erkannten in diesem Vorgang die wirkende Hand Gottes, welche sie jetzt zu dem tatsächlich machte, was sie anstrebten, zu einer Gemeine. Dieser Vorgang veranlasste die Kolonisten auch, ihre ecclesiola zu einem großen Gebetsverein zu gestalten, dessen Mitglieder abwechselnd Tag und Nacht tätig (Stundengebet), die Kolonie gegen innere und äußere Feinde in der Form einer dauern-

den Gebetswacht schützten. Wol schon hier wirkte der von Zinzendorf in neuer Form wider aufgenommene Gedanke der militia Christi, des „Streitertums“, mit ein, welcher später namentlich in den Dienst der Missionsarbeit gestellt wurde. Für jeden Tag pflegte wol schon von 1729 an eine besondere „Losung“, meistens in einem kurzen Bibelspruch bestehend, ausgegeben zu werden (vgl. über die Losung und ihre Geschichte Brüder-Almanach 1877, Neusalz. S. 1 ff.). Losentscheidungen wurden lediglich auf Grund freier Wal der Gemeine nach Maßgabe des augenblicklichen Bedürfnisses angewandt. Eigentümlich gestaltete sich das soziale Leben. Emigranten, die mit Hinterlassung des angestammten Besitzes aus der natürlichen Verbindung mit der Heimat und Volksgenossenschaft sich lösen, um vereinzelt oder in frei gewälter Gesellschaft im Auslande Unterkunft zu suchen, waren — das beweist die Emigrationsgeschichte des 18. Jarhunders — stets in Gefar, zu verkommen. Mit dem Verlassen des heimatlichen Bodens verlieren die Instanzen der Volkssitte und der Familientradition ihre das Leben des Einzelnen ordnende Macht, one im neuen Wonort durch etwas Gleichwertiges ersetzt zu werden, zumal wenn der Emigrant als verdächtiger Landläufer und Separatist mit Misstrauen behandelt wird. Die Krisis Herrnhuts (1726) zeigt, dass auch hier die Gefar des Verkommens drohte. Die natürliche Lebensordnung, welche sich nicht sofort wider herstellen konnte, musste zunächst durch eine künstliche ersetzt werden. Indem man unter diesem Gesichtspunkt die verschiedenen Gruppen der vorhandenen Gesellschaft übersah, in welche sie sich nach Geschlecht, Lebensalter und Stand gliederte, schien es untunlich, die neue Ordnung auf die Familie zu gründen, deren natürliche Bande gerade durch die Emigration vielfach zerrissen oder doch gelockert waren. Man fasste daher vorwiegend die junge Mannschaft, auf welcher tatsächlich der Bestand der Kolonie ruhte, ins Auge. Ob ihr würde die Möglichkeit der Familiengründung in der Zukunft gewärt werden, konnte infolge der Unsicherheit der Verhältnisse niemand wissen. Voran stand zunächst unbedingt das Interesse an dem neuen Gemeinwesen als solchem, das man (seit 1727) einmütig als ein auf dem gemeinsamen Glauben beruhendes und zum Dienst Christi bestimmtes auffasste. Unter diesem Gesichtspunkt sondern sich (seit 1728) die Jünglinge sowol als die Jungfrauen von der Familiengemeinschaft, soweit eine solche überhaupt vorhanden war, ab, und gesellen sich in besonderer Weise, um einer speziellen Erziehung für die Zwecke der Gemeine sich zu unterziehen. Zunächst war das Moment der Freiwilligkeit in der Regel das Maßgebende. Später machte man aus dieser Besonderung die offizielle Einrichtung der „Chöre“. Selbst auf die Kinder wurde die neue Ordnung in der Weise angewandt, dass sie aus der Familie herausgenommen und nach den Geschlechtern gesondert erzogen wurden. Wenn man überhaupt auf die Trennung der Geschlechter unter sexuellem Gesichtspunkt besonderen Nachdruck legte, beruhte das auf dem Bestreben, sittlich zweifelhafte Gewonheiten, die mit dem niederen Bildungsstand der Emigranten zusammenhingen, zu entfernen; doch wirkte die vom Pietismus herübergenommene asketische Lebensauffassung mit. Später wurde der Zinzendorfsche Gedanke der Berufsehe im Dienst des Gemeinwesens mit dieser Erziehung der Geschlechter verknüpft. Erst nachdem man in den mehrfach gegründeten, statlich anerkannten Kolonieen eine sichere Basis für das bürgerliche Berufsleben gewonnen hatte, entwickelte sich aus diesen Anfängen eine kräftige Familienbildung, mit welcher der Sinn für den Wert des Hauses erwachte. Die Glaubensweise der neuen Gemeine verrät eine energievolle, ethische Bestimmtheit. Im Mittelpunkt steht der Gedanke der unbedingten Dienstverpflichtung Christo gegenüber, des Streitertums für die Zwecke des Herrn, mit welchem sich der andere des genießenden Ruhens in seiner Gnade, das zur Berufsübung stärkt, verbindet. Durch mannigfache Berürungen mit den hallisch-pietistischen und mystischen Anschauungen hindurch streben die Brüder eine feste Begründung ihrer religiösen Überzeugung an, welche sie allmählich durch das zunehmende Verständnis der Person Christi und ihrer Heilsbedeutung erreichen. Das öffentliche Urteil über diese neue Ortsgemeine gestaltete sich nicht günstig; man glaubte eine Separatkirchenbildung vor Augen zu haben, deren Mitglieder Zin-

zendorf, der Sektenstifter, durch Anlockung fremder Untertanen zu vermehren suche. Ein Grund für diese Auffassung lag darin, dass der mährische Name auf die Gemeine angewandt worden war. Man milderte nun den Gedanken der Orts-ecclesiola in der Weise (1728), dass man von der Kommune Herrnhut die „Gemeine" in der Weise schied, dass nicht alle Einwoner derselben anzugehören brauchten. Daher setzte man die Statuten von 1727 außer Gebrauch und verpflichtete alle Einwoner des Orts als solche auf die herrschaftlichen Gebote und Verbote (vergleiche Büd. Samlg. II, 8), welche die Kommunalordnung Herrnhuts enthalten. Dadurch wurde die Gemeine als solche dem Zinzendorfschen Territorium gegenüber frei und genoss in dem neuen Orte Herrnhut gleichsam Gastrecht. Ferner ließ Zinzendorf in einem „Notariatsinstrument" (d. d. 12. August 1729, s. Büd. Slg. I, 3 ff.) rechtsgiltig feststellen, dass Herrnhut lediglich ein Teil der Parochie Berthelsdorf sei. Die alte Unität sei ehemals von Seiten der evangelischen Kirche als in ihr zu Recht bestehend anerkannt worden, daher könne und müsse man auch ihren Nachkommen, die bereit wären, sich der lutherischen Kirche anzuschließen, das Recht besonderer religiöser Versammlungen und der dazu erforderlichen Laienbeamtung lassen. Diese Auffassung hat Zinzendorf nie geändert; er beabsichtigte durch seine mährische ecclesiola in ecclesia die Emigranten vor ziellosem Umherwandern und schließlichem Untergang zu bewaren, indem er der von ihnen hochgeschätzten Tradition nach Möglichkeit gerecht zu werden suchte. Dass diese Ortsgemeine im Lager der kirchlich denkenden Christen Verdacht erregen musste, sah er wol ein, ja er wurde selbst in dem Grade unsicher, dass er im Jare 1731 die Auflösung der neuen Organisation zu Gunsten eines einfachen Aufgehens der Mitglieder in die Landeskirche forderte. Die Gemeine selbst widersetzte sich ihm und verlangte eine Loosentscheidung, welche gegen Zinzendorf ausfiel. Von der Zeit an legte er dem vollständigen Ausbau des Gemeinlebens kein Hindernis mehr in Weg. Wärend Herrnhut daher in kirchenrechtlichtlicher Beziehung allerdings innerhalb der Berthelsdorfer Parochie stand und bezüglich der amtlichen Sonntagspredigt und der Sakramentsspendung an den dortigen Pastor gewiesen war, erhielt es daneben einen umfassenden völlig eigenartigen Kultus, in dessen Formen seit 1731 auch die Abendmalsfeier mit hineingezogen wurde. Das Eigentümliche liegt also in der Kombination kirchenrechtlicher Abhängigkeit mit kultischer Freiheit. Die Verbindung beider Seiten beruht auf der Person des kirchlichen Pastors, an welche die Predigt und die Abendmalsspendung gebunden ist. Das zugrunde liegende Prinzip dürfte vielleicht so ausgesprochen werden: Innerhalb der großen Rechtsgemeinschaft der Landeskirche muss der einzelnen Gemeinde oder einem Filial derselben unter der Bedingung, dass sie durch die pastorale Predigt und Sakramentsspendung mit dem Ganzen zusammenhängen, unter besonderen Umständen die Freiheit einer ihren lokalen Bedürfnissen entsprechenden selbständigen Organisation in sozialer und kultischer Beziehung gewärt werden. In diesem Sinne sollte Herrnhut nach Zinzendorfs stets sich gleichbleibendem Wunsch eine ecclesiola in ecclesia sein; solcher Gemeinen wünschte er noch viele ins Leben zu rufen, in Stadt und Land, um dadurch die Kirche zu kräftigen. Separatistische Gedanken liegen ihm fern.

IV. Die Wirkungen der Ortsgemeine nach Außen und Zinzendorfs Auseinandersetzung mit den kirchlichen Lehren vom Bußkampf und von der Genugtuung. In die Bestrebungen Zinzendorfs für christliche Freundschaftspflege und freie Vereinsbildung wird die glücklich sich entwickelnde Ortsgemeine mit hineingezogen. Botschaften ergehen z. B. an Professor Buddeus in Jena (über die Verbindung dortiger Studenten mit Herrnhut s. Art. Spangenbg. XIV, 461) und an den Prinzen Carl von Dänemark. Die Verbindung mit diesem Lande wird bedeutsam für die Kolonisations- und Missionsunternehmungen in Westindien (1732), Grönland (1733) und Nordamerika (1735) (s. Art. Spangenberg XIV, 463 ff.). Namentlich in Westindien entfaltete sich eine fruchtreiche Gemeindebildung (s. v. Dewitz, In Dänisch-Westindien I, Niesky. 1882). So gewann die Orts-

gemeine, welche zur Berthelsdorfer Parochie gehörte, ihrerseits Filiale in den überseeischen Weltteilen. Diese fremdartige Erscheinung diente nicht dazu, das öffentliche Urteil über Zinzendorf günstiger zu stimmen. Schon an dem heranwachsenden Knaben hatte man im Kreise der Familie und in Halle ein frühreifes Streben nach großartig entworfener Wirksamkeit wargenommen; auf Grund unreifer Entschlüsse schien er auf selbstgewälten Wegen in sich übereilender Hast Ungebürliches anzustreben. Man hatte den Eindruck, dass er von dem, was er etwa verrichtete, in hohen Worten mit Verletzung der Warhaftigkeit redete; er dagegen klagte über Verkennung und ungerechte Behandlung. Neue Anschauungen stießen mit den traditionellen hart zusammen, und das Urteil trübte sich auf beiden Seiten. So viel Berechtigtes in dem Tadel lag, man durchschaute den jungen Grafen doch nicht genügend. Ein Unparteiischer, Graf Henkel, sagte ihm (1721): „Ich weiß und bin versichert, dass, was Du sagest, der Wahrheit gemäß sei, nachdem ich Dich kenne und um Dein Tun weiß; aber das gestehe ich Dir, ehe ich Dich gesehen, sind mir viele Dinge von Dir unglaublich vorgekommen, daher Du das Niemand übel nehmen mußt, dem es also gehet . . . . Dies und das habe ich mit meinen Augen von Dir gesehen, wenn Du es aber erzähltest, würden die Leute glauben, Du redetest Rodomontaden". Als bekannt wurde, was Zinzendorf aus den landflüchtigen mährischen Bauern gemacht, mit welchen Plänen er sie erfüllt und zu welchen Unternehmungen er sie herangezogen hatte, kehrten die früheren Vorwürfe im verstärktem Maße wieder. Dass Herrnhut bloß eine ecclesiola in ecclesia sein sollte, schien unglaublich. Man sah in Zinzendorf den unbefugten Störer der geordneten kirchlichen Zustände, der gerade durch seine Anlehnung an Elemente des niederen Volkes eine unabsehbare Verwirrung in den Kreisen der Frommen hervorrufen werde. Der hallische Pietismus rechnete in der Tat mehr mit den Vertretern der Aristokratie. Zinzendorf hatte allerdings von früher Zeit an den stark entwickelten Trieb nach Herstellung eines ehrenvollen Lebenswerks, das er als solches auch von Anderen anerkannt wissen wollte; er ist sich bewusst, diesen Trieb in den Dienst des Christus gestellt zu haben, in dessen Gemeinschaft er seine innere Befriedigung fand. Als echter Abkömmling eines vornehmen Geschlechts will er etwas seiner Lebensstellung entsprechendes leisten. Nachgiebig ist er in Bezug auf seine Pläne nicht, denn er hat den Wahlspruch seines Geschlechts zu dem seinigen gemacht: „Ich weiche nicht, nicht einem, auch nicht allen". Offenherzig bekennt er, „das Weichen wird uns schwer"! Er gab in der Tat den Vorwürfen, die man ihm machte, selten nach. Wärend er den mährischen Emigranten und allen Bedrückten und Verfolgten gegenüber einer großen Selbstverläugnung fähig ist, entspricht er in seinem Verkehr mit den Standesgenossen und namentlich mit den Schultheologen nicht immer den Forderungen der Verträglichkeit, die er Anderen zumutete. Wenn er sich in seiner Ehre gekränkt fült, erwacht in ihm leicht der stolze Kavalier, der den Wert des Andern gering anschlägt und geschichtliche Tatsachen unter Umständen mit einer Nachlässigkeit behandelt, die sehr verschiedener Deutung fähig ist. Dennoch ist es keine Phrase, wenn er stets behauptet, die Eigenehre den Zwecken des Glaubens aufgeopfert zu haben. Es ist etwas Unruhiges, Rastloses in seinen Bestrebungen. Die Sorge hat ihn beinahe „ganz verzehrt, zu früh und ohne Nutz der Erden auszurauchen". Er ist sich dessen bewusst, dass nur der kirchliche Ehre hat, der sich rühmen darf, für christlich-religiöse Zwecke wirklich gearbeitet zu haben (vgl. das Lied auf seines Bruders Fr. Christian zweite Ehe 1728, Gedichte 1735, S. 141). Eine gewisse Unruhe des Handelns scheint erklärlich bei einem jungen Manne, welcher in seinen Jugendjaren das Glück voller Gesundheit nicht genossen hatte; seine Großmutter fürchtete, dass er die Krankheit des Vaters ererbt habe. Der tiefere Grund lag in der noch keineswegs abgeklärten religiösen Entwickelung. Das Verhalten Zinzendorfs wurde fortlaufend von Seiten der Anhänger Halles mit Misstrauen verfolgt; als er in der Organisation der Ortsgemeine begriffen war, wurde ihm von pietistischer Seite her der Vorwurf gemacht, sein Wirken sei wertlos, da er Bußkampf und Durchbruch nicht erlebt habe, folglich auch nicht bekehrt sei. Zinzendorf gab in die-

sem Falle nach, indem er sich zwei Jare hindurch einer mit inneren Kämpfen verbundenen Selbstprüfung unterzog, welche ihn zu der Ansicht brachte, dass er nicht ein „Kind", sondern nur ein „Knecht" Gottes sei (vergl. das Lied eines Apollo vom März 1729 in Sammlung geist- und lieblicher Lieder [1731], S. 971), bis es ihm gelang, die Überzeugung aufs neue zu erlangen, dass er ein Kind Gottes von Jugend auf gewesen sei und noch sei (vergl. die Erklärung vom 19. Juni 1729 bei Spangenbg., Schlußschrift S. 409). Wenn die inneren Vorgänge dieser Jare auch in mehrfacher Beziehung Änlichkeit haben mit dem, was man pietistischerseits Bußkampf nannte, so war Zinzendorf, als er jene Erklärung schrieb, doch keineswegs in der Weise des Durchbruchs zum momentlichen „transitus a statu corruptionis ad statum gratiae" gelangt. Dass er im Gnadenstande sich befand, davon war er längst überzeugt; nach längerem Schwanken stellt er diese Tatsache aufs neue für sich fest. Ebenso bestimmt wusste er aber auch, dass sein Gnadenstand vielfachen Trübungen unterlag. Wenn er jetzt auf die pietistischen Erfarungen der letzten Jare (1727—1729) zurückblickte, musste er sich gestehen, dass sie ihm im Grunde nicht weiter geholfen hatten. Er besitzt nach wie vor einen „dunklen Glauben", dem das Moment der religiösen Gewissheit fehlt. Erst später gelang es ihm, diese zu ergreifen. Dagegen vermochte er sich jetzt von der pietistischen Auffassung des ordo salutis und der auf diesem ruhenden hallischen Bußtheorie loszusagen und die Überzeugung zu gewinnen, dass der Christ, der von vornherein auf das Evangelium gestellt ist, die Buße nicht in der Form einer gewaltsamen Contritio cordis dem Gesetz gegenüber zu erleben brauche, da es für den, welcher an den Opfertod Christi glaubt, ein „Abbüßen" oder „Strafegeben" bezüglich der natürlichen Sünde nicht mehr gibt. In diesem Sinne redet er später von einem „meritorischen Bußkampf", den Christus zu Gunsten der Gemeinde in Gethsemane und am Kreuz durchgekämpft habe, indem er die Strafmacht Gottes innerlich erfur. Die Kampflehre leitet zu einer „Umfürung" der religiösen Entwickelung an. Dieses Erfarungsresultat benahm Zinzendorf das Vertrauen, das er bisher in die hallische Christentumsauffassung gesetzt hatte, und stimmte ihn den Vertretern derselben gegenüber kritisch. Der vorhandene Gegensatz wurde durch die Erlebnisse Spangenbergs in Halle (1733, vgl. Art. Spangenb. XIV, 462 ff.) verstärkt. Bedeutsamer noch wurde die Auseinandersetzung mit dem mystischen Pietismus, wie ihn Conrad Dippel zur Zeit in Berleburg vertrat. Schon 1729 war Zinzendorf mit diesem Manne bekannt geworden. Er hatte (1730) den unglücklichen Versuch gemacht, auf die Separatisten in Berleburg, unter denen ihm änliche Verhältnisse obzuwalten schienen, wie 1726 unter den Herrnhuter Kolonisten, seine Gemeinidee anzuwenden. (Vergeiche das „Projekt" Zinzendorf, Kleine Schriften, VI, 601. Büd. Slg. I, 361).

Der Versuch misslang vollständig, bleibenden Gewinn dagegen brachte eine gründliche Auseinandersetzung mit der Dippelschen Versönungslehre Zinzendorf ist mit diesem Gegner der Strafstellvertretungslehre darin einig, dass er das Heilswerk ausschließlich von der Liebe Gottes herleitet und die Notwendigkeit eines Ausgesöntwerdens Gottes mit sich selbst durch Wegschaffung seines Zornes leugnet. Doch hält er es für einen Irrtum Dippels, wenn dieser die Begriffe des Zornes Gottes, der Genugtuung, der Straferduldung überhaupt fortschaffen will. Wenn man eine Beurteilung a parte Dei versucht, so ist allerdings festzustellen, dass es keinen Zorn in Gott gibt, der gestillt werden müsse, sondern nur eine Liebe, welche die Menschen in der Gemeinde der Gläubigen beseligen will; a parte hominis betrachtet, stellt sich das Verhältnis anders dar. Die Menschen als Sünder müssen, wenn sie das in Christo dargebotene Heil ergreifen, durch die innere Erfarung des Schuldbewusstseins hindurchgehen, unter dessen Wirkung sie das Verhalten Gottes gegen sie als ein zürnendes und strafendes subjektiv empfinden. Die auch über ihnen waltende Gnade Gottes kann sich ihnen nicht anders als in der Form einer Zornerfarung zu Gefül geben. Indem sie sodann lediglich durch das Vertrauen auf Leben und Tod Christi die Erkenntnis gewinnen, dass Gott sie trotz ihrer Sünde aus Gnade als Ge-

rechte beurteilt, sehen sie in Christus denjenigen, der zu ihren Gunsten den Zorn, beziehungsweise die Strafe Gottes weggeschafft hat. Zinzendorf fürt zur Verdeutlichung seiner Ansicht das Bild des „begnadigten armen Sünders“ ein, d. h. des zum Tode verurteilten Verbrechers, der auf der Richtstätte freigesprochen wird. Der Mann muſs durch die Erfarung hindurch gehen, daſs sein natürliches Leben in seiner Totalität durch seine Schuld verwirkt ist und dem vernichtenden Richterspruch der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit unterliegt. Ihm zuzurufen, Gott zürne nicht, das sei bloße Einbildung, wäre eine unverantwortliche Handlungsweise. Wird er dann begnadigt, so weiß er, daſs er den wider anerkannten und aufs neue zu Recht bestehenden Lebensbestand lediglich der Gnade dessen verdankt, der ihn freisprach, und in keiner Weise sich selbst (vgl. Eines Politici Schreiben nach Sth. in causa Dippeliana [vom Okt. 1732] in Kleine Schriften I, 243 ff.). Von hier aus stellt nun Zinzendorf seine Fassung der Heilslehre (von 1732 an) fest, indem er dieselbe, seinem theologischen Grundsatz folgend, von der Person Christi und ihrem Selbstzeugnis aus zu gewinnen sucht. Die Rechtfertigung besteht objektiv in dem von Ewigkeit her vorhandenen Gnadenratschluſs Gottes, durch welchen er die Gemeinde in Christo aus der Welt erwält hat; sie wird geschichtlich offenbar in dem Todesleiden Christi, des Hauptes der Gemeinde, das von Gott her veranlaſst, den Wert eines Loskaufungs= (λύτρον Matth. 20, 28) oder Befreiungsaktes hat, durch welchen diese aus der Verhaftung unter Sünde, Schuld und Tod befreit und von ihrem Haupte Gott zugefürt wird, sodaſs nun eine im Urteil Gottes gerechte Gemeinde („Gemeine Jesu“) in der Geschichte tatsächlich vorhanden ist, die ihrerseits als eine Gemeinschaft begnadigter Sünder in Christo, ihrem Haupte, zugleich ihren „Heiland“ sieht, welcher ihr das Heil in der Weise beschaffte, daſs sie zu Gott nicht mehr im Verhältnis eines Verbrechers oder Feindes steht, gegen den Zorn und Strafe des Richters angehen, sondern im Verhältnis des Kindes, dem die Liebe des Vaters gilt. Er hat durch seine Befreiungstat die Strafe weggeschafft, indem er sie zugleich innerlich in dem mit derselben verbundenen „Bußkampf“ (s. S. 525) erlebte. In dieser Weise eignet sich Zinzendorf, obwol nicht immer konsequent, die kirchliche Genugtuungslehre an. Die einzelnen Glieder der Gemeinde haben sich diese objektive Rechtfertigung subjektiv anzueignen; das kann allein durch das Mittel der Anschauung des gekreuzigten Christus, wie das Evangelium ihn darbietet, geschehen. Der Einzelne hat dabei die Nichtigkeit des natürlichen Lebensbestandes in seiner Totalität zu erkennen (Buße), indem er sich gleichzeitig davon überzeugt, daſs das von Christus her erhaltene Kindschaftsrecht lediglich auf der freien Gnade Gottes beruht. Je mehr er sich weigert, den geforderten Verzicht auf alle Momente seines natürlichen Lebens auszudehnen, in um so höherem Grade wird die Buße in ihm den Charakter eines Buß=Kampfes annehmen müssen. Vollzieht er dagegen jenen Verzicht unumwunden und sofort — das ist der normale Vorgang —, so kann er sich in demselben Moment die Rechtfertigung von Gott her vollständig aneignen. Damit gelangt er zugleich auch in den Besitz der Heiligung, welche darin besteht, daſs er dieses Vorrecht, das ihm als Glied der Gemeinde zukommt, von Sünde, Schuld und Strafe frei zu sein, in seinem nur auf die Gnade Gottes gegründeten Lebensbestand nnd dessen Ausgestaltung verwirklicht, indem er die gewonnenen Erfolge auf jene Berechtigung von Gottes Gnade her zurückfürt. Je energischer er die Befreiungstat Christi unter Intuition derselben ihrem Wesen nach erfaſst, um so entschiedener wird er sich das ihm durch dieselbe verliehene „Privileg“ aneignen. Diese persönliche Erfahrung in ihrer Gesamtheit ist eine momentliche und muſs als solche vom Einzelnen gewuſst werden. Die „Minutenbegnadigungen“ sind die normalen. Dieser Begriff ist nicht pietistisch gemeint, sondern im Gegenteil der Kampflehre entgegengesetzt. Zinzendorf braucht den Ausdruck nicht im Sinne eines äußerlich genau meſsbaren Zeitabschnitts, sondern in dem einer inneren Epoche des geistigen Lebens, die seiner Ansicht nach sich über Wochen, Monate, ja über ein ganzes Jar erstrecken kann. Wer sie durchlebt hat, weiß sich nun für immer an die Person des gekreu-

zigten Christus gebunden, aus welcher er allein sämtliche Güter und Erkenntnisse aneignen kann, die im Christentum Geltung haben. Im Zusammenhang mit dieser Auffassung des gekreuzigten Christus gelangte Zinzendorf selbst zu dem erstrebten Gute der unbedingten religiösen Gewissheit. Sie beruht auf der Erfassung der im Tode Christi offenbaren göttlichen Gnadenwal. Die hier angedeutete Christusauffassung steht von nun an im Vordergrund der Zinzendorfschen Lehrweise; er glaubt mit derselben auf deutsch-reformatorischem Boden zu ruhen und „ore Lutheri“ zu reden; auf dem Gebiet der Schultheologie fült er sich von nun an durch die genuin orthodoxen Theologen mehr angezogen, als durch die Pietisten und (später) die Wolffianer. Die von ihm gegründete Ortsgemeine folgte ihm jedenfalls in seiner Auffassung Christi, und ergriff damit den Gedanken, welcher sie nicht nur trotz aller späteren Differenzen bei dem Manne festhielt, sondern auch ihrer Wirksamkeit den eigentlich durchschlagenden Erfolg unter Christen und Nichtchristen verschaffte. Zinzendorfs Stellung zur Mystik (Vergottungslehre) und zum Separatismus wurde nun eine durchaus abweisende. Die warhaft Frommen aus diesen Kreisen sucht er durch seine Evangeliumsverkündigung und durch das Mittel der Gemeinbildung für die Kirche widerzugewinnen. Sein Verhältnis zu den Pietisten, welche ihn auf Grund der relativen Anerkennung Dippels mit noch größerem Verdacht beobachteten, nahm einen äußerst unbefriedigenden Charakter an. Die Korrespondenz mit diesem Kreis (bestehend aus dem Grafen Christian Ernst zu Stolberg-Wernigerode, dem jüngeren Francke, Urlsperger, Joh. Peter Siegmund Winkler, Hofprediger in Ebersdorf, später in Wernigerode, Johann Adam Steinmetz und anderen) zeigt ihn als einen reizbaren Mann, der geneigt ist, jedes kritische Urteil sofort als Verfolgung zu deuten, wärend auf der anderen Seite auffällt, dass man nichts an den Unternehmungen Zinzendorfs anerkennt, durch gegenseitige Mitteilung der Briefe förmlich Partei bildet, als solche jedenfalls in Dänemark gegen den Grafen wirkt, und seine widerholten Bitten um mündliche Verhandlung abweist, auch nachdem er (1740) eine Abbittegesandtschaft nach Halle abgeordnet hatte. Die edle Persönlichkeit Steinmetzens hebt sich vorteilhaft von dem Kreis der Streitenden ab. (vgl. Winkler, Des Herrn Gr. L. v. Zinzendorf Unternehmungen in Religionssachen 2c., Leipzig 1740. L. v. Zinzendorfs Anstalten und Lehrsätze, Leipzig 1740. Joh. Chr. Schinmeier, Präservativ wider die geistliche Kinderpest, 1740. Steinmetz, s. seine Fragen, Büd. Slg. I, 513, vergl. Acta h. e. IV, 229. 785, auch X, 944). Dagegen ist Zinzendorf ernstlich bemüht, die Anerkennung der orthodoxen Kirche für sich und seine Sache zu gewinnen. Zu dem Zweck unterzog er sich in Stralsund einer Rechtgläubigkeitsprüfung (s. d. Colloquium Acta h. e. VIII, 1084, die Zeugnisse Büd. Slg. III, 670), welche zu seinen Gunsten ausfiel, und trat sodann 1734 zu Tübingen öffentlich in den geistlichen Stand ein, um fortan als lutherischer Theolog für seine Pläne zu wirken (vgl. sein Bekenntnislied: Du unser auserwältes Haupt. Gedichte 1735, S. 305). Es war die aufrichtige Absicht Zinzendorfs von Anfang an gewesen, mit seiner Tätigkeit dem lutherischen Kirchentum zu dienen. Ob die eigentlichen Vertreter der „Gemeine“, die mährischen Brüder, ihm in dieser Richtung folgen würden, konnte fraglich erscheinen. Die von ihnen namentlich betriebene Missionsarbeit war erfolgreich, sodass für die Herstellung eines kirchlich geordneten Gemeindelebens gesorgt werden musste. Mit Freuden gingen die Mähren auf den Vorschlag D. E. Jablonskys ein, die brüderische Bischofsweihe auf einen der Ihrigen zu übertragen. David Nitschmann erhielt dieselbe (1735) in Berlin (s. d. Ordinationsschein Büd. Slg. I, 697). Dieses Bischofsamt hatte keine Beziehung zu Herrnhut; es enthielt lediglich die Weihebefugnis für die Kolonieen und Missionen der Mähren im Ausland. Die Tragweite des Vorgangs hat man wol damals noch nicht überschaut. Tatsache ist, dass das selbständige Kirchentum der Brüder auf neutralem Boden aus der Kolonisations- und Missionsarbeit hervorgegangen ist. Berechtigung oder Nichtberechtigung desselben hängt daher mit der Berechtigung oder Nichtberechtigung dieser kirchlichen Arbeit zusammen, aus welcher es mit Notwendigkeit entstanden, beziehungsweise wider

entstanden ist. Die mährische Mission ist widerum nichts künstlich gemachtes, sondern die positive Abzweckung der mährischen Emigration (s. Artikel Spangenberg XIV, S. 463). Zinzendorfs Plänen entsprach diese Wendung der Dinge nicht; er gewönte sich deshalb im Laufe der Zeit daran, zwei Gebiete streng von einander zu scheiden, einerseits die innerkirchliche Arbeit für Gemeinbildung in Deutschland, andererseits das allmählich sich entwickelnde Missionskirchentum im Auslande. Wärend dieser für Zinzendorf und die Ortsgemeine bedeutsamen Zeit nahm die kirchenpolitische Lage derselben einen bedrohlichen Charakter an. Im Zusammenhang mit der böhmisch-mährischen Wanderbewegung wurde Zinzendorf bei der sächsischen Regierung von Seiten Carls VI. der Auslockung kaiserlicher Untertanen beschuldigt. Eine 1732 in Herrnhut erscheinende Untersuchungskommission überzeugte sich zwar davon, dass eine Auslockung nicht stattgefunden habe, nahm aber Anstoß an dem in Herrnhut bestehenden, mit Laienbeamtung verbundenen Privatkultus. Zinzendorf erlangte (1733) ein Gutachten der theol. Fakultät der Universität Tübingen, welches die Herrnhuter Gemeine als auf der Grundlage der Augustana stehend und zur evangelischen Kirche gehörig anerkannte.

Wenn auch dieses „Tübinger Bedenken" (vgl. der theol. Fakultät zu Tübingen Bedenken 2c., Tübingen 1735, Dsb. in Acta h. e. I, 245. 419. 927) das Ansehen der neuen Gemeine zu stärken vermochte, war es doch in kirchenrechtlicher Beziehung one Bedeutung. Das sächsische Oberkonsistorium veranlasste die Abordnung einer zweiten Kommission (1736). Obgleich dieselbe mancherlei Ausstellungen zu machen hatte, fand sie doch die Zustände in Herrnhut im allgemeinen befriedigend und überzeugte sich davon, dass man die Augustana tatsächlich anerkenne. In Folge davon erschien ein Königliches Konservatorium (d. d. 7. Aug. 1737), welches die Duldung der Brüder in Sachsen ausspricht unter der Bedingung, dass sie fortdauernd die Augustana anerkennen. Anders verfur man mit Zinzendorf. Noch ehe die Verhältnisse Herrnhuts geordnet waren, erließ der Kurfürst, one erst eine Untersuchung einzuleiten, einen Befehl (Okt. 1732) des Inhalts, Zinzendorf habe binnen drei Monaten seine Güter zu verkaufen und Sachsen zu verlassen. Dem geheimen Rat gelang es nicht auf die Dauer die Ausfürung des Befehls aus Gründen der Gerechtigkeit zu verhindern, der Graf musste vielmehr das Land verlassen (1736). (Vgl. D. Körner, Die kursächsische Statsregierung dem Grafen Zinzendorf und Herrnhut bis 1760 gegenüber, Leipzig 1878 und besonders Hark, Der Konflikt der kursächsischen Regierung mit Herrnhut und dem Grafen v. Zinzendorf 1733—1738 im Neuen Archiv für sächsische Geschichte Bd. III, H. 1).

V. Die Entstehung einer „Brüdergemeine" oder „Brüderunität" in Deutschland, England, Russland und auf überseeischen Gebieten (bis 1750). Zinzendorf begab sich zunächst nach Westdeutschland, um hier unter den Vertretern des reformirten Pietismus im Sinne der Gemeinbildung zu wirken. Das Hauptgebiet seiner Tätigkeit wurde die Wetterau, ein Landstrich zwischen dem Taunus und Vogelsberge gelegen. Um einen Wonort zu gewinnen pachtete er dem Grafen Isenburg-Wächtersbach ein halbverfallenes Bergschloss, die Ronneburg, ab, wo er unter 56 Proletarierfamilien für sich und die Seinen ein Arbeitsfeld fand (Juni 1736). Auch Zinzendorf unterliegt von nun an dem Geschick der Heimatlosigkeit. Ein ruhiges Familienleben auf der Grundlage eines geordneten Besitzes kennt er nicht mehr; dagegen sieht er sich genötigt, bedeutende Kapitalien aufzunehmen, um die nötigen Existenzmittel zu beschaffen. Er unterliegt der Gefar, die Verhältnisse des gewönlichen bürgerlichen Lebens nicht genügend zu schätzen, und gleichsam im Außerordentlichen seine geistige Heimat zu suchen. Anderseits stellt er aber sofort diesem durch die Verbannung aufgenötigten ruhelosen Wandertum eine positive Aufgabe für höhere Zwecke. Die Genossen organisirte er als „Pilgergemeine", d. h. als eine neben der Ortsgemeine Herrnhut bestehende lokal nicht gebundene Gemeine, deren Aufgabe es ist, wandernd für die Plane derselben zu arbeiten; sie kennt nur wechselnde Standquartiere. Da sie die Hauptträgerin der weiteren Tätigkeit

wurde, gestaltete sie sich unter Zinzendorfs Fürung allmählich zum leitenden Organ des ganzen Komplexes, der einschließlich Herrnhuts und der Mission auf Grund von Zinzendorfs Tätigkeit sich bildet, und zunächst one jede feste Grenze und allgemein gültige Verfassungsform ist, so dass von einem Ganzen überhaupt noch nicht die Rede sein kann. Wärend die Pilgergemeine zunächst unter dem Proletariat der Ronneburg arbeitete, eilte Zinzendorf, einer erhaltenen Aufforderung Folge leistend in die Ostseeprovinzen, wo er mit Hilfe seiner Adelsverbindungen auf die Verchristlichung des niederen Volkes einzuwirken suchte durch Bibelübersetzung und Schulgründung. Aus dieser Tätigkeit entstand im Lauf der Zeit das „Diasporawerk der Brüdergemeine in den Ostseeprovinzen" (vgl. D. Hermann Plitt, Die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland, Gotha 1861 als Antwort auf die Schrift von D. Th. Harnack, Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeine, Erlangen 1860, später erschienen: Quarrnstubbe, Auch ein Wort in Sachen Herrnhuts in Livland, Leipzig 1861; Ullmann, Das gegenwärtige Verhältnis der ev. B.-G. zur evang.-luth. Kirche in Liv.- und Esthland, Berlin 1862; Bourquin, Der Agitator Ballohd Risky 1870, Herrnhut und Livland, Leipzig 1870; Windekilde, Ein Blatt aus Livlands Kirchengeschichte, Neuwied). Auf seiner Rückreise trat Zinzendorf wärend eines kurzen Aufenthaltes in Berlin in ein nahes persönliches Verhältnis zu König Friedrich Wilhelm I. von Preußen (vgl. König Friedrich Wilhelm I. und der Graf Zinzendorf, Berlin 1847). Ihr entstammt der bedeutungsvolle Gedanke, in der Person Zinzendorfs die Würde des lutherischen Geistlichen mit der des mährischen Bischofs zu verbinden. Nachdem er wider in die Wetterau zurückgekehrt war, veranstaltete er auf dem mittlerweile gemieteten Schloss Marienborn einen „Synodus" (Dez. 1736), d. h. eine beratende Zusammenkunft der Pilgergemeine, zu welcher noch andere Brüder nach freier Wal oder Loosentscheidung hinzugezogen wurden. Hier erörterte er u. a. den Plan einer persönlichen Übernahme des mährischen Episkopats. Die Zustimmung Jablonskys wurde unterstützt durch diejenige des Erzbischofs von Canterbury, John Potter, mit dem Zinzendorf im Frühjar 1737 persönlich verhandelte. Gleich darauf reiste er nach Berlin, und, nachdem durch eine Prüfung von seiten der Pröbste Reinbeck und Roloff seine Rechtgläubigkeit festgestellt worden war, erhielt er unter Zustimmung des Königs am 20. Mai 1737 die Bischofsweihe durch Dan. Ernst Jablonsky (die Akten s. bei Cranz, Alte und neue Brüderhistorie I, 283, vgl. auch Kölbing, Nachricht von dem Anfange der bischöflichen Ordination, Gnadau). Neben das missionarische Weihbistum Nitschmanns tritt nun das Bischofsamt Zinzendorfs, des tatsächlichen Leiters der ganzen Brüderbewegung. Dasselbe soll einem doppelten Zwecke dienen. Zinzendorf betrachtet die Weihe als ein wertvolles „Depositum" der untergegangenen Unität, das er den jetzt noch vorhandenen Resten derselben auf alle Fälle erhalten will, so dass sie, sollten sie zu erneuter Auswanderung gezwungen werden, in dieser Weihe den zusammenhaltenden Mittelpunkt besitzen; andererseits erblickt er in diesem nun öffentlich anerkannten Episkopat den Rechtstitel, mit dessen Hilfe er die gesamte Brüderbewegung schützen will. Noch denkt er in keiner Weise daran, im Inlande ein neues Kirchentum zu errichten; er will das im Gegenteil verhindern, indem er als lutherischer Geistlicher die bischöfliche Würde übernimmt, um die Brüder innerhalb des lutherischen Kirchentums zu erhalten. Er beabsichtigt also, das mährische Kirchengut einerseits für eine unbestimmte Zukunft zu erhalten, andererseits in der Gegenwart für seine innerkirchliche Gemeinbildung fruchtbar zu machen. Bedenkt man aber, dass auf den Kolonieen und Missionen unter seiner Leitung schon ein selbständiges mährisches Kirchentum entstanden war, an dem die besten Kräfte des Brüderkreises arbeiteten, so wird es erklärlich, dass in den Reihen der Genossen nun die Forderung auftauchte, dieses Kirchentum auch im Inlande zu errichten. Zinzendorf widerspricht derselben und hält die Ansicht fest, dass jedenfalls Herrnhut nichts anders sein solle, als eine lutherische Ecclesiola innerhalb der Berthelsdorfer Parochie. Er denkt daran, die eigentlich mährischen Brüder allmählig von Herrnhut hinwegzuziehen, um sie teils für das

Missionskirchentum zu verwenden, teils als „Wanderer der Erde" für seine anderweitigen Plane fruchtbar zu machen. Jedenfalls entsteht von nun an der Zwiespalt zweier Richtungen, deren eine (Zinzendorfs) schlechthin nur innerkirchliche Gemeinbildung bezweckt, wärend die andere auf Herstellung eines kirchenrechtlich selbständigen Teilkirchentums hin tendirt.

Zinzendorfs sehnlicher Wunsch nach Herrnhut, dem er jederzeit den unbedingten Vorzug gab, zurückkehren zu können, wurde nicht erfüllt. Nachdem ihm ein kurzer Aufenthalt daselbst (1737) gestattet worden war, traf ihn (Anf. 1738) das herbe Schicksal des definitiven Exils. Sein Werk ist freilich dadurch nicht geschädigt worden, denn wärend die Ortsgemeine Herrnhut allerdings nun zurücktrat, entstand der weite Kreis der „Brüdergemeine". Nachdem Zinzendorf bald nach seiner Verbannung in Berlin einen Cyklus von Reden gehalten hatte, in denen er zum erstenmal die seit 1732 ausgebildete Christentumsauffassung im Zusammenhang unter praktischen Gesichtspunkten vortrug (s. Inhalt einiger öffentlicher Reden, welche im Jare 1738 in Berlin gehalten worden, 2 Sammlungen), nahm er abermals einen kurzen Aufenthalt in der Wetterau, welche jetzt der örtliche Mittelpunkt der Brüderbewegung wurde. Hier entstand (1738) die Kolonie Herrnhag, und in unmittelbarer Nähe derselben auf Schloss Marienborn hatte die „Pilgergemeine" ihren Sitz. Den Brüdern war von seiten der Büdingschen Regierung vollständige kirchliche Freiheit zugesichert worden. Von hier aus trat Zinzendorf eine Reise nach St. Thomas in Westindien an. Dieselbe sollte ihm eine eingehende Kenntnis von der Missionsarbeit seiner Brüder verschaffen, und zugleich den Beweis liefern, dass er bereit sei, nicht nur seine Genossen, sondern auch sich selbst den Gefaren dieses Berufslebens auszusetzen. Für den Fall seines Todes hinterließ er ein „Eventualtestament" (Büd. Slg. II, 252 ff.), welches seine damalige Auffassung der „Gemeine" widergibt. Die Reise selbst war nicht nur für die westindische Mission selbst, sondern auch für Zinzendorf von großer Bedeutung; sie bot ihm den Tatbeweis, dass diese vielfach angefochtene Arbeit eine wertvolle sei. Im Juni 1739 war er wider in der Wetterau. Es stand ihm nun allerdings fest, dass das Brüdertum auf den Missionen sich werde als selbständige Kirche entfalten müssen, er bewirkte daher sofort nach seiner Rückkehr, dass die kirchliche Freiheit der Brüdermission auf St. Thomas offiziell von seiten der dänischen Regierung bestätigt wurde. Das heimische Brüdertum wünschte er aber nicht in die engen Schranken eines mährischen Kirchentums zu bannen, dem notwendig ein sektirerischer Charakter anzuhaften schien; es sollte sich vielmehr als eine freie alle Kirchen und Sekten durchziehende Bewegung entfalten. Auf zwei Synoden (zu Ebersdorf Juni 1739 und zu Gotha Juni 1740) entwickelt er, indem er den Ausgangspunkt von der Person Christi nimmt, beachtenswerte Ideeen, durch welche er seinen Anschauungskreis erweitert. Die ware Kirche ist die Gemeinschaft aller derer, welche an Christus glauben und zu ihm im Verhältnis des Leibes zum Haupte stehen; er benennt sie daher „Gemeine Jesu"; dieselbe ist eine einheitliche allenthalben in der Geschichte vorhandene Größe. Die wirkliche Kirche ist nicht einheitlich, sondern in Teilkirchen oder „Religionen" (national bestimmte volkskirchliche Rechtsgemeinschaften) gespalten, so dass man innerhalb des evangelischen Christentums die lutherische, reformirte und mährische Religion zu unterscheiden hat. Dazu kommen die zallosen Sekten. Die „Gemeine Jesu" befindet sich innerhalb all dieser berechtigten oder unberechtigten kirchlichen Genossenschaften. Ihre Mitglieder, welche dem „Testament" (Joh. 17) des Heilandes zufolge „eines" sein sollen, stehen sich tatsächlich fern. Darauf beruht die Schwäche der empirischen Kirchen. Das „Brüdertum" ist diejenige Richtung, welche durch christliche Freundschaftspflege und Vereins- bezw. Gemeinbildung die Gläubigen zum freien Zusammenschluss untereinander anregen will. Die Gesamtzal derer, welche diesem Plane sich anschließen, indem sie ihn selbst verwirklichen oder an sich verwirklichen lassen, ist die „Brüdergemeine", innerhalb der Religionen, welche selbst nicht „Religion" ist, sondern vielmehr eine große internationale und interkonfessionelle Gemeinschaft christlicher Freunde, welche es als Aufgabe erkennen,

unter alleiniger Anerkennung der Autorität Christi auf religiösem Gebiet durch das Mittel der Verkündigung seines Todes das Verhältnis der Brudergemeinschaft zu verwirklichen und dadurch die Einheit der Gemeinde Christi zum Ausdruck zu bringen. Die Form, in welcher das geschieht, richtet sich nach dem lokalen Bedürfnis. Diese Brüdergemeine ist nicht mit der Gemeine Jesu identisch, aber sie ist der sichtbare Beweis davon, dass dieselbe tatsächlich in allen Religionen vorhanden ist. Die mährische Kirche fällt ebensowenig mit der Gemeine Jesu zusammen, aber auch nicht mit der Brüdergemeine; sie ist das „πρόσωπον", die Maske, die kirchenrechtliche Form, unter welcher sich gegenwärtig diese Bewegung vollzieht; in 50 Jaren kann sie möglicherweise wegfallen. Sie ist ein Analogon zu jenen Religionen, das bis auf Weiteres die Bestimmung hat, ein Verkehrsverhältnis mit den Volkskirchen zu ermöglichen. Die Brüdergemeine dient also der Gemeine Jesu unter derzeitiger Anwendung des kirchenrechtlichen Hilfsmittels, das ihr im mährischen Kirchentum dargeboten wird. Die Beamtung, welche in der Brüdergemeine da, wo sie schon den Charakter eines wirklichen Vereins angenommen hat, eingetreten ist, hat daher auch eine zweifache Relation. Einerseits vertritt dieselbe das Interesse der Gemeine Jesu; dies gilt vom Ältestenamt, und namentlich von der Stellung des Generalältesten, in welchem dasselbe seine persönliche Spitze findet. Das Bischoftum dagegen bezieht sich lediglich auf die mährische Kirche. Darum sucht Zinzendorf das Ältestenamt möglichst zu stärken und bezeichnet die allgemeine Aufgabe dahin, man habe nicht „mährische", sondern „apostolische" Gemeinen zu gründen unter Vermeidung jeglicher Propaganda. Die Mitarbeiter Zinzendorfs sind nur teilweise auf diese Anschauungen eingegangen; ihnen lag der einfache Gedanke, ein selbständiges Teilkirchentum durch die volle Wideraufrichtung der mährischen Kirche herzustellen, in der Regel näher, als die Reflexion auf jenen umfassenden Brüderbund, dessen Grenzen der Natur der Sache nach stets flüssig bleiben mussten. In Folge davon kündigte sich bald eine Verwickelung der Verhältnisse an (namentlich in Pilgerruh in Holstein s. Burkhardt, Zinzendorf, Gotha 1866, S. 84 ff.), die von den leitenden Männern selbst am tiefsten gefült wurde. Durch diese Eindrücke bestimmt, forderte der damalige Vertreter des Generalältestenamts, Leonh. Dober, dem es also in erster Linie zukam, das Interesse der Gemeine Jesu zu vertreten, seine Entlassung aus dem betreffenden Amt (Dez. 1740), das er unter den obwaltenden Verhältnissen nicht glaubte länger ausüben zu können. Auch Zinzendorf seinerseits erklärte (Anf. 1741) im Blick auf die Nichtübereinstimmung der Mitarbeiter mit seinen Anschauungen, dass er das Amt des Vorstehers niederlegen wolle. Er neigt der Ansicht zu, dass die mährischen Brüder „zwischeneingekommen" seien und seinen ursprünglichen Plan gestört hätten. Er will ein Glied der Brüdergemeine bleiben, aber seine Fürerstelle aufgeben; in Amerika, wo es noch keine „Religionen" gibt, wünscht er für seine Plane zu arbeiten. So bereit man war, auf Zinzendorfs neue Unternehmung einzugehen, so wenig konnte man sich entschließen, ihm seine leitende Stellung zu nehmen. Er selbst legte zunächst (Sommer 1741) sein Bischofsamt als für Amerika zwecklos nieder, und veranstaltete sodann (Sept. 1741) eine Synodalkonferenz in London, auf der beraten werden sollte, in welcher Form die sich bildende Brüdergemeine wärend Zinzendorfs Abwesenheit in Amerika geleitet werden solle. Nachdem der Generalälteste Leonh. Dober auf Grund einer Loosentscheidung seines Amtes enthoben worden war, überzeugte man sich allgemein davon, dass niemand in der Lage sei, an seine Stelle zu treten, und hob das Amt als solches auf. Sodann wurden 12 neue Ämter geschaffen, und die Träger derselben, welche durch Loosentscheidung gewonnen wurden, zu einer „Generalkonferenz" zusammengeschlossen, welche als ein vollkommen kollegialisch bestimmtes Direktorium die Angelegenheiten der Brüdergemeine leiten sollte. Zinzendorf gehörte demselben nicht an, da er im Begriff war, Europa zu verlassen, doch wurde ihm mit seiner Zustimmung eine Stellung angewiesen („Scharnier"), welche ihm die Rolle des Fürers nach wie vor überließ. Das neugewälte Direktorium nahm seinen Sitz in Marienborn (1742). Die Beratungen jener Konferenz wurden durch einen

Zwischenfall unterbrochen, welcher dadurch herbeigefürt wurde, daſs man zu der Überzeugung gelangte, auf das Generalälstenamt, das doch das Hauptinteresse der Brüdergemeine als eines freien und allgemeinen Brüderbundes zu vertreten hatte, verzichten zu müssen. Unter dem Eindruck dieser Tatsache beschloſs man, „dem Heiland das Ältestenamt zu übertragen". Davon, daſs Christus das Haupt wie der wahren Kirche, so auch des auf ihrem Grunde sich bildenden Brüderbundes sei, war man längst überzeugt. Es ist das Wesen der Gemeine im zinzendorfschen Sinne, daſs sie, aus rein religiösen Beweggründen sich bildend, lediglich in Christo ihr Oberhaupt erkennt (vgl. Zinzendorfs „Erklärung" vom Jar 1730 Büd. Slg. III, 794 ff.; ferner a. a. O. II, 265 vom Jar 1738; Jeremias 1739 neue Ausgabe, Gnadau 1863, S. 245). Seitdem das Ältestenamt entstanden war, entlehnte man gelegentlich von ihm her den Ausdruck, mit welchem man in der kultischen Dichtung die Stellung Christi als des Hauptes bezeichnete. Der Liedervers z. B., mit welchem er auf jener Konferenz als „Ältester der Gemeine" begrüßt wurde, findet sich schon im Herrnhuter Gesangbuch von 1737 (Nr. 1158, 2) und muſs, da er frei gesungen wurde, im lebendigen Besitz der Gemeine gewesen sein (vgl. auch das schon 1740 von der Gräfin Erdmut auf den Generalältesten L. Dober gedichtete Lied 11. Anh. z. Herrnh. Gesangb. Nr. 1686: „Ältester der Zeugenwolk", in welchem der ganze Inhalt des Ältestengedankens zum Ausdruck kommt). Wenn man trotz dessen jetzt von einer Übertragung des Ältestenamts auf den Heiland spricht, so ist diese Ausdrucksweise als Ergebnis der augenblicklichen Situation zu betrachten, welcher das ihr eigentümliche Gepräge durch die Tatsache verliehen wurde, daſs man soeben den vorhandenen menschlichen Generalältesten entamtet hatte. Der Ausdruck bezeichnet demnach das Wesen des Vorgangs nicht in absoluter, sondern in relativer Weise. Der Gedankenzusammenhang, welcher in jener Formel zur Darstellung kommt, ist folgender: Zinzendorf hatte schon 1740 erkannt, daſs das betreffende Amt auf die Dauer nicht haltbar sei; es enthielt in der Tat den falschen Anspruch, daſs ein Mensch als priesterlicher Vertreter zwischen der Gemeine und Christus bezw. Gott stehen könne. Ist dem aber so, dann kann auch die Durchfürung jenes Plans, welchem das Ältestentum hauptsächlich dienen sollte, die Gläubigen in den Teilkirchen zu einem interkonfessionellen Bruderbunde zu vereinigen, nicht durch menschliche Autorität garantirt werden. Von da aus erkannte man die von Zinzendorf wenigstens schon längst geltend gemachte Warheit allgemein, daſs lediglich Christus selbst als Haupt der Kirche die Gläubigen zu der Einheit sammeln kann, welche er in seinem „Testament" verordnet hat, und daſs daher auch die in dieser Richtung versuchten Bestrebungen der Brüdergemeine nicht unter menschliche Oberleitung, sondern allein unter diejenige Christi gestellt werden können. Wenn daher von einem Ältestenamt Christi in der Gemeine gesprochen wird, so ist das der zeitgeschichtliche bedingte Ausdruck für das unbedingte Vertrauen, daſs er auch die besonderen Zwecke der Brüdergemeine, so weit sie mit den seinigen zusammenfallen, tatsächlich verwirklichen werde. Dieses Ältestentum Christi bezieht sich daher nicht auf eine bestimmte Teilkirche — eine solche gab es im Kreis der Brüder noch nicht, und sollte es nach Zinzendorfs Ansicht nie geben — sondern auf jene in der Bildung begriffene vollständig flüssige Brüdervereinigung. Wie sich dieselbe schließlich einmal empirisch gestalten würde, das eben war die brennende Frage, die unter den Verwickelungen der Gegenwart Niemand beantworten konnte, deren Lösung man daher vertrauensvoll von Christus allein erwartete, in welchem man nun abschließend das alleinige Kirchenhaupt erkannte. Man hat eingesehen, daſs man einen Fehler beging, als man diese Lösung sich von menschlicher Autorität abhängig dachte. In diesem Sinne nennt Zinzendorf den Vorgang „die Restauration des ganzen Gemeinplans". Als er sich später überzeugen musste, daſs aus seiner Arbeit nicht eine freie „Eidgenossenschaft" von „Dörfern des Herrn" entstand, sondern eine neue „Religion", erklärte er widerholt, daſs das Ältestenamt Christi auf diese keine Beziehung habe; die Gemeinen sollen Christus nicht mehr den Ältesten, sondern den Herrn nennen. Im Kreise der leitenden Männer allein, so wünschte

er, sollte der ursprüngliche Gedanke fortleben, damit sie an der Überzeugung festhielten, dass sie letztlich nicht für eine kleine Teilkirche, sondern für die umfassenden Zwecke des „Testaments" Christi zu arbeiten hätten. Es ist wol anzunehmen, dass Spangenberg sich schon 1741 die Grenzen der Brüdergemeine weniger fließend gedacht hat als Zinzendorf; doch bietet er keine wesentlich verschiedene Auffassung. Wenn er (1773) schreibt (Leben Zinzendorfs S. 1352 ff.), die Rede sei nicht davon gewesen, „ob der Heiland der Hirte und Bischof unsrer Seelen überhaupt sei, sondern unser Sinn und Herzensanliegen vor, dass er einen Spezialbund mit seinem armen Brüdervolk machen . . . . möchte", so sagt er damit, dass es sich nicht um allgemeine Erörterungen über die Stellung Christi als des Hauptes der Gemeine gehandelt habe, sondern um den rein praktisch begründeten besonderen Wunsch, sich der Leitung Christi auch hinsichtlich der speziellen Zwecke der Brüdergemeine versichern zu können; und wenn er weiterhin schreibt, dass die Brüder „Ihn als unsern Ältesten lieben und ehren wollten" und endlich bemerkt: „wir konnten Ihm zutrauen, dass er sich so zu uns herunterlassen . . . . würde", drückt er damit aus, dass man mit jenem Wunsch die vertrauensvolle Überzeugung verband, er werde erfüllt werden. Davon, dass am 16. Sept. 1741 ein Spezialbund zwischen Christus und der Brüdergemeine geschlossen worden **sei**, steht jedenfalls nichts geschrieben. Der vorsichtige Mann bringt überdies den Spezialbund nicht in Zusammenhang mit Brüderkirche oder Brüderunität, sondern braucht den schlechthin allgemeinen Ausdruck Brüdervolk. Hätte Spangenberg jene Worte anders gemeint, so hätte er nicht in einer etwas später gehaltenen Rede (10. Sept. 1778) erklären können, es sei Unrecht gewesen, einen Menschen in die Stellung des Generalältesten zu berufen. „Ist uns denn das nicht genug, wenn es heißt: Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder. Die Menschen sind so sehr geneigt, immer etwas haben zu wollen, das in die Augen fällt. Davon will uns aber der Heiland ganz abbringen. Nie habe ich es so angesehen, als wenn er nicht vorher unser Ältester gewesen sei. Er war es ja von Ewigkeit her, er wollte uns nur von dem Gedanken abbringen, einen Menschen dazu wälen zu wollen". Wie die gegenwärtige Brüdergemeine das Ältestenamt Jesu auffasst, ergibt sich aus dem Verlass der allgemeinen Synode von 1879, Gnadau Unitätsbuchh. 1880, S. 38 ff.

Zinzendorf arbeitete 1741 und 42 in Amerika für die „Gemeine Gottes im Geist", wie er jetzt sagte, one bleibende Erfolge. Doch gewann er Einfluss auf die im Lande entstandenen Gemeinen und legte den Grund zur Missionsarbeit unter den Indianern. Spangenberg war gleichzeitig in England im Sinne Zinzendorfs tätig (s. Art. „Spangenberg" Bd. XIV, 464). Ganz anders verhielt sich die Generalkonferenz auf deutschem Boden, indem sie gegen Zinzendorfs Plane auf Herstellung einer selbständigen mährischen Kirche ausging. Wärend Nisky in der Oberlausitz als Sammelort für die Reste der böhmischen Brüderemigration gegründet (1742), zunächst noch als Teil der sächsischen Landeskirche galt, erlangte man in Preußen eine Generalkonzession (1742), welche eine von der Landeskirche unabhängige Gemeindebildung ermöglichte (vgl. Acta h. e. VIII, 66 und Friedr. Karl v. Moser, Friederich Wilhelms II. Concession für die evangelische Brüder-Gemeinen 1790). Auf dieser Grundlage entstanden die Gemeinen Gnadenberg bei Bunzlau, Gnadenfrei (1742), später Neusalz a/O. (1744), Gnadenfeld in Oberschlesien (1782). Von seiten der preußischen Regierung also wurde zuerst die Brüdergemeine als eine kirchenrechtlich selbständige Teilkirche mit bischöflicher Verfassung anerkannt. Die isenburgischen Grafen in der Wetterau folgten dem Vorgang Preußens (1742). In Gotha, Holland, Dänemark und Rußland suchten die Brüder änliche Erfolge zu erzielen. Zinzendorf hatte kaum den Boden Europas wider betreten, so schlug er alle noch schwebenden Verhandlungen sofort nieder; die in Schlesien und in der Wetterau getroffenen Bestimmungen musste er allerdings, wenn auch unwillig, anerkennen. Auf einer in Hirschberg (Vogtland) abgehaltenen Synode hob er die Generalkonferenz auf, one ein anderes Direktorium an ihre Stelle zu setzen, und ließ sich (1744) das Amt des „vollmächtigen Dieners" übertragen, das ihm eine völlig diktato-

rische Stellung innerhalb der Brüdergemeine anwies. Er war entschlossen, seinen Gemeinplan um jeden Preis durchzusetzen. Mittlerweile hatte eine sehr bedeutsame Polemik wider ihn und seine Unternehmungen begonnen, die nicht sowol gegen seine Person als gegen die Sache sich richtete, die er vertrat, und durchaus besonnen verfur. Siegmund Jacob Baumgarten in Halle behauptete in einem theologischen Bedenken (1741), dass die Brüdergemeine nicht in die lutherische Kirche hinein gehöre; sie ist vielmehr auf Grund der übernommenen bischöflichen Weihe und des eigenen Kultus als selbständige Teilkirche anzusehen. Man lasse sie ungestört für sich bestehen, so lange sie sich mit der Arbeit auf den Missionen und unter den Sekten begnügt; jede Ausbreitung derselben innerhalb der lutherischen Kirche unter dem Titel der Gemeinschaftsbildung ist als kirchenstörend zu verwerfen. Hinsichtlich der Bestimmung des Lehrbegriffs der Brüder empfahl Baumgarten Behutsamkeit. Zinzendorf suchte dagegen in einer vielfach unklaren und gereizten Weise die innerkirchliche Position der Brüdergemeine zu retten (vgl. Baumgarten, Theol. Bedenken, Stuttg. I, 123 ff. II, Vorr. IV, 87. V, 363. VI, Vorr. u. S. 665 ff. VII, Vorr.; Zinzendorf, Siegfrieds bescheidene Beleuchtung, 1744. Die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs, 1745). Indessen sowol diese Polemik — Baumgartens Bedenken bezeichnet er als die „wichtigste" Schrift, die gegen seine Unternehmungen erschienen sei — als auch die Rücksicht auf seine dissentirenden Mitarbeiter nötigten ihn, nach einem neuen Unterbau seiner Tätigkeit zu suchen, indem er die Frage, ob eigenes Kirchentum oder nicht, in der Weise eines Kompromisses zu lösen sucht. Auf einer Synode zu Marienborn (1745) entwickelte er zuerst die „Tropenidee", welche er von nun an konsequent vertreten hat. One auf die mit Zinzendorfs Kirchenbegriff zusammenhängenden theoretischen Grundlagen einzugehen, suchen wir die praktische Abzweckung des Gedankens zu kennzeichnen. Wärend das Einheitliche und Bleibende im Christentum in der „Originalreligion des Heilandes" gegeben ist, sind die verschiedenen christlichen Teilkirchen nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Lehre, sondern auch unter dem der religiösen Stimmung und der rechtlichen Verfassung als ebensoviele *τρόποι παιδείας* (Erziehungsmethoden) zu betrachten, durch welche Gott die Menschheit für sein Reich heranbildet. Gegenwärtig gibt es einen lutherischen, einen reformirten und einen mährischen Tropus, deren jeder zunächst mit dem ihm entsprechenden Kirchentum zusammenfällt. Die Brüdergemeine, welche jetzt tatsächlich im Auslande und Inlande (Preußen, Wetterau) als besondere Kirche auftritt, und daher auch Brüderkirche genannt werden kann, fasst diese Tropen in der Weise in sich, dass lutherisch, reformirt und mährisch (episkopal) gerichtete Brüder neben einander existiren, one ihre besondere kirchliche Denkweise aufzugeben; sie können daher jederzeit in ihre angestammte Kirche äußerlich wider zurücktreten, da sie dieselbe innerlich nie verlassen haben. Für die Aufrechterhaltung dieses Verhältnisses sorgen bestimmte womöglich nicht der Brüdergemeine angehörige Administratoren der einzelnen Tropen (kirchliche Theologen) welche für ein gesondertes Fortbestehen jener verschiedenen Gruppen zu wirken haben; auf diese selbst wendet daher Zinzendorf metaphorisch den Begriff Tropus an; der mährische Tropus z. B. setzt sich aus den Brüdern zusammen, welche die episkopale Kirche wider aufrichten wollen. Der Vereinigungspunkt liegt in der allen gemeinsamen „Herzensreligion". Die Stellung der lutherischen Brüder dachte sich Zinzendorf demnach so, dass sie Mitglieder der lutherischen Landeskirche bleiben, aber im Unterschied von den andern Bekenntnisgenossen das Prinzip der Gemeinbildung vertreten, und sich deshalb auf unbestimmte Zeit dem großen Verein der Brüdergemeine in weiterer oder engerer Beziehung anschließen, um später wider unter günstigeren kirchlichen Verhältnissen in die Landeskirche vollständig zurückzutreten. Es handelt sich also in Deutschland lediglich um eine zeitweilig vorhandene Fraktion von Brüderlutheranern, welche, keine besondere Kirche bildend, mehr oder weniger bestimmte Anlehnung an die Brüdergemeine sucht, um über kurz oder lang wider ganz in die Landeskirche „einzutrocknen". Auf den reformirten Tropus legt Zinzendorf verhältnismäßig wenig Gewicht. Der mährische, welcher die Episkopalkirche anstrebt, hat sein eigent-

liches Gebiet im Auslande und kann sich daselbst zum mährischen Kirchentum ungehindert entfalten. So kann das lutherische Deutschland die Früchte der Brüderbewegung genießen, one doch durch eine neue Sektenbildung geschädigt zu werden. Zinzendorfs Mitarbeiter stimmten zwar mit dieser Auffassung der Verhältnisse nicht one Weiteres überein; die sich steigernde Polemik der kirchlichen Theologen veranlaste sie noch dringender als bisher, kirchliche Verselbständigung gerade auch in Deutschland zu wünschen, doch entschlossen sie sich auf der gebotenen Grundlage mit Zinzendorf weiter zu arbeiten. Der Graf selbst handelte in der Linie seiner Gedanken, indem er zunächst zu Gunsten des mährischen Kirchentums Presbyterat, Diakonat und Akoluthie der alten Unität wider herstellte, und sodann den Versuch machte, die kirchenpolitischen Verhältnisse der Brüdergemeine in seinem Sinne zu ordnen. In Sachsen handelte es sich darum, jener lutherischen Brüderfraktion troß des Verwerfungsurteils der Theologen (vgl. z. B. Carl Gottlieb Hofmann [Wittenberg] Manifestus Herrnhutianorum Syncretismus 1745) Anerkennung zu verschaffen. Nachdem Zinzendorf die Erlaubnis zur Rückkehr in sein Heimatland erhalten hatte (Okt. 1747), pachtete er im Namen der Brüdergemeine die Grafschaft Barby und erwirkte auf Grund der Resultate einer in Hennersdorf zusammentretenden Untersuchungskommission (1748) die Anerkennung der Brüder, welche indessen nicht in seinem Sinne erfolgte, insofern die Brüder unter dem Titel von „evangelischen mährischen Brüdergemeinden“ aufgenommen und mit vollständig freiem „Religionsexercitiums“ ausgestattet wurden (vgl. das Versicherungsdekret vom 20. Sept. 1749 Acta h. e. XIII, 1069 und Körner a. a. O. S. 72 ff.; Hark, Des Grafen v. Z. Rückkehr n. Sachsen ff. Neues Arch. f. sächs. Gesch. Bd. VI, H. 3. 4.). Im Zusammenhang mit diesen Verhandlungen steht die Annahme der Augustana inv. von seiten der ganzen Brüdergemeine (1748). Zinzendorf sieht in derselben nicht ein spezifisch lutherisches Symbol, sondern eine Apologie durch welche von seiten der Reformatoren das evangelische Christentum gegen alle unevangelischen Bewegungen abgegrenzt werden sollte. In diesem Sinne bedeutete der Beitritt zur Augustana den offiziellen Anschluss an das rein evangelische Christentum im Unterschiede von allen sektirerischen Richtungen. Deshalb bekennt die ganze Brüdergemeine auch in den reformirten Ländern und auf dem Missionsgebiete sich zu diesem allgemein christlich-evangelischen Glaubensbekenntnis (über die jetzt geltende Auffassung der Augustana vgl. Verlass der allg. Syn. v. 1879 [Gnadau] S. 9). Ganz anders als in Sachsen ging Zinzendorf in England vor. London sollte seiner Ansicht nach der Mittelpunkt der mährischen Kirche werden, deren Ausbreitung auf den Missionen und in Amerika zu erwarten war. Hier erwirkte er daher, dass dieselbe als mährische Episkopalkirche unter dem Titel „Unitas fratrum“ durch eine Parlamentsakte vom 12. Mai 1749 anerkannt wurde (vgl. Acta fratrum in Anglia, 1749). Diesen Tag bezeichnet Zinzendorf als den der Wideraufrichtung der alten Unität als Kirche. Hinsichtlich der deutsch-lutherischen Brüder hält er nach wie vor an der Idee der innerkirchlichen Stellung fest, troß der sächsischen Abmachungen.

Gleichzeitig mit diesen kirchenpolitischen Erfolgen gelangte auch die Lehrbildung Zinzendorfs zu fortschreitender Ausgestaltung. Indem er den Grundsaß von der Erkenntnis Gottes allein aus Christus auf der Grundlage der religiösen Erfarung befolgte, und von da aus seine Fassung der Buße, der Rechtfertigung und der Kirche als „Gemeine Jesu“ feststellte, wurde er zum vollständigen Bruch mit der theologischen Schulmethode getrieben (1732) und veranlasst, auf jener neuen Grundlage der Schultheologie gegenüber eine „Herztheologie“ oder „reine Theologie“ zu entwerfen, die er später als den Ansatz zur „Gemeintheologie“ bezeichnete. Als es sich darum handelte, Neubekehrte auf den Missionsgebieten im Christentum zu unterrichten, verlangte Zinzendorf von den Missionaren (1732), dass sie nicht die übliche theologische Lehrweise zur Anwendung bringen sollten, welche von einem allgemeinen Gottesbegriff aus zum Verständnis Christi und seines Werks zu gelangen sucht. Er stellte derselben daher in seinem „Heidenkatechismus“ von 1740 (vgl. Büd. Samml. III, 402 ff. auch II, 632) eine

neue Methode entgegen. Wenn den in geistiger und religiöser Beziehung völlig unentwickelten Völkern ein Gottesbegriff beigebracht wird, welchem zu Folge der Gott Vater ist, welcher die Welt schuf, so würden sie diesen Begriff sofort mit der ihnen innewonenden dunkeln Vorstellung einer schaffenden Naturmacht verwechseln, also nicht zur christlichen Erkenntnis Gottes gelangen. Darum soll das religiöse Gefül und die religiöse Erkenntnis der Neubekehrten zunächst ausschließlich an Christus als den Heiland gebunden werden. In ihm sollen sie denjenigen erkennen lernen, der, indem er ihnen das Heil gewärt, auch ihr natürliches Leben ordnet. In dem Sinne sollen sie sich auch die Schöpfung an ihn geknüpft denken. Alles, auch die Welt und das eigene Leben haben sie dem Heilsgotte zu verdanken. Steht ihnen diese Erkenntnis fest, dann soll ihnen gesagt werden, daß sie einen Vater im Himmel haben, der der Vater Jesu Christi und aller Gläubigen ist, und eine „Mutter", den Geist, welcher sie fürs Himmelreich erzieht. Von da aus erweitert Zinzendorf seine theologische Weltanschauung durch die Ansicht, daß auch die trinitarische Bestimmtheit Gottes sich allein aus der Person des im Glauben ergriffenen Heilands erkennen lasse, in der Weise, daß Gott als Vater der Gemeine und der Geist als die dieselbe erziehende Macht erfaßt wird. Für das relig. Verständnis der Weltschöpfung stellt er den Canon fest, daß diese nicht auf eine mit Hilfe philosophischer Begriffe definirte Gottheit, sondern lediglich auf den Heilsgott zurückgefürt werden müsse, so daß die Gemeinde sich auch mit ihrem natürlichen Leben in den Händen des Gottes weiß, der sie in der Versönung hergestellt hat. Diesen Gedanken drückt Zinzendorf in der Formel aus, daß „mein Schöpfer mein Heiland" sei. Wenn er dazu fortschreitet, mit Anlehnung an Luther Christus direkt als Schöpfer zu bezeichnen, gibt er unter Umständen das Inconveniente dieser Ausdrucksweise zu, weigert sich aber dieselbe preiszugeben, weil er fürchtet, daß dann wider ein emanatistisches Verständnis des Vaterbegriffs Platz greifen könne. An einer völlig klaren Auseinanderlegung dieser neuen Auffassung wurde Zinzendorf durch sein gleichzeitiges Festhalten an der kirchlichen Christologie gehindert (vgl. die in den Jaren 1741 bis 1747 gehaltenen Reden Zinzendorfs, z. B. die sieben letzten Reden 1741, öffentliche Gemeinreden 1747). Bedeutsam ist jedoch, daß die neue Lehrfassung im unmittelbaren Zusammenhang mit der Missionsarbeit entstand. Je mehr diese die Haupttätigkeit der Brüder wurde, um so weniger konnten sie sich für den orthodoxen Lehrstandpunkt entscheiden, der lediglich auf eine Christenheit berechnet erscheint, welche aus der altkatholischen und mittelalterlichen Zeit herausgewachsen ist, aber nicht auf kulturlose Heiden. Daher mußte die Unität die lutherischen Bekenntnisschriften ablehnen, und auf die Augustana im oben (S. 535) bezeichneten Sinne zurückgehen. Wenn Zinzendorf, um seinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem evangel. Christentum zu betonen, „Orthodoxie" für sich in Anspruch nahm, so liegt der Grund dafür darin, daß er einmal zwischen dem ursprünglichen reformatorischen Standpunkt und der späteren Lehrbildung nicht genügend unterschied, und zum andern in der Tat zalreiche Elemente der orthodoxen Anschauung ungeändert fortfürte.

Namentlich dieser Teil der Lehrbildung Zinzendorfs unterlag einem eigentümlichen Schicksal. Durch den Aufenthalt in Amerika, besonders durch die gefarvollen Wanderungen in den Urwäldern und Prairieen des Indianergebiets, war das Gefüls- und Phantasieleben des Mannes ungewönlich stark erregt worden. Nach seiner Rückkehr (1743) glaubte er bei seinen Genossen, die auf dem Wege der kirchenpolitischen Verhandlungen das mährische Kirchentum bauen wollten, klug berechnende Diplomatie, pedantische Sorglichkeit und Steifheit zu beobachten. Dieser Lebenshaltung setzte er den Orden der νήπιοι (Matth. 11, 25) entgegen, in dessen Mitgliedern sich die ihm eigene Wertschätzung des schlechthin Natürlichen, die sich wärend seines amerikanischen Aufenthaltes gesteigert hatte, verwirklichen und mit echt religiöser Kindlichkeit verbinden sollte. Er wünschte Leute, die, unbefangen den Weltverhältnissen gegenüber stehend, lediglich dem Drange des frommen Gemütes folgen und wie spielende Kinder harmlos und unmittelbar sich ausleben. In demselben Jarzehnt, in welchem er mit den in

Folge der Geteiltheit seiner Tendenz äußerst peinlichen kirchenpolitischen Verhandlungen beschäftigt war, ließ er jenen Grundgedanken einer notwendigen Kombination des rein Natürlichen mit dem echt Religiösen in besonders energischer Weise hervortreten. Mit den Wirkungen jener aufreibenden juristischen Arbeit verband sich eine unverkennbare Depression der Stimmung, hervorgerufen durch das Verfaren der Schultheologen, welche es für ihre Pflicht hielten, die „Herrnhuter" moralisch zu ächten und gesellschaftlich zu isoliren (vgl. außer den Schriften von J. G. Carpzov, Kromeyer, Benner u. a. bes. die geschichtlich wertvolle Aktensammlung von Joh. Phil. Fresenius, Bewährte Nachrichten von herrnhutischen Sachen, 1746—51, vier Bände). Im ausgleichenden Gegensatz dazu wurde nun in den Kreisen der νήπιοι, die nach diesen Weltverhältnissen nicht mehr fragten, ein Kultus des religiösen Gefüls errichtet, durch den man in geradezu leidenschaftlicher Weise die Seligkeit der Christusgemeinschaft in tatsächlicher Wirklichkeit zu erleben suchte. War der Gottesdienst schon von vornherein gemeinsame Tat der Gesellschaft, so wurde nun das ganze gesellige Leben in Kultusakte umgesetzt. Ein Fest reihte sich an das andere, und jeder künstlerische Schmuck, dessen der Gesellschaftssal fähig war, wurde herbeigezogen. Der Intensität der Gefülserlebnisse entsprach der rücksichtslose, hie und da an den Naturalismus der zeitgenössischen profanen Dichtung erinnernde Ausdruck derselben in der gemeinsamen religiösen Sprache, die sich unter dem Einfluss der erstrebten Kindlichkeit in Formen kleidete, welche mit dem allgemein gültigen ästhetischen Geschmack nichts mehr gemein halten. Die Wetterau ist der hauptsächliche Schauplatz dieser Bewegung. Zinzendorf selbst lebte ziemlich zurückgezogen im Kreise der Feiernden, wenn er überhaupt anwesend war. Wärend er den Reiz dieses Festspiels wol auf sich wirken ließ, arbeitete er doch meistens angestrengt und schrieb u. a. seine „Naturellen Reflexionen" (vom Dez. 1746—49), in denen er wider die Freundschaft der „praktischen Philosophen" suchte. Der Gedanke, dass im gemeinsam geübten Kultus die Gottheit sich wirklich beseligend zu erfaren gäbe, veranlasste die νήπιοι bei Gelegenheit des Pfingstfestes (1743) eine besondere Offenbarung des Geistes zu erwarten, durch welche er sich als „Mutter" der Gemeine kund machen werde. Mag Zinzendorf diesen Gedanken angeregt haben oder nicht, er hängt jedenfalls mit einer bei ihm damals vorhandenen Ideeenreihe eng zusammen. Zinzendorf ist auch insofern ein Gegner der theologischen Schulmethode, als er jede Spekulation verwirft und die Möglichkeit einer Erkenntnis der metaphysischen Verhältnisse der Gottheit leugnet. Indessen, was die Spekulation nicht erreicht, das bietet der Kultus; in ihm teilt sich die „wesentliche Gottheit" der Gemeinde mit. Zinzendorf hatte diesen Gedanken der lutherischen Abendmalslehre abgewonnen, und auf die Ansicht hinausgefürt, dass das Blut Christi als göttliche Sache noch vorhanden sei und sich durch Vermittelung des sakramentalen Gottesdienstes der Gemeinde mitteile, so dass diese in eine substanzielle Verbindung mit der Gottheit kommt. Dieser Gedanke wurde einflussreich. Zinzendorf hatte sich auf Grund seiner frühreifen Entwickelung, durch seine künstlerische Begabung geleitet, schon vom 12. Lebensjare an daran gewönt, die religiösen Erlebnisse in der Form der lyrischen Dichtung auszusprechen. Einen Hauptgegenstand derselben bildet die Verherrlichung des Todesleidens Christi. Unter diesem Gesichtspunkt besingt er das Blutvergießen, die Wunden und namentlich die Seitenwunde des Herrn. Die Wunden des siegreichen Kämpfers sind die ehrenvollen Warzeichen davon, dass er tatsächlich durch Kampf hindurch zum Sieg gelangt ist. In Übereinstimmung mit seiner eigentümlichen Lehrauffassung will Zinzendorf, indem er die Wunden Christi preist, lediglich die geschichtlichen Merkmale verherrlichen, an denen der Gläubige die Wirklichkeit der Versönung, durch welche die Gemeinde wurde, erkennt. Aus den „Nägelmalen" erfasst sie die Gnadenwal. Neben dieser Betrachtungsweise entsteht indessen allmählich (in der Zeit von 1732—1740) eine andere, zu welcher Zinzendorf durch seine Auffassung des Blutes als göttlicher Sache, welche durch die Verwundung Jesu zu selbständigem Dasein gelangte, und im Sakrament dargeboten wird, getrieben wurde. Das Blut erscheint als die ernährende und zeugende göttliche

Kraft, welche als solche noch jetzt auf die Gemeinde wirkt. Dadurch erhalten die Wunden und besonders die Seitenwunde die Bedeutung, Entstehungsort und Narungsquelle der Gemeinde zu sein. Dieselbe ist aus der Seitenwunde geboren und wird durch die sakramentliche Blutmitteilung stets neubelebt und erhalten. Demgemäß wurde (seit etwa 1743) die Seitenwunde gleichsam als pars pro toto von der Person des leidenden Christus losgelöst und zum besonderen Anschauungsgegenstand gemacht, aus welchem die Gläubigen die Wirklichkeit der im Tode Christi hergestellten, auf demselben stetig ruhenden und ihres Heils gewissen Gemeinde erkennen. Der Christuskultus schlug in „Pleurakultus" um. Dass Zinzendorf sich mit seiner Dichtung an fremde Muster anlehnte, deutete er selbst an, indem er katholische und mystische Wundengesänge in die Anhänge zum herrnhut. Gesangbuch aufnahm. Die neu gewonnene Anschauungsweise veranlasste ihn dazu, seine Auffassung von der Ehe in eigentümlicher Weise umzubilden und dieselbe mit derjenigen vom Abendmal in direkten Zusammenhang zu setzen. Mit dem Gedanken von der Berufsehe wollte er ein mittleres finden zwischen dem ungezügelten Naturalismus, den die damalige Gesellschaft unter dem Einfluss der französischen Litteratur und der Schöpfungen der zweiten schlesischen Dichterschule vielfach vertrat, und dem in pietistischen Kreisen verbreiteten Gedanken der „jungfräulichen Ehe". Indem er die Eheschließung und Fürung im Zusammenhang mit der Idee des Nepioiordens unter den Gesichtspunkt des schlechthin Natürlichen stellte, um sie als das durch die göttliche Schöpfung geordnete Mittel des Geschlechtsverkehrs erkennen zu lassen, war er gleichzeitig bemüht dieselbe unter ethisch-religiösem Gesichtspunkt als die Grundlage der menschlichen Gemeinschaftsbildung hinzustellen, welche in der Weise zu heiligen ist, dass das Natürliche als solches in den Dienst göttlicher Zwecke gestellt wird, also als Gegenstand der sittlichen Berufserfüllung in der Gemeinde, beziehungsweise für die Gemeinde erscheint. Diesen Gedanken stellte er nun (um 1743) unter die Wirkung jenes dichterischen Vorstellungskreises. Der von Gott her eingesetzten Abendmalsfeier, in welcher sich Christus physisch der Gemeinde mitteilt, entspricht menschlicherseits die Ehefürung, die, durch die Beschneidung und den die Gemeinde hervorbringenden Tod Christi geheiligt, das Mittel ist, durch welches sich die Gemeinde an Christus als an den eigentlichen Mann hingibt. Die Religion offenbart sich im Sakrament als Ehe Christi mit der Gemeinde, dem entsprechend wird die Ehe innerhalb derselben zum religiösen Akt, und dadurch des natürlichen Momentes, soweit es sündlich ist, entkleidet. In Folge dieser Auffassung erscheint nun die Gemeinde als das aus Christus genommene Weib desselben, die zweite Eva neben dem zweiten Adam.

Dieser Gedanke trieb Zinzendorf weiter zu einer dichterischen Konstruktion seiner Trinitätslehre (1744, 45), in welcher er den einfachen ursprünglichen Gedanken derselben zu einem komplizirten mystischen System umbaute. Die aus dem göttlichen Ungrunde durch Vermittelung der trinitarischen Gottheit namentlich des Geistes (Mutter) und des Sones entstehende durch den Sündenfall in ihrer reinen Darstellung getrübte Schöpfung erreicht ihren Höhepunkt in dem Moment, in welchem die Gemeinde aus dem Tode Christi ersteht. Da das „Gottesblut", welchem sie ihre Entstehung und Erhaltung verdankt, tatsächlich im Todesmoment aus der Seitenwunde geflossen ist, so ist die Gemeinde, die, von Ewigkeit her durch den Geist erzeugt, in Christo verschlossen war, damals aus ihm herausgeboren worden; sie ist die Kyria neben dem Kyrios, die Tochter neben dem Sone, von göttlicher Substanz wie dieser und gehört in die sich ihr nun erschließende himmlische „Urfamilie" oder „Urgemeine" des Vaters, der Mutter und des Sones, welche sich uranfänglich aus dem Ungrund gebildet hat, als Braut oder Weib, Tochter bezw. „Schnur" kraft ihres Geburtsrechtes hinein, um einst durch Vermittelung der Seitenwunde zu voller Einheit mit Christus sich zusammenzuschließen und endlich ganz in das Wesen der Gottheit einzugehen. Abendmalsfeier und Ehefürung sind die einstweiligen Prototypen der zukünftigen Vollendung. Wärend Zinzendorf die trinitarischen Spekulationen in dieser Form bald wider aufgab, behielt er den Gedanken von der Geburt der Gemeinde aus

der Pleura längere Zeit hindurch bei, stellte den subjektiven Heilsprozess des Einzelnen nach Maßgabe jener Vorstellung dar, und setzte den Begriff der Nepioi in den der „Kreuzluftvögelein“ um (1747, 1748), die in der Pleura und ihrer Umgebung Wonung und Narung finden, wie die wilde Taube in der Felsenspalte. Schon 1749 gab er indessen diesen dichterischen Vorstellungskreis auf. Leicht erkennbar ist das charakteristische Moment dieser neuen Gedankenbildung. Auf Grund der hochgehenden Bewegung des Gemeinlebens gewinnt Zinzendorf abschließend den Begriff der Gemeinde in ihrem Verhältnis zu Christus, und stellt ihre umfassende Bedeutung für christliches Leben und Erkennen fest. Die Gemeinde als τέλος der Weltschöpfung ist in der Versönung aus der geschichtlichen Person Christi entstanden. Das Verhältnis der Wechselwirkung beider ist daher die dauernde Grundlage für alles Erkennen und Handeln im Christentum. Von hier aus allein kann die Gottheit als Vater, Son und Geist, und die Bedeutung der von dieser Gottheit ausgegangenen Schöpfung verstanden werden. Das richtige Verständnis derselben lehrt aber, dass die Gemeinde das schlechthin Natürliche nicht zu fliehen hat; sie soll dasselbe vielmehr namentlich in dem grundlegenden Faktor der Familienbildung vollständig anerkennen, aber in den Dienst der Zwecke Christi und seines Reiches stellen. Indessen durch den Eintrag jener fremdartigen dichterischen Vorstellungen ist nicht nur der theoretische Entwurf der Trinitätslehre in ihrem Verhälnis zur Lehre von Christus und von der Gemeinde verderbt worden; auch die versuchte Kombination der rechten Wertschätzung des Natürlichen mit der christlich-sittlichen Lebensansicht erscheint nicht rein vollzogen. Zinzendorf ist, indem er den historischen Christus als den alleinigen Ausgangspunkt aus dem Auge verliert, von seinem eigenen Prinzip abgefallen zu Gunsten einseitiger Phantasie- und Gefülsbedürfnisse, deren Geltendmachung in theoretischer wie in ethischer Beziehung nur verwirrend wirken konnte. Der Grund liegt abgesehen von der subjektiven Gefülsüberreizung in dem unrichtigen Gedanken, dass die Gemeinde im Kultus die „wesentliche“ (metaphysische) Gottheit aneigne, wenn sie den wirklichen Gott im Glauben ergreift. Wertvoll bleibt die Erkenntnis von der centralen Bedeutung des Wechselverhältnisses zwischen Christus und seiner Gemeinde, und die großartige Energie, mit welcher wärend jener Zeit in der Form der Gemeinsamkeit Seligkeit erstrebt und wirklich erlebt wurde. Übel kannte man im Grunde nicht mehr. Nicht lang hat indessen diese um 1743 beginnende Periode gewärt, und im ganzen der Zinzendorfschen Dichtung bilden die ihr entsprungenen Produkte nur einen sehr kleinen Teil (s. dieselben im 12. Anhang und in den 4 Zugaben zum Herrnh. Gesangbuch von 1735 (37. 41). Auch einige der Zinzendorfschen Redegruppen sind von den betreffenden Vorstellungen beeinflusst, namentlich die Homilien über die Wundenlitanei 1747 und die Diskurse über die augsburgische Konfession 1748. (Schneckenburger stellt in seiner Behandlung der Brüdergemeine in den „Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien“, herausgegeben von Hundeshagen Frankf. a. M. 1863 nur den in Rede stehenden Anschauungskreis Zinzendorfs dar, und kann daher auch nur in dieser Einschränkung benutzt werden.) Aus der Mitte der Brüdergemeine, in der Wetterau, machte sich eine Reaktion geltend, welche im Oktober 1749 durchschlagend wirkte und zu erkennen gab, dass gerade die Familienhäupter auf die neue Anschauung im Grunde gar nicht eingegangen waren. Daraus erklärt sich, dass eine namhafte praktische Schädigung des sittlichen Lebens nicht eingetreten ist. Was sich etwa davon lediglich im Kreis jüngerer Männer zeigte, wurde durch das energische Einschreiten Zinzendorfs (1749) rasch überwunden, zumal da er selbst jene Vorstellungsweise aufgab. Der Hauptschade machte sich auf theologischem Gebiet geltend. Zinzendorf hat nicht nur seine eigene Lehrbildung selbst schwer beeinträchtigt, sondern es den kirchlichen Theologen fast unmöglich gemacht, dieselbe zu verstehen und zu würdigen. Seine Behauptung, dass es sich um Dichtung und zwar um bloße Privatdichtung handele, wurde nicht anerkannt, zumal da die betreffenden Lieder als Anhang zum Gesangbuch erschienen waren. Zalreiche polemische Schriften breiteten den abenteuerlichen Inhalt derselben vor aller

Welt aus. Männer wie Joh. Georg Walch (Theolog. Bedenken 1747), der bisher immer noch mild urteilende Steinmetz (vgl. Acta H. E. X, 944 ff. XIII, 1034 ff.) Carl Gottlob Hofmann in Wittenberg (Gegründete Anzeige der herrnh. Grundirrtümer, 1749—51) und Johann Albrecht Bengel (Abriß der sogenannten Brüdergemeine 1751) traten offen als Gegner hervor; andere Leute, die keine tiefergehende Fülung mit dem hatten, was Zinzendorf eigentlich wollte, verarbeiteten, was sie gehört und gesehen hatten zu skandalöser Unterhaltungslektüre, in welcher Warheit und Dichtung nicht mehr geschieden werden können, die aber den Beweis liefert, wie man damals in den niederen Kreisen von den Brüdern dachte (vgl. Volk, [Stadtschreiber] das entdeckte Geheimniß der Bosheit der herrnhutischen Sekte, Frankf. 1749—51; Bothe [Schneider in Berlin], zuverlässige Beschreibung des herrnhut. Ehegeheimnisses, Berlin 1751, 52). Der ganzen Brüderbewegung in Deutschland wurde unter dem Titel der „Herrnhuter" der Stempel einer verächtlichen Sekte aufgeprägt, und im Kreise der Brüder selbst wurde mit dem Schlechten vielfach auch das Wertvolle abgestoßen, das Zinzendorf in seiner Lehrbildung geboten hatte. Der später von dem lutherischen Pastor Wilh. Friedr. Jung gemachte Versuch den Zusammenhang der zinzendorfschen Theologie mit derjenigen Luthers nachzuweisen (Der in dem Grafen Zinzendorf noch lebende Luther, Frankf. und Leipzig 1752) fand keine Beachtung. Wärend die kirchenpolitischen Verhandlungen der Brüder sonst allenthalben ein günstiges Resultat erzielten, wurde in der Wetterau, wo jene Episode sich hauptsächlich abgespielt hatte, das Gegenteil erreicht. Die Büdingsche Regierung verlangte troß der 1743 verliehenen völligen Kirchenfreiheit, dass die Einwoner Herrnhags auf jede Verbindung mit Zinzendorf zu verzichten hätten. Da sie sich weigerten, auf diese Forderung einzugehen, wurden sie zur Emigration gezwungen. Obgleich das auf Grund eines klagbaren Kontraktbruchs geschah, hat man dennoch die Auswanderung one Widerrede vollzogen. Sie half nicht am wenigsten dazu, die verhängnisvollen Traditionen der letzten Jare zu durchschneiden.

VI. Die letzten Lebensjare Zinzendorfs und die nachzinzendorfische Unität. Zinzendorf verlegte 1750 seinen Wonsitz nach London, um von hier aus in Gemeinschaft mit der seit 1742 wider vorhandenen Pilgergemeine die nun „Jüngerhaus" genannt wurde, die Unität zu leiten. Auf einer in demselben Jare abgehaltenen Synode unterzog er seine Lehrbildung einer gründlichen Revision, die das Bemühen erkennen läſst, die phantastischen Elemente derselben abzustoßen (vgl. Art. „Spangenberg" XIV, 466). In noch höherem Grade gelang ihm das in seinen später gehaltenen Reden (vgl. die „seit 1751 gehaltenen Predigten" 1756, zwei Bände). Hauptsächlich wurde er indessen von einer ihm wenig homogenen Tätigkeit in Anspruch genommen. Die Unität, aus der Emigrantenkolonie zu Herrnhut entstanden, war ursprünglich vermögenslos. Zinzendorf verwandte seine Privatgelder in ihrem Interesse. Da nach seiner Ausweisung aus Sachsen (1736) die Unternehmungen der Brüder an Umfang zunahmen, war er genötigt in Holland und England Anleihen zu machen. In Folge der häufig mangelhaften Verwaltung des dadurch geschaffenen Kreditwesens stand Zinzendorf nun dem Bankerott nahe. Seiner persönlichen Autorität gelang es zunächst noch, die Gefar abzuwenden; dauernde Rettung schien nur dann möglich, wenn die Unität sich in finanzieller Beziehung zusammenschloss und die Schuld Zinzendorfs in eine Unitätsschuld umwandelte. Dann muſste eine einheitliche durch eine bestimmte Behörde ausgeübte Finanzverwaltung geschaffen werden. In der Richtung dieser von Zinzendorf selbst angeregten Gedanken arbeitete der Jurist Joh. Friedr. Köber (geb. 1717), der, früher als Sekretär des Oberamtshauptmanns Grafen v. Gersdorf in Bautzen tätig, sich gerade in jener Zeit des einseitigen Gefülskultus (1747) der Unität angeschlossen hatte. Er wirkte dahin, dass der Privatbesitz der zinzendorfschen Familie von dem sich allmählich durch Schenkungen bildenden Unitätsbesitz getrennt wurde. Die Verwaltung des letzteren wurde einem „Direktorialkollegium" übertragen, dem zugleich die Regelung der Kommunalangelegenheiten innerhalb der Unität aufgegeben wurde. Auf dem Wege einer Unitätssteuer suchte man die regelmäßige Zinsdeckung und all-

mähliche Abzalung der Kapitalien zu ermöglichen. Die Notwendigkeit der Finanzregulirung fürte dazu, daſs die unter dem Gesichtspunkt der religiösen Verbindung entstandene Unität Zinzendorfs zu einem Kreditverein mit gemeinsamen Activis und Passivis wurde. Nicht one heftigen Widerstand hat er sich diese Wandelung gefallen lassen; wertvoll dagegen erschien ihm die kollegiale Bestimmtheit der leitenden Behörde. Diesen Gedanken ergänzte er durch den andern, daſs die steuerpflichtigen Gemeinen künftig durch gewälte Abgeordnete auf den Synoden der Unität vertreten sein müſsten. Damit waren die Grundlagen der sich bildenden Unitätsverfassung „synodale Legislative und kollegiale oder presbyteriale Executive“ gewonnen. Zinzendorf selbst war in seinen letzten Lebensjaren weniger um den Aufbau der Verfassung, als um eingehende seelsorgerische Arbeit bemüht, durch welche er das innere Leben der Unität kräftigen und leiten wollte. Sein Einfluſs verlor indessen allmählig an Umfang und seine Lebenskraft nahm ab. Er verwaiste im Kreis der Genossen. Wärend er (1746) durch die Vermälung seiner ältesten Tochter Benigna mit Joh. v. Wattewille (vgl. über ihn: Ritter, Leben des Freiherrn Joh. v. Watteville, Altona 1800) einen Schwiegerson gewonnen hatte, welcher seine Ideeen, so weit er sie überhaupt gefaſst hatte, mit Treue vertrat, verlor er durch einen frühen Tod seinen Son Christian Renatus (geb. 1727, gest. 28. Mai 1752). Der Jüngling in dem der Vater ursprünglich seinen Nachfolger gesehen hatte, war gemäß seiner vorwiegenden Gefüls- und Phantasiebegabung ganz in den Vorstellungskreis der „Trinitätspoesie“ aufgegangen, in welchem er mehr suchte als derselbe bieten konnte, nämlich Warheit für das religiös-sittliche Leben. Die zweifelhafte religiöse Sprache jener Zeit war ihm zur Natur geworden, one daſs er je über die Entstehung derselben reflektirt hätte. Zu spät erkannte er das sittlich Gefärliche der Situation. In ernster Bußstimmung vermochte er den Weg zu einer relativ gesunden Christuserkenntnis wider zu finden, welche er in seinen Dichtungen (1750. 51 f. Anhang der übrigen Brüderlieder seit 1749 d. 1. Teil) ausgesprochen hat. Der schwache Körper unterlag den inneren Kämpfen. Damit war der Gedanke der Familiensuccession gegenstandslos geworden. Nachdem Zinzendorf im Sommer 1755 mit dem Jüngerhaus von London nach Berthelsdorf und Herrnhut zurückgekehrt war, verlor er bald darauf seine Gemalin, die Gräfin Erdmut durch den Tod (19. Juni 1756). Diese durch ein edles Gleichmaß des geistigen Lebens ausgezeichnete Frau, hatte ein feines Verständnis für die Lebensaufgabe ihres Gemals, besaß aber in höherem Grade, als er selbst, die Fähigkeit, mit der Sorge um die öffentlichen Angelegenheiten die unausgesetzte Erfüllung der Familienpflichten zu verbinden (vgl. über sie Spangenberg, Zinzendorf S. 8, 2056; Schrautenbach, Zinzendorf, 2. Aufl., S. 397 ff.; Merz, Christliche Frauenbilder, Stuttg. 1861, II, 994; Brüderbote 1884, S. 195. 244. 254). Ihr Gemal vermochte es, unter rein amtlichem Gesichtspunkt noch eine zweite Ehe mit der Ältestin Anna Nitschmann einzugehen (Juni 1757). Im Frühjar 1760 erkrankte Zinzendorf mitten in rastloser seelsorgerischer Arbeit an einem heftigen Fieber; er entschlief am 9. Mai 1760 in einem Alter von 60 Jaren. (Zur Charakteristik des Mannes vgl. von Loen, Kleine Schriften, S. 290; Spangenberg a. a. O. S. 2248; Schrautenbach a. a. O. S. 46 ff.; D. Herm. Plitt, Protestant. Monatsblätter, Jahrg. 1860, S. 328 ff.). Der angestrebte Zweck seines vielbewegten Lebens war der, jene durch den Pietismus wachgerufene religiöse Bewegung besonders für die niederen Kreise der Gesellschaft, für das lutherische Volk fruchtbar zu machen und zwar namentlich in den Gebieten, in welchen dasselbe in Gefar stand, den mystischen, separatistischen und deistischen Einwirkungen der Zeitströmung zu unterliegen. Zwei in enger Wechselwirkung stehende Grundgedanken beherrschen ihn, durch deren Verwirklichung er die gewünschte innere Kräftigung der evangelischen Kirche, namentlich der lutherischen „Religion“ erreichen will. Er arbeitet auf die Herstellung einer auf ausschließlich christlichen Grundlagen zu erbauenden Theologie hin, die aus dem Glauben der Gemeinde entstehend lediglich von der Person Christi ausgehend „Lamm, Blut und Gemein“, den Heiland das Heilswerk und die durch dasselbe geschaffene und er-

haltene Gemeinde zum alleinigen Inhalt hat. Er will das finden, was die Pietisten mit ihrer Theologia regenitorum suchten. Deshalb betont er allenthalben die schlechthin einzigartige Stellung, welche dem gekreuzigten Christus innerhalb der christlichen Gemeinde zukommt. Die praktische Verwendung dieser Theologie, die ihrer Natur nach nur aus der christlichen Gemeinde als solcher hervorwachsen kann, soll lediglich widerum dazu dienen, das Ideal der „Gemeine" allenthalben zu verwirklichen. „Ich statuire kein Christentum one Gemeinschaft". Echte christliche Gemeindebildung beabsichtigt er, welche auf Grund des wirklich vollzogenen Bruderverhältnisses in der Weise der Selbstorganisation zu Stande kommt. Einerseits geht er auf Gründung von „Freistädten" aus, indem er neue Gemeinen („Ortsgemeinen") herstellt, in denen die Gläubigen, die durch die Zustände des orthodoxen und pietistischen Kirchentums nicht befriedigt, in Gefar sind, dem Separatismus anheimzufallen, Aufnahme und Hilfe finden sollen, andererseits will er auf die Notwendigkeit einer Organisation der Kirchgemeinden überhaupt hinweisen, welche die Gesamtheit der Mitglieder zu gemeinsamer Erlebung der in Christus dargebotenen Seligkeit und zu gemeinsamer Tätigkeit für das Reich Gottes befähigt, und zugleich den Einzelnen, so weit er auf die damit gegebenen Güter und Pflichten eingeht, gegen innere und äußere Verkommenheit sicher stellt. Eine Gemeinde, deren Mitglieder sich trotz der verschiedenartigsten Berufsstellungen eins wissen in den durch den Christusglauben bestimmten Grundlagen der sittlich-religiösen Lebensansicht, die auf der Basis einer sachgemäßen socialen und kultischen Organisation gemeinsam die im Christentum erreichbare Seligkeit erleben, und gemeinsam für die Ausbreitung des Glaubens unter Nichtchristen und für die Pflege der „personae miserabiles" unter den Christen arbeiten, die durch diese gemeinsamen Erfarungen und Tätigkeiten zum lebendigen Gefül wirklicher brüderlicher Verbundenheit gelangen und in dasselbe, über die lehrgesetzlichen und nationalen Schranken sich erhebend, alle diejenigen mit einschließen, die in der Gemeinde Christi dasselbe Lebensziel verfolgen — das ist die „Gemeine" im Sinne Zinzendorfs. Sie kann der Krücken füglich entbehren, welche die spekulative Philosophie ihrer Glaubenslehre und die Politik ihrer Tätigkeit anbietet. Je mehr solche Gemeinen sich bilden, um so eher kann die Gemeinde Christi zur geschichtlichen Darstellung ihrer Einheit gelangen. Zinzendorf hat dem Ganzen, das sich auf Grund seiner Arbeit bildete, eine äußerliche streng einheitliche Verfassung nicht verliehen, insofern er im Inlande den Brüdern eine innerkirchliche Stellung anwies, und das neuentstandene selbständige (bischöfliche) Kirchentum auf das Ausland beschränkt wissen wollte. Bedeutsam ist indessen die Wal des Titels, unter welchem er dasselbe wider herstellte. Er deutet an, daſs das Ganze lediglich durch innere Einheit zusammengehalten werden soll. „Unitas fratrum" ist nicht eine bestimmte Kirche, nicht ein besonderes äußeres Gemeinwesen, sondern vielmehr „Philadelphie", d. h. die Gemeinsamkeit derjenigen Gesinnung und Handelsweise, die durch den Glauben an die eine Gemeinde, deren Haupt Christus ist, bestimmt wird. Diese, die überall da vorhanden ist, wo Brüder sind, übersteigt das Gebiet, auf welchem die Teilkirchen und Sekten nebeneinanderstehen, und kann sich daher, indem sie tätig wird, teils eines selbständigen Kirchentums, mit dem ihr Name gegenwärtig verbunden ist, bedienen, teils auch einzelner Organisationen innerhalb der bestehenden Kirchen. Die das Teilkirchentum prinzipiell überbietende Stellung der Unitas macht ihr beide Formen der Wirksamkeit möglich.

Zinzendorf hat durch mannigfache Schwankungen hindurch, welche teils durch eigene Fehlgriffe, teils durch die Energie der Gegnerschaft hervorgerufen wurden, dennoch sich immer wider zur Höhe eines unbedingt vertrauenden tätigen Glaubens erhoben, der ihn schließlich mit den Worten aus dem Leben scheiden ließ: „Ich bin in den Willen meines Herrn ganz ergeben und Er ist zufrieden mit mir". Der Gang der Dinge ist in vieler Beziehung ein anderer gewesen, als Zinzendorf erwartete. Schon hatte sich unter dem Druck der finanziellen Verhältnisse die Unität zu einem einheitlichen Kreditverein zusammengeschlossen. Sie nun auch unter kirchlichem Gesichtspunkt einheitlich zu konstituiren erschien um

so notwendiger, je weniger man in den Kreisen der Statsmänner und Theologen von jener innerkirchlichen Stellung, auf welche Zinzendorf so großes Gewicht legte, etwas wissen wollte. Für diese Arbeit wurde neben Köber besonders Spangenberg von Bedeutung (s. d. Art. XIV, 465 ff.). Den zinzendorfschen Anschauungen wurde man in der Weise gerecht, daß man den Begriff der Tropen festhielt, und das deutsche Brüdertum insofern unter den Gesichtspunkt einer nicht selbständigen, sondern innerhalb der Volkskirche sich befindenden Erscheinung stellte, als man auf jede Propaganda prinzipiell verzichtete, und außer den wenigen vorhandenen Gemeinen einen weiteren Kreis von Brüdern und christlichen Freunden konstatirte („Diaspora"), welche in ihren Kirchen und Gemeinden bleibend, in einem durch Sendboten („Diasporaarbeiter") vermittelten freien Verkehrsverhältnis mit der Unität stehen oder je nach Bedürfnis freie Gemeinschaften in der Weise der ecclesiolae („Societäten") errichten, auf den Synoden der Unität aber nicht vertreten sind. Andererseits aber beschloß man die Unität im engeren Sinne auf Grund des gemeinsamen Besitzes in der Weise der Centralisation einheitlich zu verfassen. Dies geschah auf der 1. konstituirenden Synode 1764. Indem die Unität allein Christus als ihr Haupt in kirchlicher Beziehung anerkennt, konstituirt sie sich als eine durch besonderen Kultus und besondere Verfassung von anderen unterschiedene Religionsgenossenschaft, welche sich durch die Anerkennung der Augustana als eine evangelische kennzeichnet und kein neues Bekenntnis entwirft. Die Leitung derselben fällt der aus Urwalen hervorgehenden Synode zu. Die Verwaltung der Unität wärend der Synodalperioden ist Sache eines von der Synode gewälten Unitätsdirektoriums. Die so konstituirte Unität übernimmt sämtliche Aktiva und Passiva, indem sie die zinzendorfsche Familie mit einer Barsumme abfindet. So weit die Zinsdeckung nicht durch die namentlich aus dem Güterbesitz fließenden Unitätseinnahmen bewerkstelligt werden kann, ist sie durch freiwillige Beiträge der Mitglieder zu beschaffen. Die neue Verfassung bewärte sich nicht ganz; namentlich bereitete der unmittelbare Zusammenschluß der finanziellen Einheit mit der kirchlichen Schwierigkeiten. Daher versuchte die Synode von 1769 wider eine relative Trennung, indem sie die Gemeinsamkeit des Besitzes sehr bedeutend einschränkte. Das Unitätsvermögen als solches wurde im Prinzip für aufgehoben erklärt und die der Unität gehörenden geschäftlichen Etablissements den einzelnen Gemeinen zugeteilt mit der Weisung, dieselben womöglich an Private zu verkaufen. Die Schuld der Unität wurde indessen nicht verteilt und daher die Erträge der Unitätsgüter bis auf Weiteres zur Zinsdeckung bestimmt; ein etwa verbleibender Rest sollte durch freiwillige Beiträge der Mitglieder getilgt werden. Auch in kirchlicher Beziehung wurde der Schwerpunkt in die einzelnen Gemeinen als solche gelegt; durch den „Gemeinrat", die Versammlung aller volljärigen Bürger haben sie sich selbst zu verwalten; dem Unitätsdirektorium kommt lediglich eine beratende Stimme zu. Indem man die finanzielle Einheit prinzipiell aufhob, die kirchliche Einheit lockerte und ihr den Charaker der Uniformität benahm, stellte man die Unität wider auf den Boden einer rein religiös motivirten Genossenschaft, welche sich ihre kommunalen und kirchlichen Formen je nach dem lokalen Bedürfnis selbst gibt. Dieses bedeutsame Experiment erwies sich indessen als unausfürbar. Die durch die gemeinsame Glaubensweise vermittelte religiöse Einheit der Unität war zu schwach, als daß sie vermocht hätte, die häufig von bloßen Erwerbsinteressen beherrschten partikularistischen Bestrebungen der einzelnen Gemeinen niederzuhalten. Am deutlichsten zeigte sich das in der mangelhaften Sorge gerade für die kirchlichen Angelegenheiten und in dem Ausbleiben der zur Zinsdeckung erforderlichen freiwilligen Beiträge. Schon wollte man auch die Unitätsschuld auf die einzelnen Gemeinen verteilen, um die letzte Konsequenz der 1769 begonnenen Decentralisation zu ziehen, als es der mit großer Selbstverleugnung geübten persönlichen Beeinflussung Spangenbergs und Anderer gelang, die Mitglieder der Unität zur Hilfleistung zu vermögen. Nicht die Besitzenden, sondern die Armen des Herrnhuter „Schwesternhauses" betraten den Rettungsweg, indem sie die Sammlung eines „Tilgungsfonds" anregten. Auf Grund dieser Erfarungen be-

schloss man auf der Synode zu Barby 1775 wider eine Centralisation der Unität sowol unter finanziellem, als auch unter kirchlichem Gesichtspunkt eintreten zu lassen, der zufolge die Einzelgemeine bei relativer Selbständigkeit sich doch vorwiegend als Teil des Ganzen zu betrachten hat. Im Zusammenhang damit erhielt das seit 1769 „Unitäts-Ältesten-Konferenz“ genannte Direktorium wider die Stellung eines das Ganze wie die einzelnen Teile einheitlich leitenden Verwaltungskörpers; lediglich der Synode verantwortlich, vereinigt es in sich die bürgerliche und die kirchliche Leitung in derselben Weise, wie in der Unität selbst die finanzielle Einheit mit der kirchlichen zusammenfällt. In Folge dieser Entwickelung erhielt die Unität ein wesentlich anderes Gepräge als dasjenige war, das ihr Zinzendorf verliehen hatte. Aus dem freien Bruderverein wurde ein bis in die kleinsten Verhältnisse hinein einheitlich verfasstes kirchlich selbständiges Gemeinwesen, das gleichzeitig als industrielle Körperschaft Güter besitzt, und in gewerblichen und geschäftlichen Etablissements („Diakonieen“ oder „Branchen“) für das Gesamtvermögen arbeitet. Wärend dadurch einerseits die Möglichkeit gegeben war, das Leben der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in höherem Grade als bisher mit ethischen Zwecken zu durchdringen, drohte andererseits die Gefar, die ursprünglichen religiösen und kirchlichen Gesichtspunkte durch industrielle zu verdrängen oder wenigstens lahm zu legen. Es galt den Ideenkreis Zinzendorfs, so weit man überhaupt an demselben festhielt, der neuen Schöpfung anzupassen. Mit derselben juristischen Präzision, mit welcher man die Verfassung ausarbeitete, suchte man nun auch jene Gedanken in eine einfache praktisch verwendbare Form zu bringen und in Beziehung zu der neuen Verfassung zu setzen. Der ursprünglich freie Loosgebrauch wurde durch ein mit peinlicher Genauigkeit ausgearbeitetes „Reglement“ fixirt; das Ältestentum Christi wurde als „Regiment des Heilands in der Brüderunität“ aufgefasst. Was Besitz des Glaubens war, übersetzte man in kirchenregimentliche Einrichtung und bestärkte dadurch den Verdacht donatistischer Anschauungen, welche die Fürer der Unität jedenfalls nicht vertraten. Die Einteilung der Gesellschaft in besondere Gruppen diente nach wie vor der kirchlichen Erziehung derselben, wurde aber Sache des Zwangs und als solche oft mehr unter rechtlichen als unter religiös-sittlichen Gesichtspunkten geordnet. Der Gefar, den Wert des überlieferten Besitzes durch Mechanisirung desselben zu schmälern, ist man nicht immer entgangen. Eine den Grundsätzen Zinzendorfs entsprechende Fortbildung der Lehre ist nur in sehr bedingter Weise vollzogen worden. Das 1778 erschienene, von Christian Gregor redigirte offizielle „Gesangbuch der Brüdergemeine“ hat außer den allgemeinen Kirchenliedern zalreiche Brüderlieder und stellte damit die eigentümliche Glaubensweise der Brüdergemeine für den liturgischen Kultus und den Privatgebrauch fest. (Die neueste bedeutend verkürzte und veränderte Ausgabe erschien 1870 unter dem Titel „Kleines Gesangbuch der Brüdergemeine“). Die in demselben Jare (1778) erschienene „Idea fidei fratrum“ Spangenbergs enthält den Versuch einer dem damaligen Bedürfnis entsprechenden Lehrbildung; dieselbe hat mit Zinzendorf den Gegensatz gegen jegliche Scholastik gemein, nähert sich aber im Unterschied von ihm mehr dem württembergischen Pietismus, indem sie weniger auf die Person Christi als auf die heilige Schrift als Urkunde der Offenbarungsgeschichte zurückgeht, one indessen den zinzendorfschen Gesichtspunkt ganz zu verdrängen. (Eine neue nicht offizielle Bearbeitung derselben bietet D. Herm. Plitt, Die Gnade und Warheit in Christo Jesu, Niesky. 1883). In dem von Samuel Lieberkühn verfassten Katechismus „Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel“ (die letzte Ausgabe erschien 1877) ist die zinzendorfsche Anschauungsweise kaum mehr erkennbar. Das öffentliche Urteil über diese neue Unität war ein sehr verschiedenartiges. Wenn Zinzendorf in seinen „Naturellen Reflexionen“ den „praktischen Philosophen“ versprochen hatte, aus seinen Genossen ebenso christlich-fromme als bürgerlich verständige und arbeitstüchtige Leute zu machen, so lag nun in der Tatsache der auf streng sittlichen Grundlagen sich erhebenden, soliden und blühenden Industrie vieler Gemeinen die Erfüllung des Versprechens vor. Die Haltung der Regierungen war daher eine wolwollende. In Süddeutschland gewann

die Unität freundschaftliche Beziehungen zum württembergischen Pietismus; in Norddeutschland trat sie vielfach in hohen und niederen Kreisen das Erbe des Halleschen Pietismus an. Die Schultheologen gaben ihr lediglich polemisches Verhalten auf und begannen ihr eine gewisse Achtung zu zollen. Wärend Romanschreiber und Novellisten anfingen, in der Brüdergemeine ein eigentümliches Kuriosum zu sehen, und namentlich die Looseehe als dichterisches Motiv auszunutzen, traten berufene Vertreter der neuen Bildung anerkennend für sie ein. Lessing verteidigte die „Herrnhuter" (vgl. theolog. Nachlaß, Berlin 1784, S. 255 ff.; Herder feierte die Bedeutung Zinzendorfs (vgl. Adrastea IV, 91 ff. u. awtg.) und Carl Salom. Zachariä, seit 1797 Professor in Wittenberg, widmete der Unität eine rechtsphilosophische Untersuchung, die ihn zur Anerkennung ihres Bestandes fürte (vgl. Über die evang. Brüdergemeinde 1798). Die Chiliasten wiesen ihr die Bedeutung der Endgemeine zu und fanden ihre Geschicke in der Apokalypse vorgebildet (vgl. z. B. Stilling, Siegesgeschichte, 1798 geschrieben. Leutwein, Die Nähe der großen Versuchung, Tüb. 1821). Nachdem Schleiermacher aus der Brüdergemeine hervorgegangen war, deren Frömmigkeit auf seine Fassung von Religion und Christentum nicht one bedeutenden Einfluſs gewesen ist, und die evangelische Theologie sich aus dem Rationalismus heraus in neuen Formen zu entwickeln begann, erlangte das Christentum der Brüdergemeine Einfluſs auf Männer der verschiedensten Richtungen. Neben v. Kottwitz, Hengstenberg, Stier sind Tholuck, Heubner, Rothe, Nitzsch, Bethman-Holweg u. a. zu nennen. Zwischen verschiedenen kirchlichen Kreisen und der Unität bildete sich ein Verkehrsverhältnis, das ihr die Anteilnahme an Bestrebungen wie die der inneren Mission, der Kirchentage und der evang. Allianz ermöglichten. Ihre eigene Arbeit stellte sich in drei Werken dar, in dem Missionswerk, dem Diasporawerk (in Deutschland, Skandinavien, Rußland und in der Schweiz) und dem Erziehungswerk. Das Diasporawerk, das prinzipiell nicht unter dem Gesichtspunkt der Propaganda betrieben wird, bezweckt eine Stärkung der Volkskirchen durch die Pflege christlicher Gemeinschaft und hat als Gegengewicht gegen rationalistische und separatistische Strömungen gute Dienste geleistet. Inwieweit dasselbe andererseits namentlich in den russischen Ostseeprovinzen störend auf die kirchliche Entwickelung eingewirkt hat, ist eine Frage, deren endgültige Lösung noch aussteht (s. die betr. Literatur S. 529, vgl. auch Arbeit der Brüdergemeine in der Diaspora, 3. Aufl., Gnadau 1872). Die Gemeingründung ist jedenfalls eine in numerischer Beziehung ganz unbedeutende gewesen. Von Zinzendorfs Tode an gerechnet sind in c. 100 Jaren nur 3 neue Gemeinen in Deutschland entstanden. Energischer vollzog sich die Ausbreitung in dem amerikanischen Zweig der Unität, welcher an die Rücksichtnahme auf ein bestehendes Landeskirchentum nicht gebunden ist. Von daher erfolgte auch der Antrieb zu einer Fortbildung der Verfassung, welche auf der Generalsynode von 1857 im Sinne der Decentralisation eintrat. Der Schwerpunkt wird nicht sowol in das Ganze der Unität, als in die einzelnen Provinzen derselben (die deutsche, amerikanische und englische) hineingelegt. Eine jede derselben ist in allen provinziellen Angelegenheiten selbständig und leitet sich durch ihre Provinzialsynode. Die demnach vorhandenen drei Provinzialsynoden wälen eventuell je neun Abgeordnete für die Generalsynode, welche sich lediglich mit den allgemeinen Unitätsangelegenheiten (z. B. der Mission) beschäftigt. Dem entsprechend wurden nun, wenn auch nicht ganz konsequent, die Verwaltungsbehörden gestaltet. Die Provinzialältestenkonferenzen der amerikanischen und englischen Provinz gehen aus der Wal der betreffenden Provinzialsynoden hervor, wärend die Provinzialältestenkonferenz der deutschen Provinz mit der von der Generalsynode gewälten Unitätsältestenkonferenz zusammenfällt. Diesen Mangel der Verfassung hat man neuerdings (auf der Generalsyn. v. 1879) zu korrigiren gesucht, indem man eine selbständigere Stellung der deutschen Behörde als solcher anstrebte. Ein Unitätsvermögen gibt es nicht mehr, sondern nur Provinzialvermögen. Neben der Richtung auf provinzielle Decentralisation tritt deutlich erkennbar das Bestreben hervor jener juristisch gefärbten Fassung mancher von den Vätern ererbter Gedanken (s. S. 540), eine reinere religiöse Betrachtungsweise entgegen-

zustellen. Da über den Bestand der kultischen und Verfassungseinrichtungen der Unität in der Gegenwart auch in wissenschaftlich wertvollen Werken in der Regel falsche Angaben gemacht werden, sei hier auf die allein authentischen Quellen hingewiesen, welche darüber zuverlässigen Aufschluss geben: Grundsätze und Ordnungen der Brüdergemeine 1870. Leitfaden zum Unterricht über Geschichte, Zweck und Wesen der Brüdergem., 1875. Nachricht von der ev. B.-U., 7. Aufl., 1876, namentlich: Verlaß d. allgemeinen Synode der Brüder-Unität 1879 und Verlaß der Provinzialsynode der deutschen Unitätsprovinz 1884 (sämtl. Schriften in d. Unit.-Buchhandlung zu Gnadau).

VII. Statistisches (vom Jar 1884). Die Unität wird eingeteilt in 1) die deutsche Provinz. Dieselbe umfasst die im (a) deutschen Reiche, in (b) der französischen Schweiz, (c) Holland, (d) Rußland und (e) Böhmen liegenden Gemeinen: a. Berlin, Breslau, Christiansfeld (Schleswig), Ebersdorf (Reuß-Schleiz), Gnadau (Prov. Sachsen), Gnadenberg, Gnadenfeld, Gnadenfrei, Goldberg, Hausdorf, Neusalz, Niesky (Schlesien), Neuwied (Rheinprov.), Herrnhut, Kleinwelke (Sachsen), Königsfeld (Baden), Norden (Prov. Hannover). b. Chaux de Fonds, Locle, Montmirail, Peseux. c. Haarlem, Zeist. d. Sarepta. e. Dauba, Pottenstein-Landscron. 26 Gemeinen, 8738 Mitglieder. Der Sitz der leitenden Behörde „Provinzial-Ältesten-Konferenz“ ist Berthelsdorf bei Herrnhut; hier befindet sich auch das Direktorium der gesamten Unität die „Unitäts-Ältesten-Konferenz“.

2) Die britische Provinz umfasst 32 Gemeinen und 6 „Home mission Congregations“ (s. u.), 5682 Mitglieder.

3) Die amerikanische Provinz hat im nördlichen Distrikt 68 Gemeinen (in Philadelphia 5 Kirchen) und 14526 Mitglieder; im südlichen Distrikt 15 Gemeinen und 2369 Mitglieder, im Ganzen 83 Gemeinen, 16895 Mitglieder.

Die gesamte Unität hat demnach in 147 Gemeinen 31715 Mitglieder (mit Hinzurechnung der Missionare und ihrer Familien c. 400).

Die Unität als solche betreibt das Missionswerk. Dasselbe, in 17 Provinzen eingeteilt, stellt sich in folgender Weise dar (die beigesetzten Jareszalen geben das Gründungsjar an):

Provinzen.	Plätze	Missionare	Eingeborne Arbeiter	Tagschulen			Sonntagsschulen			Eingeborne Mitglieder
				Schulen	Lehrkräfte	Schüler	Schulen	Lehrkräfte	Schüler	
1. Grönland 1733 . . .	6	18	45	32	35	393	—	—	—	1556
2. Labrador 1771 . . .	6	37	52	7	4	205	—	—	—	1252
3. Nordamerika 1734 . .	4	10	15	2	2	36	3	6	59	276
4. Jamaica 1754	18	24	275	61	61	4570	20	322	4086	15791
5. St. Thomas. St. Jan. 1732	5	7	54	8	8	512	6	61	1075	2461
6. St. Croix 1740 . . .	3	4	68	—	—	—	4	48	840	2030
7. Antigua 1765	9	10	158	13	22	1695	13	158	2295	7341
8. St. Kitts 1777 . . .	4	6	77	7	11	921	6	104	2210	3956
9. Barbadoes 1765 . . .	4	4	67	21	24	2462	9	69	1080	3199
10. Tabago 1790, ern. 1827	4	4	76	6	6	753	7	50	1116	3256
11. Demerara 1878 . . .	3	—	21	2	2	195	3	24	216	589
12. Moskitoküste 1848 . .	7	15	27	8	9	394	8	15	360	2564
13. Suriname 1735 . . .	16	72	362	21	49	2095	2	—	34	25043
14. Süd-Afrika (westl.) 1736, ern. 1792	12	40	240	15	32	2021	4	13	375	9225
15. Süd-Afrika (östl.) 1828, gesondert 1869 . . .	9	18	69	10	17	616	8	20	240	2571
16. Australien 1849 . . .	2	6	—	2	1	43	2	2	60	111
17. West-Himalaya 1853 . .	2	7	—	—	1	32	—	—	—	37
Summa:	114	282	1606	215	283	16943	95	892	14046	81258

Unter den 1606 eingebornen Arbeitern sind nur 41 Missionare, die übrigen Hilfsarbeiter. Zu den 283 Lehrkräften der Tagschulen kommen noch 648 Monitoren; unter den 14046 Sonntagsschülern befinden sich 6592 Erwachsene. Darnach arbeiten in 17 Provinzen auf 114 Plätzen (99 Plätze mit 15 Nebenstationen) 323 Missionare (282 europ., 41 eingeb., 172 Brüder, 151 Schwestern) und 1565 eingeb. Gehilfen an 81258 Pfleglingen. Das Missionskirchentum der Unität ist in numerischer Beziehung fast dreimal so stark als das der drei Provinzen, und fast zehnmal stärker als das der deutschen Provinz. Da diese das Missionswerk hauptsächlich betreibt, stellt sie daher durchschnittlich 8 Prozent ihrer erwachsenen Männer in den Dienst desselben.

Die deutsche Provinz für sich betreibt 1. das Diasporawerk in sämtlichen Provinzen Preußens, in Sachsen, Braunschweig, Bremen und Umgebung, Thüringen, Hessen, Reuß, Würtemberg, Straßburg und Umgebung, in der Schweiz, in Dänemark, Schweden, Norwegen und Rußland (Polen, Livland und Esthland). Ungefär 60 meist verheiratete Brüder arbeiten in ebensoviel Bezirken an ungefär 70000 Mitgliedern der betreffenden Landeskirchen. Die Tatsache, daſs nicht Propaganda gemacht wird, kommt statistisch darin zum Ausdruck, daſs die deutsche Provinz numerisch in den letzten 26 Jaren (1858—1884) nur um 8 Gemeinen und 2468 Mitglieder gewachsen ist, eine Zunahme, welche zu dem Kräfteaufwand, der allein durch die Missionsarbeit in Anspruch genommen wird, in gar keinem Verhältnis steht. Die ganze Provinz nimmt demnach järlich um ungefär 95 Personen zu, die einzelne Gemeine durchschnittlich um 4 Personen. Von den 8 neuen Gemeinen sind überdies 4 in der franz. Schweiz im Zusammenhang mit der dortigen Freikirchenbildung (1873) und 2 in Böhmen entstanden, wo ein evangelisches Landeskirchentum nur in der Form der Diaspora vorhanden ist.

2) Das Erziehungswerk (Statistik vom Februar 1885) umfaſst 23 Pensionsanstalten (7 für Knaben, 15 für Mädchen), in denen an 1627 Schülern (608 Knaben und 1019 Mädchen) mit 265 Lehrkräften (88 Lehrer und 167 Lehrerinnen) gearbeitet wird. Auf durchschnittlich 6 Schüler kommt also eine Lehrkraft. Dazu kommen 20 Ortsschulen, 13 für Knaben mit 54 Lehrern und 452 Schülern, 7 für Mädchen mit 40 Lehrkräften und 540 Schülerinnen. Ferner: das theologische Seminar in Gnadenfeld in Oberschlesien bietet in 6 Semestern Vorlesungen über sämtliche theologische Disziplinen und Geschichte der Philosophie; fortlaufende Repetitoria und kleinere Examina; die Schluſsprüfung findet in 2 Teilen am Schluſs des 4. und des 6. Semesters statt; das Pädagogium in Niskÿ (Lehrstoff der Gymnasien; das Abiturientenexamen berechtigt zum einjärigen Freiwilligendienst); die Missionsschule in Nisky.; das Lehrerseminar mit Präparandie in Nisky; die Lehrerinnenbildungsanstalt in Gnadau (beide mit statsgültigem Examen).

Die Tätigkeit für „innere Mission“, welche seit 1848 rege ist, ist nicht Sache der Provinz, sondern der einzelnen Gemeinen, welche dieselbe je nach den Bedürfnissen ihrer Umgebung gestalten. Dieselbe bezieht sich auf Bibel- und Schriftenverbreitung, Armen- und Krankenpflege; auf die Fürsorge für die Bettler und die farenden Leute, und namentlich für die heranwachsende Jugend. Es finden sich Kleinkinderschulen, Sonntagsschulen, Arbeitsschulen, Beschäftigungsanstalten, Rettungshäuser, Waisenhäuser. Auch die Jünglingsvereine haben in einzelnen Gemeinen Eingang gefunden. 1866 entstand ein Diakonissenwerk, das sich zum „Diakonissenverband der Brüdergemeine“ erweitert hat, und in Nisky ein Mutterhaus besitzt.

Die amerikanische Provinz betreibt außer dem Erziehungswerk namentlich das der „einheimischen Mission“ (home mission), indem sie im Kreis der Auswanderer Gemeinbildung versucht. Auch die britische Provinz betreibt neben dem Erziehungswerk nicht Diaspora, sondern einheimische Mission, wirkt außerdem durch „Predigtplätze“ und in Irland durch „Schriftleser“, welche namentlich den Armen die Bibel zu bringen haben.

Litteratur über Zinzendorf: A. G. Spangenberg, Leben des Grafen v. Zinzendorf, 8 Theile, Barby 1772—75; v. Schrautenbach, Der Graf v. Zin-

zendorf (geschrieben 1782) herausgegeban von F. L. Kölbing, 2. Aufl., Gnadau 1871; J. C. Duvernoy, Kurzgefaßte Lebensgeschichte des Grafen v. Zinzendorf, Barby 1793; J. W. Verbeck, Des Grafen v. Zinzendorf Leben und Charakter, Gnadau 1845; J. G. Müller, Zinzendorf's Leben, 2. Aufl., Winterthur 1822; Varnhagen v. Ense, Leben des Grafen L. v. Zinzendorf, 2.Aufl., Berlin 1846; F. Pilgram, (Katholik), Leben und Wirken des Grafen v. Zinzendorf, Leipzig 1857; J. F. Schröder, Der Graf v. Zinzendorf und Herrnhut, 2. Aufl., Leipz. 1863; F. Bovet, Le comte de Zinzendorf, Paris 1860; D. H. Plitt, Zinzendorfs Theologie, 3 Bände, Gotha 1869—74; B. Becker, Zinzendorf im Verhältniß zu Philosophie u. Kirchentum s. Zeit, Leipzig Hinrichssche Buchh. 1886. Eine Aufzälung der Schriften Zinzendorfs findet sich bei v. Lepel, Verzeichniß der Schriften des Grafen v. Zinzendorf, vgl. auch Spangenberg a. a. O. Register unter „Zinzendorfs Schriften" und Otto, Lexikon der oberlausitzischen Schriftsteller, Görlitz 1803, III, 574 ff. Die Lieder Zinzendorfs s. bei A. Knapp, Geistliche Gedichte des Grafen v. Zinzendorf, Stuttg. u. Tüb. 1845. Über die Unität: D. Cranz, Alte und neue Brüderhistorie, Barby 1772, Fortsetzung 3 Teile (von C. Hegner) Barby 1791. 1804, Gnadau 1816; (J. W. Cröger) Geschichte der erneuerten Brüderkirche, 3 Theile, Gnadau 1852—54; G. Burkhardt, Zinzendorf und die Brüdergemeine, Gotha 1866. (Die Speziallitteratur ist im vorstehenden Artikel angegeben. Die Acta hist. ecclesiast. (Weimar) enthalten vom 1. Bande an (1734) fortlaufende, ziemlich vollständige Angaben über die bez. der Unität erschienenen Schriften.) Über Brüdermission: D. Cranz, Historie von Grönland, 2 Teile, 2. Aufl., Barby 1770; Oldendorp, Geschichte der Mission der ev. Brüder auf den Inseln St. Thomas, St. Croix, St. Jan., 2 Teile, Barby 1777; Loskiel, Geschichte d. Mission d. ev. Brüder unter den Indianern in Nordamerika, Barby 1789; (F. L. Kölbing), Die Mission der Brüder in Grönland und Labrador, Gnadau 1831; (Derselbe), Übersicht der Missionsgeschichte der evang. Brüder in ihrem 1. Jarhundert, 3 Theile, Gnadau 1832, 1833; Missionsatlas der B.-U., 1860; Missionen der B.-Unität, I, Labrador 1871, II, Tabago 1876, III, St. Kitts 1878; A. v. Dewitz, In Dänisch-Westindien, Teil I, Niesky 1882 (Missionsinstitut); (E. Reichel), Rückblick auf unsere 150järige Missionsarbeit. Nachtrag zu Spangenberg-Litteratur (Bd. XIV, 467): Beiträge zur Lebensgeschichte A. H. Spangenbergs von G. Ch. Knapp (1792). Zum erstenmal herausgegeben von Dr. O. Ferick, Halle 1884. **Bernhard Becker.**

Zippora, צִפֹּרָה, Vogelweibchen, LXX. Σεπφώρα Frauenname (wie צִפּוֹר Männername 4 Mos. 22, 2), eine der 7 Töchter des midianitischen Priesters Reguel (= Jethro s. Bd. X, S. 306), erste Gattin des Moses und Mutter seiner beiden Söne Gerschom (2 Mos. 2, 21 f.) und Elieser (18, 2). Moses nahm sie mit nach Ägypten (4, 20). Als er auf dem Wege dahin wegen der vielleicht aus Rücksicht auf sein eigensinniges und leidenschaftliches (Kurz, Gesch. des A. Bundes, II, 54 f.) Weib unterlassenen Beschneidung seines Sones Gerschom (nach Keil, Exodus S. 343 des Zweiten, s. dagegen Knobel, Exodus S. 40 f.) in der Herberge von einer tötlichen Krankheit befallen wurde, holte sie dieses, für den zum Bundesmittler berufenen Mann besonders unerläßliche Bundeszeichen nach, wozu sie sich eines Steinmessers bediente, vgl. Jos. 5, 2 f. Die Beschneidung scheint ihr übrigens, als einer Abrahamidin (1 Mos. 17, 27) etwas Bekanntes gewesen zu sein, wie sie denn, obwol nicht allgemein, unter den alten Arabern in Brauch war. Blutbräutigam nennt sie Moses (V. 25 f.), weil sie ihn gleichsam sich aufs neue zum Bräutigam erwirbt, sein Leben sich erkauft mit dem Blute ihres Sones. Vgl. darüber Marckii syll. diss. phil. theol. L. Bat. 1717 ex. 4, p. 92 sqq. Oder man bezieht (Metzger, Stud. und Krit. 1853, S. 199) das „Blutbräutigam" auf den Son, nach Anderen auf Jehova (Marckius l. c. p. 107), was allerdings mit der Bedeutung der Beschneidung stimmt, denn „die Beschneidung sagte dem beschnittenen Mann, dass er Jehova zum Bräutigam habe, dem er durch die bei der Beschneidung vergossenen Blutstropfen Treue

gelobt, eine Anschauung, die auch unter den Ismaeliten und Moslemen so tief gewurzelt ist, dass sie wie die Juden, den Beschneidungstag die Beschneidungshochzeit nennen und so feierlich, wie eine Vermählungshochzeit begehen" (Delitzsch, Genes. S. 386 f.). Vgl. Bd. X, 308. Von Ägypten war Zippora, wie es scheint, bald wider mit ihren Sönen zu ihrem Vater zurückgezogen und erst auf dem Zuge durch die Wüste am Sinai vereinigte sie sich wider mit Moses (1 Mos. 18, 1 ff). Zwei verschiedene Relationen anzunehmen (s. Knobel zu Exodus S. 36. 179), nach deren einer sie in Midian zurückgeblieben sind, ist nicht notwendig. Gründe, warum Moses Frau und Kinder aus Ägypten nach Midian zurückschickte (אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ 2 Mos. 18, 2 kein Einschiebsel) — liegen nahe; doch wäre es auch nicht unmöglich, dass die Rückkehr Zipporas mit ihren Sönen sofort nach jenem Vorfall in der Herberge stattfand, wenn auch וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ V. 26 nicht zu übersetzen ist: er ließ ihn (den Son mit der Mutter) von sich, oder sie ließ von ihm. Von ihrem Tode erzält die Geschichte nichts; ebensowenig, ob Moses das im 4. Buch 12, 1 erwänte kuschitische (äthiopische? nach der jüdischen Sage bei Joseph. Alt. II, 10, 2 Tharbis, Tochter des äthiop. Königs, die er schon vor dem Auszug geheiratet) Weib erst nach dem Tode des Zippora geehelicht hat (J. D. Michaelis, Vater, Rosenmüller, Winer, Baumgarten, Ewald, Gesch. II, 229 f., Keil u. a.). Nach Anderen wurde Zippora, die Midianitin Schimpfs halber von Aaron und Mirjam Kuschitin genannt, weil Midianiten, wie überhaupt Abrahamiden von Ketura und Ismael mit Kuschiten gemischt waren (1 Mos. 25, 2 ff. 13 ff., vgl. 10, 7 ff.). So Calvin, Vatablus, Piscator, Grotius, Clericus, Osiander, Knobel. **Leyrer.**

Zoba, צוֹבָא, צוֹבָה, nach Gesen. für נְצוֹבָה, statio *), hieß eine Stadt, die one Zweifel schon in früher Zeit bedeutende Militär- und Handelsstation war auf einer der östlich und nordöstlich von Damaskus, vom Libanon und Orontes nach dem Euphrat fürenden Heer- und Handelsstraßen. Ihr zur Zeit des Königs Hadadeser nicht unbedeutendes Gebiet hieß אֲרַם צוֹבָה. Sie war demnach eines der 5 Königreiche, die zu verschiedener Zeit in dem großen, westlich vom Libanon und Taurus, nördl. von Armenien, gegen O. und S. vom Tigris und der arab. Wüste begrenzten Ländergebiet, das vorherrschend von semitischen (aramäischen) Volksstämmen bewont war, bestanden, s. Bd. I, 601. XV, 175. Es ist nicht entschieden, ob und welche später bekannte Lokalität mit dem Zoba der Zeit Sauls (1 Sam. 14, 47) und Davids (2 Sam. 8, 3—12; 10, 6. 8. 16 ff.; 1 Chron. 18, 3. 9; Ps. 60, 2) und Salomos (2 Chron. 8, 3) zu identifiziren ist. Nach der Ableitung von Gesenius (s. dagegen Ewald, Geschichte III, S. 195 Anm.) würde das aus der Geschichte bekannte Nisibis im nordwestlichen Mesopotamien, welches die Syrer auch ܨܘܒܐ (Assem. bibl. or. II, 2, p. 767) nennen, nahe liegen. So Michaelis (de Syr. Sob. in comm. soc. Gott. 1763—68, p. 57 sqq.). Dagegen wird nicht nur Ps. 60, 2, vgl. 1 Chron. 19, 6. 16 Aram Zoba, das Gebiet von Zoba, dem mesopotamischen Aram entgegengesetzt, sondern alle Stellen, in denen Zoba erwänt ist, setzen auch eine Palästina mehr benachbarte Stadt oder Landschaft voraus, namentlich auch läßt 2 Sam. 10, 6, wo im zweiten Krieg Davids mit den Syrern von Zoba diese die Bundesgenossen der Ammoniter sind, hierauf schließen. Wäre aber auch צוֹבָה = נְצִיבָה, נְצוֹבָה, so gab es wol außer dem sonst bekannten Nisibis noch andere, wie es schon in der appellativen Bedeutung des Na-

---

*) Simon. onom. V.T. p.236 leitet צובה ab von einer ضاب depressit, inclinavit, also cavitas, Syria cavitatis = Coelesyria; Fürst II, 263 von צוּב, Pflanzung, Gründung, Ansiedelung. Andere von צבא, was die Stadt als Sammelpunkt für Züge, Heere bezeichnen würde.

mens liegt, z. B. das diesseits zwischen dem Euphrat und Aintab gelegene Nisib, das freilich auch dem Kriegsschauplatz zur Zeit Sauls und Davids zu ferne liegen möchte. Schrader in Riehms Handw. S. 1845 identifizirt es mit den in den Inschriften Asurbanipals (650 v. Chr.) hinter Edom, Ammon, Hauran genannten Ṣubit. (Keilinschr. und das A. T. 1872, S. 86 f. Warscheinlich zerfiel Zoba, die Hauptstadt von אֲרַם צוֹבָה, infolge des frühen Untergangs letzteren Stats, wurde ein unbedeutender Flecken oder bekam einen anderen Namen, weshalb die Lokalität sich später schwer ermitteln ließ, so dass Josephus sogar Zoba im armen. Sophene (Alt. 7, 5. 1) finden wollte. Die jüdische Tradition hält das Palästina und Hamath allerdings näher gelegene Haleb für Zoba (Benjam. Tudel. itin. ed. l'Empereur p. 59; vergl. Journal as. 1842, II, 16). Allein auch dieses liegt zu nördlich. Die 2 Sam. 8, 8 erwänten Städte Hadadesers, des Königs von Zoba, Betach und Berothai, vielleicht auch das 2 Sam. 8, 13 genannte Salztal, weisen auf eine südöstlich von Haleb bis an den Euphrat hin gelegene Gegend hin, und das אֲרַם נַהֲרַיִם Ps. 60, 2; 1 Chron. 19, 6 wäre dann der jenseits des Euphrats zunächst gelegene Teil von Mesopotamien mit aramäischer Bevölkerung, die dem Eroberer Hadadeser zinspflichtig geworden wäre. Betach (= מִבְטַח, טֶבַח, 1 Chron. 18, 8: vgl. 1 Mos. 22, 24) identifizirt Missionar Thomson (bibl. sacr. V, 468 sqq.) mit Taijîbeh, Hauptstation zwischen Palmyra und dem Euphrat. Berothai (entweder statt בְּאֵרוֹתַי, putei Domini, oder vom aram. ברוט = בְּרֹשׁ, Cypressenstadt; 2 Sam. 8, 8, ob identisch mit כּוּן 1 Chr. 18, 3, fragt sich), das auch als בֵּרוֹתָה bei Bezeichnung der nordöstlichen Grenze des idealen Landes Ezechiels vorzukommen scheint (47, 16), will van de Velde Mem. p. 293 im Tell el Byrûth zwischen Thadmor und Hamath gefunden haben. Andere denken an Beroea = Haleb. Jedenfalls ist es identisch mit *Βαράθηνα*, das Ptol. 5, 19. 5 neben Sabe = Zoba ziemlich in der Breite von Damask, dem Euphrat zu, vorkommt (s. Bochart, Phal. II, p. 89). Beide zu Zoba gehörigen Städte gehörten one Zweifel zu den als Stationen auf dem Wege zum Eupprat befestigten עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת (2 Chron. 8, 4). Das 2 Sam. 10. 17 erwänte חֵלָאם (nach Thenius = ihre Heere) vergleicht Ewald treffend mit der syrischen Stadt Alamatha am Euphrat (Ptol. 5, 15) als dem Ort, wo die Syrer diesseits und jenseits des Euphrat geschlagen wurden. Josephus macht (7, 6. 3) einen König der transeuphratischen Syrer daraus. Nach dem Bisherigen scheint das Reich Hadadesers in dem östlich von Hamath und dem Orontes nordöstlich von Damask, nördlich von Thadmor, südlich von Haleb bis zum Euphrat hin, als seiner östlichen Grenze sich erstreckenden Passageland gelegen zu haben. Die Wichtigkeit und Machtstellung dieses Reichs beruhte eben auf Beherrschung der sich von uralten Zeiten her durch dasselbe ziehenden Heer- und Handelsstraßen und der Beherrschung der Furten des Euphrat, in welcher Beziehung Palmyra in späterer Zeit seine Nachfolgerin wurde. Vgl. Bd. XV, S. 178. Mit den Königen Zoba's, deren nur zwei mit Namen genannt werden, mit Rehob und seinem Sone Hadadeser (vergl. Bd. III, 517; V, 492; XV, 175) fürten Saul und David glückliche Kriege. Es war David darum zu tun (2 Sam. 8, 3 ff.; 10, 16 ff., vgl. 1 Chr. 18, 3 ff.; 19, 16 ff.; s. Thenius z. d. St.) an einem militärisch und merkantilisch geschickt gelegenen Punkte sich an den Euphrat, als an „den nächsten, weite Landstrecken durchziehenden Fluss anzulehnen" — und so die Verheißung 1 Mos. 15, 18 zu erfüllen. Die Kriegsmacht, welche der König von Zoba ins Feld fürte und die Kriegsbeute, welche David machte, lassen auf die Macht und Reichtümer dieser Könige schließen. Aus 2 Sam. 8, 10, vgl. 1 Chron. 18, 3; 2 Chron. 8, 3 (חֲמַת צוֹבָה) scheint hervorzugehen, das das vielleicht früher zum älteren kanaanit. Königreiche Hamat gehörige Zoba sich später (unter Rehob?) nicht nur unabhängig gemacht, sondern auch Hamath sich unterworfen hat, weshalb David und Salomo als Bundesgenossen der unterdrückten Könige von Ha-

math erscheinen. Vgl. Rosenmüller, Bibl. Geogr. I, 2, S. 143 ff. 249 f.; Ritter, Erdkunde, Bd. XVII, 6, S. 1046. 1699 ff.; Ewald, Geschichte Israels, III, S. 194 ff. **Leyrer.**

Zoll, Zöllner in der Bibel. Zoll als Weggeld (הֲלָךְ) kommt zuerst in der persischen Zeit vor, Esr. 4, 13, 20; 7, 24. Auch die Römer, wie früher die Perser, legten in den unterworfenen Ländern Einfur- und Ausfurzölle, portoria rerum venalium auf (maritima, terrestria, Hafen- und Landzölle, auch Brückengelder), allgemein vectigalia, τέλη, φόροι genannt, auf (s. d. Art. vectig. in Pauly R.-Encykl. Bd. VI, 2, S. 2402 ff., vgl. Liv. 32, 7. Cic. Verr. 2, 72; hinsichtlich Asiens Cic. ad Quint. fr. I, 11, Ägyptens Strab. 17, 798, s. Burmann, Vect. pop. rom., Lugd. 1734; Bosse, Finanzwesen im röm. State, I, 259 ff.). Wie aber die Athener und andere griechische Staten, um das Beamtenpersonal zu ersparen, ihre Statsgefälle, τέλη, in Pacht gaben, bald einzelnen Personen (Statspächter, τελῶναι, πεντηκοστολόγοι *) u. s. w.), bald größeren Gesellschaften mit einem Hauptpächter, τελωνάρχης, an der Spitze, die dann selbst wider ihre Untereinnehmer, ἐκλογεῖς, hatten (s. Böckh, Statshaush. d. Ath., I, 359 ff.), so hatten es auch die Römer schon seit alten Zeiten im Brauch, dass die Abgaben nicht unmittelbar vom Stat erhoben, sondern gegen eine feste Summe an den Meistbietenden, in der Regel auf ein lustrum, verpachtet wurden (Tac. ann. 4, 6. Plin. h. n. 12, 32. Suet. Oct. 24. Cic. prov. cons. 5. ad Att. 6, 2. Appian. b. civ. 2, 13). Diese Pächter hießen publicani „quia publico fruuntur“ Ulp. Weil die Übernahme solcher bedeutender Pachtungen immerhin ein ansehnliches Vermögen erforderte, Senatoren und Magistrate aber sich bei Geld- und Handelsgeschäften nicht beteiligen durften (Cic. Verr. III, 56 sq. Liv. 21, 63), so bemächtigte sich der durch Reichtum einflussreiche Ritterstand dieser Pachtungen (s. Waldenström, De public., Ups. 1744), entweder Einzelne oder Societates, an deren Spitze ein Magister stand (Cic. ad div. 13, 9 ad Att. 5, 15, p. Planc. 13), wenn das Vermögen eines Mannes für den Umfang der Pachtung nicht ausreichte (zuerst 217 v. Chr. Liv. 23, 48 sq. 43, 16). Übrigens gab es viele Ritter, die nicht publicani waren. Doch benahm dieser Pacht dem Ritterstande nichts an seiner Würde in den Augen der Römer, wenn z. B. Cic. Planc. 9 sagt: Flos equitum romanorum, ornamentum civitatis, firmamentum reipublicae publicanorum ordine continetur; und pro lege Man. 2 sqq. 7: publicani homines honestissimi atque ornatissimi (s. Paulys Real-Enc. VI, 1, S. 245 ff.). Die publicani stellten ihrerseits wider Unterbeamte in den Grenzstädten und Häfen der Provinzen an, exactores portitores (Hafendouaniers), talm. מוֹכְסִין, bald ihre Freigelassenen und Sklaven, bald Eingeborne der Provinzen. Manchmal verschmähte auch ein römischer Bürger solche subalterne Stellen nicht (Val. Max. VI, 9. 8). Dies sind die häufig im N. Testament auch bei Josephus (bell. jud. 2, 14. 4) vorkommenden τελῶναι, Zöllner (Matth. 5, 46 f.; 9, 10 f.; 10, 3; 11, 19; 18, 17; 21, 31 f.; Mark. 2, 15 f.; Luk. 3, 12; 5, 27 ff.; 7, 29. 34; 15, 1; 18, 10 ff.). Da aber nicht nur die publicani, deren Habsucht schwer auf den Provinzen lastete, besonders wenn sie von Statthaltern, wie Verres, Piso, unterstützt wurden (Liv. 25, 3. 45, 18. Cic. ad Quint. 1, 1. 11. Verr. I, 10. III, 10 sqq. p. Flacc. 29—37 in Pis. 35 sqq. Font. 5 ad div. 3 de prov. cons. 3. 5. Tac, ann. 13, 50. Germ. 29. Dio Cass. 42, 6), sondern besonders auch die Unterzöllner sich bei dem Geschäfte zu bereichern suchten, so waren sie, abgesehen

---

*) Die πεντηκοστή oder 2 Prozent waren der gewönliche Betrag des Zolls bei den Athenern; die quadragesima, $2^1/_2$ Proz. bei den Römern (Suet. Vesp. I. Quint. decl. 359). Doch war das nach Zeit und Ländern verschieden, wie z. B. Cic. Verr. II, 75, die vicesima, 5 Proz. nennt. Bei einigen Luxusartikeln stieg der Zoll bis auf $12^1/_2$ Proz. Seezölle waren höher als Landzölle. Schmuggelei oder falsche Deklaration (professio) machte, salvo errore, den Gegenstand zu einem Commissum, Verfallenen, und nur die Soldaten waren von der Strafe der Konfiskation ausgenommen.

von dem Gehässigen ihres Geschäfts an für sich, das Hemmung des Verkehrs und manche Plackereien im Gefolge hatte und wobei sie sich auch rücksichtsloses Durchwülen der Waaren (Cic. Rull. 2, 23. Plut. de curios. 7) und Öffnen der Briefe (Plaut. Trinum. 3, 3. 64. Terent. Phorm. 1, 2. 99 sq.) erlaubten, wegen mancherlei Ungerechtigkeiten und Betrügereien (allzu hohe Berechnung der Abgaben, falsche Einträge in die Zollregister, *πινάκια*, Bestechungen u. dgl., vgl. Luk. 3, 12 f.; 19, 8 und Cic. off. 1, 42), die sie sich zu Schulden kommen ließen, nicht mit Unrecht im ganzen römischen Reich übel angesehen. Theocrit antwortet (Stob. serm. 2, 34) auf die Frage: welches sind die reißendsten unter den wilden Tieren? *ἐν τοῖς ὄρεσιν ἄρκτοι καὶ λέοντες, ἐν δὲ ταῖς πόλεσι τελῶναι καὶ συκοφάνται,* vgl. Theophr. char. 7. Die Juden, mehr noch als ein anderes Volk das römische Joch mit Widerwillen tragend und jede Berürung mit anderen Völkern verabscheuend, erklärten jeden Israeliten, der sich zu einer solchen Einnehmerstelle hergebe, nicht nur für untüchtig zu gerichtlichem Zeugnis, für exkommunizirt (Lightfoot, h. hebr. p. 286. 396. 871), sondern auch die ganze Familie, aus welcher ein Glied Zöllner wurde, galt für beschimpft. Aus der Kasse eines Zöllners sollte man kein Almosen annehmen, kein Geld bei ihm auswechseln (M. Baba kam. 10, 1). In den angefürten neutestamentlichen Stellen werden sie daher mit Sündern, Hurern, Heiden (vgl. Dio Chrys. 4, p. 75. 14, p. 232. Luc. necyom. G. 11: *μοιχοὶ καὶ πορνοβοσκοὶ καὶ τελῶναι*), im Talmud auch mit Straßenräubern und Mördern zusammengestellt (M. Nedar. 3, 4; vgl. Philostr. Apoll. 8, 7. 11. 20. Artemid. 1, 24. Plut. aes. al. 5). Da zur Zeit Jesu Palästina unter drei Herren stand, Judäa und Samaria unter dem römischen Prokurator, Galiläa und Peräa unter Herodes Antipas, Trachonitis, Basan und Hauran unter Philippus, und da die letzteren auch Zoll für sich erhoben, so war auch hiedurch der Verkehr und die Abgabenlast erschwert. In dem an einer Haupthandelsstraße gelegenen und an Balsam und Palmen reichen Jericho, das, als zu Judäa gehörig, unter dem römischen Prokurator stand, war wegen der starken Ausfur und des Transithandels der Stadt, namentlich der starken Balsamversendung, ein *ἀρχιτελώνης* (Luk. 19, 1, Zachäus מוֹכֵס גָּדוֹל Schabb. f. 78), was aber nicht mit publicanus identisch ist. Er war nur ein Hauptkontroleur, der das von den portitores bei ihm Eingegangene an den Generalpächter abzuliefern hatte. S. Struckmann, De portit. in Nov. Test. obviis, Lemg. 1750; C. G. Müller, De *τελων.* et *ἁμαρτωλ.*, Ger. 1779; Salmas. de foen. trapez. p. 253 sqq.; Krebs, De usu rom. hist. p. 22 sqq.; C. S. Schurzfleisch, De ord. publican., Witteb. 1689; D. G. Moller, De public., Altdorf 1703; Marquardt, römische Staatsverwaltung II, S. 261 ff.; Paulys Real-Encykl. unter „publicani", wo die neuere Litteratur.

Leyrer.

Zollikofer, Georg Joachim, ist geboren zu St. Gallen am 5. August 1730. Die Vorliebe seines Vaters, eines frommen Rechtsgelehrten, für Theologie bestimmte den Son zum geistlichen Studium; vom Gymnasium zu St. Galler ging er — warum? ist nicht bekannt — auf das Gymnasium zu Bremen und von dort auf die reformirte Universität Utrecht. Er trieb dort mehr Belletristisches als Theologisches, wovon er für seine spätere Predigerlaufban wenigstens den Gewinn einer gebildeten Diktion davontrug. Im Jare 1749 ward er Hauslehrer im Frankfurt am Main; nach vier Jaren kehrte er in seine Vaterstadt zurück, fand aber hier mit der Neuheit seiner Rhetorik so wenig Anklang, daſs er an einige andere Schweizerorte ging, wo man mehr Gefallen an seiner Predigtweise fand und sich sein Ruf dergestalt hob, daſs er 1758 an die reformirte Gemeinde zu Leipzig als Prediger berufen wurde. Auf diesem Posten blieb er bis an seinen am 22. Januar 1788 erfolgten Tod.

Z. war ein Son seiner Zeit, und so wenig er mit aufklärerischer Polemik auftrat, so standen doch seine Grundgedanken von der Würde des Menschen, von dem Wege der Tugend und Rechtschaffenheit, der allein zu Gott füre und den Jesus durch Lehre und Beispiel entdeckt habe (Pred., nach seinem Tode herausg.

1793, Bd. I, S. 90), insbesondere die vielen Moralpredigten, desgleichen dass er am Reformationsfeste über Verträglichkeit und Toleranz redete, zu der kirchlichen und pietistischen Predigtweise in einem klaren Gegensatze. Letztere namentlich hat er unverkennbar im Auge, wenn er Bd. VI, S. 8 lehrt, dass nicht Jedem erst eine Bekehrung, sondern dem von Haus aus Rechtschaffenen nur Besserung und Vervollkommnung nötig sei. Das Christentum ist ihm wesentlich das beste, von Gott selbst dargebotene Mittel zur Belehrung, zur Beruhigung, zur Besserung, und durch alles dies zur Glückseligkeit; „Berichtigung der Begriffe“ ist die in seinen Predigten häufig sich ankündigende Tendenz. Denselben Standpunkt nehmen seine liturgischen und hymnologischen Arbeiten ein. In demselben Stile, in dem seine Gebete am Anfange seiner Predigten abgefasst sind — Reflexionen, die nur durch eine Anrede an Gott zu Gebeten gestempelt werden, welche Anrede immer nur den Namen Gott nennt one alle Prädikate und Appositionen, wie sie die liturgische Sprache der Kirche konstant anwendet — sind auch seine „Anreden und Gebete zum Gebrauche bei dem gemeinschaftlichen und häuslichen Gottesdienste“, 1777, gehalten, ebenso die „Andachtsübungen und Gebete zum Privatgebrauche für nachdenkende und gutgesinnte Christen“, 4 Theile, neue Auflage 1804. Sein Gesangbuch („Sammlung geistlicher Lieder und Gesänge“, 1766), zu dessen Fertigung ihm der Kreissteuereinnehmer Weiße behilflich war, war ein Echo des ein Jar zuvor in Berlin erschienenen Werkes von Oberkonsistorialrat Dieterich: „Lieder für den öffentlichen Gottesdienst“, aus welchem das bekannte Berliner Gesangbuch von 1780 erwuchs. Ein Lied: „Der du das Dasein mir gegeben“, ist Zollikofers eigene Arbeit, nach Weis (Theorie und Geschichte des Kirchenliedes, S. 253) sein einziges Produkt für den Gemeindegesang. Von Angriffen blieb auch Zollikofers Arbeit, wie die Berliner, nicht verschont. Trotz alledem würde man ihm, wie so manchem damaligen Prediger, völlig Unrecht tun, wollte man ihn mit den eben so glaubens- als geschmacklosen Aufklärern jener Tage in Einen Topf werfen. Christi Auferstehung, Himmelfart und himmlische Herrlichkeit steht ihm fest, und er redet (II, S. 11) mit Feuer von der sich darauf gründenden Christenhoffnung. Über das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sone will er (I, S. 143) keine „schweren und vergeblichen, mehr Streit als Tugend und Seligkeit wirkenden Untersuchungen“ anstellen, aber Christus ist ihm der eingeborene Son des Höchsten, der „in der genauesten Vereinigung mit der Gottheit steht, von ihrer Kraft und ihrem Geiste ganz erfüllt, ihr sichtbares Ebenbild“ rc. — wie denn namentlich an der angefürten Stelle ein Bekenntnis ausgesprochen ist, dergleichen wir in dieser Bestimmtheit z. B. bei Reinhard vergeblich suchen, wenngleich zwischen die biblischen Namen eines Hauptes der Gemeinde, dem der Vater alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, auch wider im Perückenstil des 18. Jarhunderts folgender Titel eingereiht war: Christus sei der erste Reichsbediente Gottes, durch den uns der Allerhöchste Frieden und Gnade verkündige. Sieht Zollikofer in Christi Versönungstod wesentlich nur eine Kundgebung der göttlichen Bereitwilligkeit zum Verzeihen, so steht ihm (I, S. 142 f.) der unleugbare Missbrauch vor Augen, den eine abergläubische, sittlich schlaffe Frömmigkeit wie ein oberflächliches, sittlich leichtsinniges Weltchristentum mit der Lehre von einer satisfactio vicaria treiben. Der praktische Geist des Zeitalters hat auch diejenigen, die es mit Christus und Christentum, mit Schrift und Kirche redlich meinten, dazu gebracht, das Dogma mit dem Leben, mit der Wirklichkeit vermitteln zu wollen; die Orthodoxie älteren Schlages hielt das für überflüssig, daher hat sie ob dem Dogmatischen das Ethische vernachlässigt; der Pietismus erkannte jede Notwendigkeit, aber er verstand das Vermittelungsgeschäft nur so, dass er das ganze Leben, die ganze Wirklichkeit in Religion verwandeln wollte und, was sich gegen diese Verwandlung irgendwie spröde zeigt, entweder unter dem Kollektivnamen „Welt“ verwarf und verdammte, oder es wenigstens ignorirte. Nicht Jedem aber ist es mögiich, diesen Dualismus zu ertragen; das Denken kommt nur im einheitlichen Begreifen des Universums zur Ruhe, und der praktische Geist bedarf der ungeteilten Wirklichkeit, um das Reale zum Träger des Idealen zu machen. Die Männer nun,

die das lebhafter empfanden, mussten neue Wege suchen; was Wunder, dafs sie nicht alsbald den rechten zu finden vermochten? dafs sie oft mit Lösungen und Resultaten sich beruhigten, bei denen weder das Denken noch der Glaube stehen bleiben kann? Zollikofers Verehrer rühmen ihm nach (s. Fischer, Gedenkschrift S. 26), er sei wol der Erste gewesen, der spezielle Gegenstände aus dem Leben, einzelne Verhältnisse, Tugenden 2c. auf der Kanzel zu behandeln gewagt habe (s. z. B. die Predigten III, S. 1 über den sittlichen Mut, S. 96 über die Arbeitsamkeit, S. 163 über den Patriotismus, Bd. VI, S. 206 über die Nationalfehler, wo er freilich den Nagel nicht auf den Kopf trifft). Dies ist nicht ganz richtig, da auch Spener schon in seinen Predigten über die Lebenspflichten Änliches, nur anders, getan hat, auch andere Prediger schon längst auf zum Teil abenteuerliche Spezialitäten in ihren Themen verfallen waren; und so weit es richtig ist, ist dieser Ruhm ein zweideutiger, denn es wäre hart, wenn Zollikofer alles mitverantworten müsste, was Andere nach ihm in speziellsten moralischen Themen geleistet. Aber der Gedanke, der darin liegt, ist ein durchaus warer, dafs nämlich das Christentum alle und jede Lebensverhältnisse in seinen Bereich zieht, um alle, auch die speziellsten, zu heiligen; dafs insbesondere das Volk auch angewiesen werden soll, sein Alltagsleben, seine ordinären Interessen ins Licht der Warheit und des göttlichen Rechtes zu stellen, auch über diese Dinge nachzudenken und sie, anstatt sie der Willkür oder dem Schlendrian preiszugeben, vielmehr unter das Sittengesetz zu stellen. — Wie Zollikofer in alledem denjenigen Weg als Prediger verfolgte, den in derselben Stadt noch eilf Jahre gleichzeitig mit ihm Gellert als Lehrer und Dichter eingeschlagen hatte, so berürt er sich nach der anderen Seite wider mit Reinhard, der noch zu seinen Lebzeiten in Wittenberg wirkte und wenige Jare nach seinem Tode (1792) nach Dresden berufen wurde. Auch dieser liebt spezielle Themen; aber wir müssen gestehen, dafs wir Zollikofer über Reinhard stellen. Die Themen des Ersteren sind niemals steril, wie so viele von dem Letzteren; Zollikofer hat immer Praktisches im Auge, und seine Ausfürung ist nie ein bloßer rhetorischer Zuguſs zu dem Schema der Partition, sondern eine wirkliche Exposition; kann man von Reinhard disponiren lernen, so lernt man mit demselben allgemeinen Vorbehalt in Betreff des Inhaltes bei Zollikofer desto besser die Ausfürung. Es ist auch weit mehr Wärme und Munterkeit in Zollikofers Reden, wie er öfter von sich selbst spricht, im Tone des Bekenntnisses, so redet und fasst er die Zuhörer auch mehr unmittelbar an (z. B. in der Bußpredigt, Bd. VI, S. 261); in den Festpredigten (Bd. I) ist mehr wirklich festlicher Ton, eine Herzensfreudigkeit, die bei Reinhard durch die Kühle des Ganzen nicht recht durchdringen kann. Was man aber von Beiden nicht lernt, das ist die Textbehandlung; Zollikofer teilt die Unart so vieler Prediger, namentlich der reformirten Kirche, dafs sie nur einen abgerissenen Vers sich zum Text nehmen, oft nicht einmal einen ganzen Vers, sondern nur eine Kreuzpartikel, einen Splitter davon; so z. B. Bd. III, S. 112 sind von dem Spruche 1 Petr. 4, 8 nur die zwei ersten Worte genommen: „seid mäßig“. Das berechtigt und verfürt den Prediger, seine Partitionen nicht aus dem Text entstehen, sondern diesen nur als Impuls zu einer Bewegung wirken zu lassen, die sofort ihre eigenen Wege einschlägt.

Zollikofers Predigten sind widerholt aufgelegt worden; zuerst erschien unmittelbar nach seinem Tode die oben zitirte, von Blankenburg auf des Verfassers eigenen Wunsch noch besorgte Ausgabe; eine spätere ist in 15 Bänden 1798 bis 1804 erschienen. Einiges Weitere, was er geschrieben, — eine Abhandlung über vernünftige und christliche Erziehung, herausg. von J. G. Pahl, 1795; verschiedene Übersetzungen von Reisebeschreibungen, — dies und anderes mehr ist nicht von Bedeutung.

Sein Charakter als Privatmann wird als durchaus zuverlässig, war und männlich, dabei menschenfreundlich und aufopfernd geschildert. Seine Selbstbeherrschung und Besonnenheit brachte einen unverwüstlichen Gleichmut in sein ganzes Wesen; die Sorgfalt, auch in keinem Worte zu fehlen, die ihn auf der Kanzel beredt machte, machte ihn im Leben eher wortkarg. Eben darum er-

schien er, wie Garve (s. unten) von ihm angibt, äußerlich kälter, als er innerlich war; eine sogar große innere Erregbarkeit hielt er durch die Kraft des Willens nieder. Sein Bildnis trägt Züge, die mit diesen Angaben deutlich übereinstimmen.

Als biographische Quellen sind außer den schon genannten von Fischer noch zu erwänen: Hirschings historisch-litterarisches Handbuch; Fortsetzung von Ernesti, XVII. Bd., Leipzig 1815, S. 272 ff.; Döring, Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts, Neustadt a. O. 1830, S. 856 ff.; Über den Charakter Zollikofers von C. Garve, Leipz. 1788. Aus neuerer Zeit s. Lentz, Geschichte der Homiletik, II, S. 327 f.; Hagenbach, Kirchengesch. des 18. und 19. Jahrhunderts, I, S. 366 ff.; Rothe, Gesch. d. Predigt, S. 435. **Palmer †.**

Zonaras (*Ζωνάρας*), Johannes, kaiserlicher Leibwache-Präfekt oder Groß-Drungarios (*Μέγας Δρουγγάριος τῆς βίβλης* = Drung. vigiliae) sowie erster Geheimschreiber (*Πρωτοασηκρῆτις* = Primus a secretis) unter Alexius Comnenus, zog sich bald nach dem Tode dieses Monarchen (1118), gebeugt durch Gram ob des um dieselbe Zeit über ihn gekommenen schweren Hauskreuzes, das ihn binnen weniger Tage seine Frau und Kinder beraubte, in die Einsamkeit des Eliasklosters auf dem Berge Athos, oder nach Anderen auf eine kleine, nicht näher bestimmbare Insel des ägeischen Meeres zurück, wo er nach längerem Gelehrten- und Schriftstellerleben hochbetagt starb (vgl. W. Gaß, De claustris in monte Atho sitis comm. hist., Gissae 1865, p. 13). Sein Todesjar ist ungewiss; er soll nahezu 90 Jare alt geworden sein. Unter den von ihm nachgelassenen Werken ist seine Weltchronik in 18 Büchern bis zum Jare 1118 vor allem bedeutend, und wie fürs allgemein historische, so auch fürs theologische Interesse wichtig. Sie fürt den Titel *Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν συλλεγεῖσα καὶ συγγραφεῖσα παρὰ Ἰωάννου τοῦ Ζωναρᾶ* und erscheint als eine Kompilation zunächst für die Urzeit (von der Schöpfung an) sowie für die israelitische Geschichte aus den Antiquitäten des Josephus und aus der Eusebianischen Chronik, für die Persergeschichte aus Herodot und Xenophon, für die römische Geschichte aus Dio Cassius und Plutarch, für die ältere christliche Zeit aus Eusebius, Philostorgius u. s. f. Da er diesen Quellen gegenüber sich ziemlich selbständig hält, und in der Art, wie er ihnen bald folgt, bald nicht folgt, eine umfassende historische Belesenheit, meist verbunden mit einem gewissen Scharfblick und gesundem Urteil kundgibt, so gebürt ihm in der Reihe der byzantinischen Chronisten eine vergleichsweise hohe Stelle (siehe Schmidt, Zander, Ranke und Jeep in den unten anzufürenden Abhandlungen). Die erste Ausgabe der Epitome besorgte auf Grund von fünf Hdschr., darunter auch des vorzugsweise vollständigen Wiener Kodex, Hieron Wolf, Basil. 1557 (gr. et lat., 3 vol. fol). Fürs Pariser Corp. scriptor. hist. Byzantinae rezensirte Ducange den Text unter Benutzung von 5 Pariser Handschr. (gr. et lat. Par. 1686). Für die Bonner Sammlung hat Mor. Pinder das Werk edirt (Joa. Zonarae Annales, 2 tom. 8°, Bonnae 1841—1844).

Einen nicht minder geachteten Namen besitzt Zonaras als Kanonist auf Grund seines Kommentars zum kirchlichen Syntagma des Photios: *Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ σεπτῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν τοπικῶν ἤτοι μερικῶν, καὶ λοιπῶν ἁγίων πατέρων.* Wie dieser Titel andeutet, sind es zuerst die apostolischen Kanones, dann die sieben ökumen. Synoden von der 1. bis zur 2. Nicänischen samt dem Concil. Photianum von 879, hierauf eine Auswal wichtigerer Provinzial-synodal-Kanones, anhebend mit Cyprians karthagischem Konzil von 251, endlich kanonische Briefe verschiedener Väter, welche hier der Reihe nach kommentirt werden. Statt der chronologischen Anordnung des Photianischen Syntagma legt also Zonaras eine Realeinteilung zugrunde. Auf das größere kirchenrechtliche Werk des Photios, den Nomokanon, nimmt er keine Rücksicht (s. den Artikel Photius, Bd. XI, S. 664). Bei den folgenden byzantinischen Kirchenschriftstellern erfreute das Werk sich eines hohen Ansehens; bereits Balsamon folgte ihm vielfach. Nachdem es früher nur stückweise publizirt worden war — so die App.

Kanones durch Joh. Quintin, Paris 1558 (oder in lat. Übers.) und durch Ant. Salmatinus, Mailand 1619 (lat. und griech.), die Epp. canonicae griech. und lat. Paris 1621 (hinter den Werken des Gregorius Thaumaturgus) — lieferte zuerst Beveridge eine, freilich auch nicht ganz lückenfreie Gesamtausgabe davon in seinem Synodikon s. Pandectae canonum, Oxon. 1672 (2 voll.).— Vgl. Biener, De collectionibus canonum Eccl. Graecae, Berol. 1827, p. 30—32, und: Das kanon. Recht in der griechischen Kirche (in Mittermaiers Krit. Zeitschr. f. Recht und Gesetzgebung, Bd. 28, Heidelberg 1855, H. II); auch Montreuil, Hist. du droit. Byzantin., t. III, Par. 1843, p. 423—428.

Andere Schriften des Zonaras galten der Erläuterung der Gedichte des Gregor v. Nazianz (Prooemium in tetrasticha Gregorii Nazianzeni) Venet. 1563; — vgl. Dronke, De Niceta Davide et Zonara interpretibus carminum S. Greg. Naz., Confluent. 1839, 4°), der Liturgie der hl. Jungfrau (*Κανὼν εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον* [Canon de S. Virgine], in Cotelerii Monum. Eccl. Graecae t. III, p. 465 sqq.), dem Recht der Verwandtschaftsehen (Tractat. de matrim. consobrin., bei Coteler. l. c. t. II, p. 433 sqq.). Anderes unter seinem Namen Überlieferte (aufgefürt bei Cave, Scrippt. eccl. hist. litt., t. II, fol. 201 sq.) ist unecht oder wenigstens von zweifelhafter Echtheit. So gilt auch das ihm beigelegte griech. Lexikon — *Συναγωγὴ λέξεων*, eine Kompilation aus änlichen Quellen wie die von Suidas, Hesychius und dem Etym. magnum benutzten (ed. J. A. H. Tittmann, 2 voll. 4°, Lipsiae 1808) — manchen als nicht von ihm herrürend, weil eine venetian. Handschrift den Verfasser lediglich Joannes monachus nennt und weil bereits Suidas es (unter dam Namen *Ἐτυμολογικὸν ἄλλο*) zu kennen scheint, wodurch die Annahme seines Herrürens aus vor-zonarischer Zeit sich nahe legt. Vgl. die die neutestamentlichen Glossen dieses Zonarasschen Lexikon behandelnde Schrift von F. W. Schurz: Zonarae Glossae sacrae in N. T. illustratae (3 Programme, Grimma 1818—20), sowie im Übrigen, was Z. als Chronisten betrifft: W. Ad. Schmidt, Über die Quellen des Zonaras, in Zimmermanns Ztschr. für Alterthumswissensch., Jahrgang VI, 1839, Nr. 30—36; L. Zander, Quibus e fontibus Zonaras hauserit suos annales, Ratzeburg 1849; Leop. Ranke, Dio-Zonaras (d. h. über Zonaras Verhältniß zu Dio Cassius), in den Analekten zu Bd. III seiner Weltgeschichte, 2 Abth. 1883), S. 238—264; L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (aus Supplementband 14 der Jahrbücher für class. Philologie), Leipzig 1884, S. 64—73. — Über Zonaras als Hexaëmeron-Ausleger (im Eingang seiner Annalen) in seinem Verhältnis zu Synkellos, Kedrenos, Glykas &c. vergleiche auch meine Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Gütersloh 1877, I, 376. **Zöckler.**

Zorn Gottes. 1) Allgemeine Bedeutung und Stellung dieses Lehrpunktes im System. In eigentümlichem Missverhältnis steht zu einander in der kirchlichen Dogmatik einerseits die hohe, geradewegs centrale Bedeutung, welche der Lehre vom Zorn Gottes dadurch gegeben ist, dass die Fundamentallehre von der Versönung ganz wesentlich von der Relation auf jene ihre Bestimmung erhält, — cf. Form. Conc. Ep. V, 9: concio de morte Christi severitatis et terroris plena est, quae iram Dei adversus peccata ostendit, — andererseits die ganz stiefmütterliche Behandlung, welche der Lehre vom Zorn Gottes doch zu teil wird. Fast nur nebenher oder beiläufig kommt man auf den Zorn Gottes zu reden, seis bei den Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit, resp. dem Eifer u. dgl., seis gerade in der Versönungslehre, seis in der Eschatologie bei der Lehre von der Verdammnis. Es ist dies um so auffallender, da doch anerkanntermaßen der Zorn Gottes in der hl. Schrift und zwar im N. T. kaum weniger als im A. T. eine so große Rolle spielt. Und doch gönnen selbst moderne alttestamentliche Theologieen, wie nicht bloß Schultz, sondern sogar Öhler dieser Lehre nur sehr bescheidene Plätzchen. Es ist sicher hauptsächlich den neueren Kontroversen über die Versönung zu verdanken, dass dieses Lehrstück eine tiefergehende Beachtung und Behandlung gefunden hat, zuerst dem Hofmannschen Streit — vgl. die Lit-

teratur bei Weber, resp. Delitzsch in des ersteren Schrift vom Zorn Gottes S. XLIII ff.; neuerlich wird wol die Ritschlsche Versönungstheorie mit ihrer Opposition gegen den Zorn Gottes eine änliche, wenn nicht noch größere Streitlitteratur ansammeln. Schon die einfache Erinnerung an diese Kontroversen genügt, um die hohe Wichtigkeit der Lehre vom Zorn Gottes hervortreten zu lassen: eine, in gewissem Sinn **die** Centrallehre, die von der Versönung, hängt in ihrer Fassung hauptsächlich von jener ab! Aber auch für die Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes, von seiner Offenbarung und deren Entwicklung — fürt doch in Webers Monographie der zweite, größere Teil die Überschrift: Die Geschichte des Zorns Gottes — u. a. hat es bedeutende Konsequenzen, je nachdem die Frage über den göttlichen Zorn beantwortet wird. Namentlich die reale Lebendigkeit und daher auch Modifizirbarkeit des Verhältnisses Gottes zu den Menschen, seine Fähigkeit, von diesen und ihrem Tun Eindrücke in sein eigenes Leben zu erleiden und gegen dieselben zu reagiren, wird bejaht oder geleugnet werden, jenachdem man im Zorn Gottes einen reellen Vorgang in Gott oder ein bloßes Bild findet, dem nur in **unserer** Erfarung, nicht in Gottes eigenem Leben etwas Wirkliches entspricht. Was aber den **Ort** betrifft, wo im dogmatischen System diese Lehre am geeignetsten behandelt wird, so kann es sich nur entweder um die Lehre von den Eigenschaften Gottes oder um denjenigen Punkt im locus de statu corruptionis handeln, wo die poena peccati, also die göttliche Reaktion gegen die Sünde dargestellt wird. Da wir nun (vgl. mein christl. Lehrsystem § 17) überhaupt der Ansicht sind, dass, nach Schleiermachers Vorgang, aber one dessen subjektivistische Fassung, die Eigenschaften auf die drei Stufen der Gottesoffenbarung, also die Namen Gottes Elohim, Jahve, Vater verteilt werden müssen, so nehmen wir jene beiden Möglichkeiten der Placirung des Zorns zusammen und bringen ihn unter der Lehre von der Reaktion des heilig-gerechten Gottes gegenüber der Sünde unter. Ganz dasselbe ist es, wenn wir sagen: da der Zorn Gottes nach der Bibel die todbringende Selbsterregung und Selbstbewegung Gottes gegen die Sünder ist, so gehört die Lehre von demselben an die Spitze der Lehre vom Tode.

2) **Die biblische Lehre.** a) **Altes Testament.** Die hebräische Sprache ist sehr reich an Ausdrücken für „zürnen“, und in allen malt sie entweder den Zornsaffekt selbst als innere Glut, so חָרָה, חָרוֹן, חֵמָה, oder die Äußerung desselben in leidenschaftlichen Erregungen und Ausbrüchen des seelischen und körperlichen Lebens, besonders schnauben, אָנַף, אַף, warscheinlich auch קָצַף, sodann schäumen, überwallen u. dgl. זַעַם, זָעַף, עֶבְרָה. Alle diese Ausdrücke stehen auch von Gottes Zorn, und der zornige Gott ist oft gemalt wie er schnaubt, Feuer von sich ausgehen läßt u. dgl., vgl. z. B. Deut. 32, 19 ff.; Ps. 18, 8 ff., wobei in letzterer Stelle sicher zugleich ein und zwar wirkliches Gewitter als Resultat dieser göttlichen Zornserregung geschildert wird. Davon aber kann keine Rede sein, dass im Sinne der alttestamentlichen Schriftsteller diese Ausdrücke und Gemälde **bloße** Bilder sein sollen, als ob, wie Augustin (de civ. D. IX, 5) sagt, damit nur vindictae **effectus**, non illius (passionis) turbulenti **affectus** Gott zugeschrieben seien, vgl. Ritschl, de ira Dei S. 1. Nein, der alttestamentliche Gott wird wirklich zornig, wird wirklich erregt, es geht in seinem Leben, so wie es sich um sein Verhältnis zur Welt handelt, und zwar gar nicht bloß in dessen äußerer Betätigung, d. h. den **Wirkungen**, die er produzirt, sondern in seinem der Welt zugekehrten **Seelenleben** wirklich Etwas vor, dasselbe in seiner, der göttlichen Weise, was bei uns Menschen der Zorn ist. Wenn der Rationalismus dieses alttestamentliche Deo iram tribuere eben ex aevi incultioris ingenio herleitete (Wegscheider, Instit. theol. dogm. § 71) und wenn Ritschl, etwas vorsichtiger sich ausdrückend, aber dasselbe meinend, sagt, die Vorstellung des Zornaffektes bei Gott gehöre nur dem partikularen Gesichtskreis des Alten Test.'s an (Rechtf. und Vers. 1. Aufl. II, S. 153 f.), so ist dabei nicht bloß verkannt, dass, wovon unten mehr, das Neue Testament dem Alten Recht gibt, sondern es wird hauptsächlich in geradezu unbegreiflicher Weise die Sache dargestellt, als ob **diese**

alttestamentliche Anschauung von seiner Gesamtanschauung sich trennen ließe, als ob man die sonstige Lehre des A. Test.'s von Gott, die Lehre, die streitlos Jesus und die Apostel für Warheit gehalten haben, annehmen, und Ritschl'sch geredet dabei „in der Linie des A. T.'s bleiben", aber dieses Stück vom Ganzen loslösen könnte. Die dogmatische Untersuchung vorerst beiseite lassend, konstatiren wir: zum Bild des alttestamentl. Gottes gehört als integrirender Bestandteil das, dass er zornfähig und oft wirklich erzürnt ist und die Betreffenden das durch eine sie, ihr Leben im Verhältnis zu Ihm negirende Tätigkeit erfaren lässt. Wann nun oder gegen wen äußert er seinen Zorn? Ein Lieblingssatz von Ritschl ist, dass die eigentliche causa des Zorns Gottes nur der defectus a foedere sei (de ira S. 9); daher seien fremde Völker Gegenstand desselben, nur weil sie consilio dei ad populum electum pertinenti contumaciter adversati sunt. Ja in letzter Instanz gelte eigentlich der Zorn Gottes der Vernichtung der Bundesgegner am letzten Tag, dem „Tag des Zorns". Daher sei im Alten Testament einerseits davon keine Rede, dass der Zorn Gottes allgemein den Menschen wegen ihrer Sündhaftigkeit überhaupt, ja gar schon wegen der Erbsünde gelte, andererseits habe er mit göttlicher Liebespädagogik nichts zu schaffen, da er ja — widerholt R. in Rechtf. und Vers. II[1], S. 139 — „diejenige Betätigung der absoluten Lebendigkeit des waren Gottes sei, vermöge deren er über die Brecher oder Beschädiger seines Bundes Lebensvernichtung verhänge". Vorboten der letzten peremptorischen Zornsoffenbarung sind „die Erfarungen plötzlichen, überraschenden Todes solcher, welche die Bedingungen des Bundes gebrochen haben", und derartige plagae, besonders auch Natureruptionen u. dgl. sind es, an welche die ursprüngliche Konzeption des Zorns Gottes sich knüpfen soll, Rechtf. II, S. 129, de ira S. 8). Man vergleiche nun mit dieser Ritschl'schen Darstellung nicht bloß die von Weber, welcher die orthodoxe Beziehung des Zorns „als der Macht des Todes" (S. 91) auf die Sünde überhaupt, speziell schon die Erbsünde, festhält und eingehend begründet, sondern auch die von Oehler, der (S. 172 ff.) zwischen der allgemeinen Beziehung auf die Sünde überhaupt und der besonderen auf den Bundesbruch unterscheidet, und Schultz, welcher (S. 522) zu jenem Ritschl'schen Satz, dass von Zorn Gottes wegen der allgemeinen menschlichen Sünde keine Rede sei, wenigstens sofort die Korrektur fügt: „nur in später Zeit, in traurigen, gedrückten Tagen empfand man den Zorn Gottes in den Übeln des geplagten Menschenlebens an sich und fürte ihn auch auf die unerkannte Sünde des Volks zurück"; Beweis Psalm 90, dessen „späte" Abfassung natürlich den liberalen Theologen trotz älterer und neuerer wolbegründeter Verlegung in hohes Altertum (vgl. Delitzsch, Moll u. s. w.) zum voraus feststeht. Wenn man aber gegen die orthodoxe Fassung einwendet, außer Ps. 90 sei doch notorisch im A. T. von Zorn Gottes nur die Rede, wenn es sich um besondere Gerichtsheimsuchungen handle, nicht wo es sich um das allen Menschen aufliegende Todesverhängnis handle, so ist dabei für das A. T. (etwas anders steht das N. T., s. u.) einesteils zu bedenken, dass der Zorn eben als Zorn eine nur zeitweilig, je ad hoc stattfindende Erregung ist, nicht etwas andauerndes, bleibendes — sonst wäre ja der Marcionsche Gott der des A. T.'s —; als causa efficiens des gewönlichen, allgemeinen Todesverhängnisses kann somit der Zorn Gottes nur entweder in bestimmten besonderen Beziehungen oder dann genannt werden, wenn eben auf den ersten Ursprung, auf die erste geschichtliche Aktion Gottes hingewiesen ist, womit er das Todesgericht verhängt hat —, anderenteils sind doch gewiss nicht bloß die Stellen, wo das Wort „Zorn" vorkommt, zu berücksichtigen, sondern alle die, welche sachlich die Anschauung enthalten, dass das von Gen. 3 an auf der Menschheit lastende Todesgericht ruht auf der dem Geschöpf das Leben negirenden Bewegung Gottes. Endlich da der Zorn dem Verkehr von Person zu Person angehört, persönliches Erregtsein des Gemütslebens bezeichnet, also auch nur Solchen gegenüber stattfinden kann, die fähig sind, dem Anderen ins Herz zu greifen, weil dieser ihnen gegenüber sit venia verbo sich persönlich engagirt hat, dies aber für Jahveh seit Israels Erwälung nur diesem Volk, nicht den Gojim gegenüber, die Er ihre eigenen Wege gehen lässt (act. 14, 16),

der Fall ist, deswegen ist von Zorn Gottes für gewönlich nur dann die Rede, wenn von Seiten der Menschen ein Eingriff in diese Sphäre persönlichen Verhältnisses Jahves zu Israel vorliegt und Jahve hiegegen reagirt. Aber die Basis der ganzen Ordnung, kraft deren Jahve seine Schechina, seine persönliche Gemeinschaft auf Israel beschränkt hat und die Gojim ihre eigenen Wege gehen ließ, ist *der Zorn*, womit er in stufenmäßig aufsteigender Gerichtsoffenbarung, aber zuerst Gen. 3 — die weiteren Hauptstufen sind durch Gen. 6 und 11 bezeichnet — die von ihm abgefallene Menschheit dem Tod übergeben hat. Und Delitzsch, Keil, Weber, Lange u. a. haben vollkommen Recht, wenn sie in den Cherubim und dem Flammenschwert an den Pforten des Paradieses Gen. 3, 24 die Kundgebung dieses die sündige Menschheit vom Lebensbezirk Gottes scheidenden Zorns sehen. In dem Gesagten liegt auch das *Verhältnis des Zorns zur Heiligkeit Jahves* angedeutet. Die Heiligkeit ist nach unserer Ansicht die ewig frische, ursprüngliche, unmittelbare Lebensintegrität Gottes, die als solche eben nur Er besitzt und die er ebenso einerseits den Geschöpfen erschließen will, als mitten in dieser Mitteilung doch intakt hält und halten muss von allem, was nicht integrum ist, d. h. nicht bloß von dem, was sündig, sondern auch von dem, was nur auch durch menschliche Mittelbarkeit, z. B. Arbeit u. dgl. hindurchgegangen ist. So muss die Schechina Gottes unter den Menschen ein Tabu, ein sonderlicher Bezirk werden, voll Lebens, Lichts, Heils für die *ἅγιοι*, d. h. für diejenigen, die Er zuläßt, auswält und mit dem, die Zugelassenheit zu ihm, die Geweihtheit für ihn bezeichnenden Charakter ausstattet, aber ein *φῶς ἀπρόσιτον*, ja *πῦρ καταναλίσκον* für die nicht so berechtigten, die Profanen. Das Tabu wahrt seinen Charakter eben dadurch, dass es für alle unbefugt eintretenden und eingreifenden als verzehrend Feuer sich kundtut, und zwar buchstäblich, s. Jes. 10, 17; Deut. 4, 24; Lev. 10, 1—3; 1 Sam. 6, 19; 2 Sam. 6, 7. Das alles sind nicht, wie die modern liberale Theologie es dazustellen liebt — und unbegreiflicher Weise protestiren nicht alle bibelgläubigen Theologen energisch gegen solche Wendungen —, subjektive „Konzeptionen“, von Menschen, vielleicht gar sehr törichter Weise, aus gewissen Erfarungen, Naturereignissen u. dgl. geschlossen, vollends nicht, wie Schultz S. 522 solche Gotteswarheiten des A. T.'s darzustellen scheint, Vorstellungen, die mehr oder weniger den heidnisch-sinnlichen verwandt sind, sondern das sind die von Gottes Geist gegebenen Schilderungen der Wirklichkeit, wie sie des Herrn Schechina in Israel in der Tat mit sich brachte; um wirkliche, von Gott selbst produzirte Geschichtstatsachen handelt es sich in Stellen, wie Lev. 10, 2 Sam. 6 u. s. w. Wendet man ein, einerseits, wie Schultz a. a. O., es sei ja in diesen Stellen selbst die Möglichkeit vorausgesetzt, Gottes Zorn one böse Absicht, ja bei Berürung der Lade in *guter Absicht* (2 Sam. 6) zu erregen, und ist, gemeint, das sei doch eine nicht haltbare Vorstellung des A. Test.'s, so ist einfach zu erwidern, dass die persönliche sittliche Schuld, die intentio dessen, der das göttliche Tabu verletzt, in der Tat für diesen Rückschlag der verletzten Gottesordnung gegen die Störer nicht in Betracht kommt. Und wendet man andererseits ein, durch Lukas 9, 55 (übrigens sind die hergehörigen Worte unecht) spreche Jesus selbst seine Missbilligung gegen den alttestam. Eifergeist aus, so genügt, von vielem Anderen abgesehen, die Antwort: mit Jesu ist realgeschichtlich ein anderes *πνεῦμα* erschlossen worden, damit ist von selbst gesagt, dass für die alttestamentliche Stufe dieses *πνεῦμα* nicht auch schon vorhanden, also umgekehrt auch, dass das *πνεῦμα* heiligen Zorns nicht ungöttlich gewesen ist. Das Verhältnis des Zorns zur Heiligkeit ist nach dem Gesagten mit der Definition noch nicht genügend bezeichnet, wie sie Oehler (S. 172 f.) gibt: die Energie der Heiligkeit ist der *Eifer*; diejenige *Offenbarung des Eifers*, womit Gott sich rächend wendet gegen die Verletzung des hl. Gotteswillens, ist der Zorn. Dazu fügt noch Oehler billigend die Definition von Ullmann: die mächtige, der Hemmung gegenüber eintretende Erregung des wollenden Geistes, die gespannteste Energie des hl. Gotteswillens, der Eifer der verletzten Liebe; Definitionen, in denen one psychologische und logische Schärfe sehr verschiedene Gesichtspunkte zusamengeordnet sind. Der Hauptmangel all dieser Bestimmungen ist der, dass die schon zu Anfang berürte Frage,

ob der Zorn in Gott, änlich wie in den Menschen, ein Affekt ist, umgangen wird. Diese Frage wird mit vollem Recht bejaht von Lactanz, der (S. 237) ira definirt motus animi ad coercenda peccata insurgentis, ferner, aber so, daſs darin eben eine unvollkommene Vorstellung des A. T.'s gefunden wird, von Ritschl, welcher (de ira S. 11) definirt affectus dei sancti peremptorius contra infideles foederis vel ejus adversarios, änlich Schultz (S. 521): die natürliche, leidenschaftlich gedachte Erregung des heiligen Gottes, wo seine Heiligkeit und Ehre angetastet werden, ein Aufwallen seines Herzens wie brennendes Feuer; endlich streng biblisch, aber mit dem Unterschied, daſs Delitzsch die Anschauung von der Naturseite in Gott (כָּבֹד) hereinzieht, von Delitzsch (Prolegomena zu Weber S. XXXVIII ff.), Beck (Christl. Lehrwiss. S. 156. 291. 503), Lange (1. Aufl. dieser Enc.) und besonders Weber. Letzterer erklärt S. 25 ff., der Zorn sei bei Gott auch ein παϑος, worin Gott sich leidentlich verhalte, aber weil und sofern er will, ein Leiden der freien mächtigen Liebe, und absolut kräftig wirkend; sodann unterscheidet W. einesteils eine naturalistische, gewissermaßen physische Liebe, das Zornfeuer = „die mächtige, der Hemmung seines Willens gegenüber eintretende Erregtheit Gottes, in welcher er für die widerstrebende Kreatur zur Macht des Todes wird", und die ethische Seite, den Zornwillen = „die Betätigung des Heiligen wider seine Feinde, durch welche er sich in seiner Liebe als den absoluten, als den Herrn erweist" (S. 36). Und ausdrücklich (S. 38) schreibt W. Gott die Empfindung des Abfalls zu und stimmt Schöberlein bei, welcher redet vom „aktiv gewordenen Liebesschmerz über die Sünde, Energie der Liebe gegen die Sünder", nur handle es sich, sagt Weber mit Recht, um den Schmerz der verletzten Liebe und den Eifer des gekränkten Rechtes gegenüber der Kreatur, die unangetastete Majestät (S. 60 ff.); vgl. übrigens Schöberlein in den „Geheimnissen des Glaubens" S. 136 ff., „Reaktion der heil. Selbstheit der Liebe". Wir möchten den Zorn Gottes im Verhältnis zur Heiligkeit so darstellen: Für das durch die letztere geschaffene Lebensverhältnis (jenes Tabu) hat sich Gott auch persönlich engagirt, er ist auch mit seinem Gemüt, mit dem Selbstgenuſs Seines Lebens dabei beteiligt; Störung dieses Lebensverhältnisses also bringt für Gott (selbstverständlich für ihn als so sich offenbarenden, unter Menschen wonenden Gott, nicht für sein Ansichsein) eine Alteration dieses seines Gemütslebens, seines Selbstgenusses hervor, und unmittelbar, mit Naturnotwendigkeit erfolgt nicht bloß eine sachliche Reaktion, Ausscheidung des Störenden u. s. w., sondern ein persönliches sich selbst einsetzen für sich selbst und sein ungestörtes Leben, und ein persönliches sich widersetzen, ein persönliches sich abscheiden von dem Störer und abscheiden desselben von sich. Daher ist es auch nicht unmittelbar richtig, den Zorn als die Energie der göttlichen Gerechtigkeit als strafender zu fassen; vgl. Augustin: vis qua justissime vindicat. Denn die letztere ist Sache des göttlichen Willens, wärend der Zorn zuerst Sache des Gemüts oder Selbstgefüls, allerdings mit unmittelbarer Wirkung auf den Willen, ist; die Gerechtigkeit aber gehört dem mittelbaren Willensleben an. Ferner handelt es sich bei der Gerechtigkeit um Warung der sachlichen, gottgesetzten Ordnung, beim Zorn um Warung des eigenen, persönlichen Interesses. Daſs das Alles bei Gott in absolut reiner, von allem Fleischlichen freien Weise vor sich geht, versteht sich von selbst. Mehrere der gangefürten Theologen wollen den etwaigen Bedenklichkeiten, welche die Anschauung des Zorns als persönlichen Affekts, ja der Leidenschaft, mit sich bringt, dadurch begegnen, daſs sie ihn in möglichst nahen Bezug zur Liebe in Gott setzen, vgl. oben Schöberlein; anders Bartholomäi (s. d. u. angef. Abh.), nach welchem der Zorn neben und gegenüber der Liebe, dieser koordinirt auf der Grundlage der Heiligkeit, dasteht. Wider andere, so schon Lactanz (S. 236 f.) betonen die (im diesseits) bloß pädagogische Bedeutung des Zorns als zur disciplina et morum correctio dienend, vgl. Augustins Unterscheidung von ira consummationis und der erst am jüngsten Tag auftretenden ira consumptionis (s. bei Weber S. 47). Das Letztere fürt wider auf einen jener Ritschlschen Lieblingsgedanken zurück, wonach eigentlich nur

die ira consumptionis in Betracht kommt, aber im Alten Testament insofern ein temperamentum irae et misericordiae gelehrt wird, als zwar keineswegs der Zorn der göttlichen Pädagogik dient, aber Gott in seiner Barmherzigkeit seinem Zorn Einhalt tut, ihm Grenzen steckt, ihn gegenüber dem Bußfertigen hemmt, sistirt, seinen Zorn durch Fürbitte und Opfer, die eben Zeichen des Neueintritts in seinen Bund sind, stillen läßt u. dgl., vgl. Exod. 32, 7 ff.; Num. 17; 2 Sam. 24 (de ira S. 12 f. Rechtf. 136). Änlich Schultz S. 524, der aber one allen und jeden Beweis sagt, die älteren Zeiten des A. T.'s haben mehr an Gottes Zorn und Eifer gedacht, die Erfarung seiner Gnade und Langmut in ihrer ganzen Herrlichkeit sei erst allmählich den Propheten aufgegangen! Nun liegt die allen Teilen des A. Test.'s gemeinsame Anschauung klar vor einmal in all den vielen Stellen, wo deutlich die Feinde des Herrn und die treuen Bundesglieder einander gegenübergestellt und eben jenen der Zorn, diesen die Gnade zugeteilt wird; dies hauptsächlich in eschatologischen Stellen, wo es sich um die ira consumptionis handelt und wobei wider unterschieden werden muss einerseits das, was der letzten אַחֲרִית, den novissima im universalen Sinn, zugehört — da ist dann bloß Scheidung, auf der einen Seite bloß Gnade, auf der anderen bloß Zorn, s. bes. Jes. 65 und 66, und anderenteils das, was schon der zeitliche Tod mit seinen Vorboten, Krankheit, Elend u. s. w. bringt, da bitten die Bundestreuen: raffe mich nicht weg mit den Gottlosen Ps. 26, 9, strafe mich nicht in deinem Zorn Ps. 6, 2; 38, 2. Sodann aber kommen in Betracht die Aussprüche, wo doch auch die Bundestreuen als den Zorn Gottes erfarend erscheinen, dieser aber als ihnen nur vorübergehend giltig gegenübergestellt wird der ewig dauernden Gnade, s. Ps. 30, 6; Jes. 54, 7 f.; 60, 10. In gewissem Sinn in der Mitte zwischen diesen beiden Arten von Aussprüchen stehen die, in welchem zwar das Volk Gottes als Ganzes, Getreue und Ungetreue zusammen, dargestellt wird als unter Gottes Zorn (namentlich durchs Exil) seufzend, dieses Gericht aber dem sich läutern lassenden getreuen Rest zum Heil, den Übrigen zur ira consumptionis wird, vgl. Jes. 26, 20; Mich. 7, 9. 18 u. s. w., da ist dann das Losungswort der Getreuen: „ich will des Herrn Zorn tragen, denn ich habe gesündigt" (Mich. a. O.). Gerade solche Stellen aber zeigen, dass es ganz unrichtig wäre, wenn man den Gerichtszorn, der innerhalb der irdischen Entwicklung und mit dem Resultat der Rettung des Rests die Frommen trifft, nur als Mittel zum Zweck, als einen bloß pädagogischen in dem Sinn fassen würde, dass die wirkliche, eigentliche Gesinnung Gottes gegen die Betreffenden in diesem seinem Zürnen bloß Liebe wäre; dann könnte vom affectus des Zürnens nicht die Rede sein, derselbe würde zum bloßen Schein, ja anthropomorphistisch geredet zur Verstellung Gottes, als ob er zürnete, werden. Aber wenn auch einzelne Stellen, besonders in der luth. Übersetzung, so lauten, dass diese Vorstellung entstehen kann (s. Jerem. 14, 8. 9), so wäre dieselbe doch sicher gegen den Sinn des Alten Test.'s. Die gegenwärtig, namentlich im Interesse der Opposition gegen die kirchliche Versönungslehre so beliebt werdende, socinianische Behauptung, die Liebe mit ihrer verzeihenden Gnade und der Zorn mit seinem Strafgericht schließen sich aus, ist so unbiblisch wie möglich. Ganz so wie ein menschlicher Vater, der sein böses Kind straft, hier wirklich im Ernst zürnt und das Recht, das strenge Vergeltungsrecht gegen dasselbe walten läßt, dabei aber zugleich Liebesabsicht und Liebeshoffnung hegt, also, aber wolgemerkt ganz nur unter der Bedingung der Besserung Liebe erweist, ebenso ist in Gott wirklicher Zorn gegen den sündigenden Bundesangehörigen und Liebesabsicht gegen ihn, wenn er sich bekehrt, lebendig ineinander. Menschlich geredet: in dem Moment, wo Gott straft, diesen für sich gedacht, will er eben strafen, sonst nichts; der Affekt hiebei ist eben Zorn und wirklicher Zorn, aber das Objekt dieses Affekts ist der Betreffende nur qua Unbußfertiger, wärend derselbe Mensch qua sich bekehren sollender und werdender Objekt der Liebe ist, die er jedoch erfärt erst, wenn er sich bekehrt hat. Sofern aber die Zornserfarung dazu hilft, dieses Resultat (der Bekehrung und damit Begnadigung) zu erzielen, ist sie freilich Mittel zum

Zweck der Liebe; und hinterdrein kann der Errettete für die mit diesem Ausgang über ihn ergangene Zornesheimsuchung danken, Psalm 119, 67. 71. 75; Jes. 12, 1. Es findet eben ein wirklicher lebendiger Wechselverkehr zwischen Gott und uns statt, unserem Verhalten zu ihm entspricht sein Verhalten zu uns. Da nun auf Erden meistens (die Verstockten ausgenommen) noch nicht völliges sich scheiden der Menschen von Gott stattfindet, sondern in verschiedenen Graden beides, Offenheit für Gott und Verschlossenheit für ihn bei einander ist, so ist auch meistens von Seiten Gottes beides vorhanden, Bejahung und Verneinung der Menschen, Liebes und Zornserweisung. Aber nicht bloß überwiegt denselben Menschen gegenüber je nach ihrem Verhalten jetzt diese, jetzt jene; sondern bei der einen Kategorie von Menschen, den Gläubigen, bildet den Typus des Verhältnisses zu Gott die Offenheit für ihn, also seinerseits die Liebeserfarung, bei den andern, den Ungläubigen, die Verschlossenheit für ihn, also die Zornserfarung. Dort dient Alles — solange die Betreffenden nicht aus dem Bund fallen — dem Liebeszweck, so auch der Zorn, der aber Zorn ist und bleibt. Der Herr selbst hat für sein Volk im Verhältnis zu Ihm eine *Gesamtordnung* solcher *Liebesmitteilung*, die aber immer den *Heiligkeitscharakter* behält, geschaffen, und so hat Israel vor dem Ende immer die Möglichkeit, aus den etwa verdienten Zornserfarungen wider heraus in die Gnadengemeinschaft zu kommen. Israel — im gewissem Sinn die ganze Menschheit — bildet einen Organismus, in welchem von einem centralen Glied, wie Kräfte des Verderbens, so auch Kräfte des gesunden Lebens und Segens auf die anderen überströmen. Es gibt *Personen*, die an sich durch ihren göttlichen Charakter den Zorn Gottes aufhalten und Segen vermitteln, ein Abraham, Mose, der Hohepriester u. s. f.; und es gibt *Handlungen*, welche dadurch, dass in ihnen das göttliche Leben sich mit besonderer Energie geltend macht, den Zorn hemmen. So Fürbitte, vgl. Gen. 18, Eifern für Jahve u. dgl.; die bezeichnendste Stelle ist Num. 25, 10 ff., wo ausdrücklich dem Pinehas zugeschrieben ist: הֵשִׁיב אֶת־חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, womit V. 13 כִּפֶּר synonym steht. Das regelmäßige Hauptmittel aber sind die *Opfer*. Es ist unmöglich, hier auf die Opfertheorie näher einzugehen. Auch die Frage, ob in dem Opfergesetz des Alten Test.'s selbst (von andern Opfern und ihrem Bezug auf Gottes Zorn wurde schon gesprochen, s. bes. Num. 17, 5 ff.) an irgend einem Punkt sozusagen der Zorn Gottes hervorschaue, was nicht bloß Ritschl, sondern auch Oehler u. a. leugnen, Weber aber (S. 165) für die Tötung bejaht, können wir hier nicht untersuchen. Auch hier scheinen uns die Gegner der Straffstellvertretungstheorie zu schnell und one logische Notwendigkeit aus der Tatsache, dass das Opfer den gnädigen Gott und die Erlaubnis, in seine Segensgemeinschaft einzutreten, verkündigt, zu schließen, dass damit die Darstellung des Zorns Gottes und der furchtbaren Warheit, dass der Sünder rechtmäßig den Tod verdient habe, ausgeschlossen sei. Dem sei aber für die Opfergesetzgebung selbst wie ihm wolle, streitlos hat der Verfasser von Jes. 53 die Anschauung von der opfermäßigen (אָשָׁם V. 10) Erduldung der gerechten göttlichen Strafe durch den stellvertretenden, lammesartig duldenden Knecht Gottes; und dass hierauf die neutestamentliche Theorie von der Versönung ruht, kann niemand läugnen. Bleiben wir aber noch im Alten Test., so geht aus dem Gesagten hervor: Alles, was in der irdischen Entwicklung zwischen Gott und Menschen, hauptsächlich Jahve und Israel spielt, ist noch ein Vorbereitungs- und Übergangsstand; das volle, scharfe Entweder — Oder von Gnade und Zorn kommt erst am Ende. Zwar schon im Diesseits kommen „*Tage des Zorns*", sowol für die Einzelnen als für die Gesamtheit, vgl. prov. 11, 4. Israels Zorntag, an welchem es — aber nicht one Hoffnung — als Gottesvolk dem Tod übergeben wird, ist der Tag der Zerstörung Jerusalems Hes. 7, 19, vgl. thren. 1, 12. Aber die אַחֲרִית bringt erst *den* Tag des Herrn und seines Zorns über die Abgefallenen, besonders die ihm und Israel feindlichen Gojim, den יוֹם נָקָם u. dgl. Deut. 32, 35 f.; Jes. 61, 2; 63, 4 u. s. w., und von Joel an erweitert sich bei den Propheten dieses Gericht

zum Weltgericht, und der Tag des Herrn wird zum abschließenden, in ewigen Dualismus (vgl. oben) auslaufenden Endgericht.

b) Neues Testament. Schon oben wurde bemerkt, dass der Zorn Gottes im Neuen Test. keineswegs verglichen mit dem A. T. zurücktritt. Abgesehen von den gleich zu besprechenden lehrhaften Aussprüchen ist besonders das zu beachten, dass vom Son und Ebenbild Gottes mehrmals Zorn berichtet ist s. Mark. 3, 5; Matth. 21, 12 f.; Joh. 11, 33 f. Wenn anders das Wort gilt, „wer mich siehet, siehet den Vater“ (Joh. 14, 9), so ist es mindestens sehr eigentümlich, das nur für die Offenbarungen von Liebe, Freundlichkeit u. dgl., nicht auch für die des Zorns gelten zu lassen. Gehen wir aber sofort zu den lehrhaften Aussprüchen über, so steht an der Schwelle des N. T.'s der grösste Prediger von Gottes Zorn, Johannes der Täufer; mit seinem Ausspruch Matth. 3, 7 heben auch sofort diejenigen Worte vom Gotteszorn an, die namentlich Ritschl für seinen Satz geltend macht, dass der Zorn Gottes im N. T. wesentlich, ja ausschließlich eschatologisch gedacht sei. Die ὀργὴ μέλλουσα l. c. ist sicher die der messianischen Endzeit des יוֹם חֵמָה κ. ἐξ. Derselbe eschatologische Begriff liegt zweifellos vor Röm. 2, 5 ff. (ἡμέρα ὀργῆς); 5, 9; 1 Thess. 1, 10; 5, 9, sowie öfters in der Apokalypse z. B. 6, 16. 17; 11, 18. An anderen Stellen kann man zweifelhaft sein und sind auch die Exegeten uneins darüber, ob nur der Endausbruch des Zorns gemeint ist oder ganz allgemein der Zorn, die Gerichtsoffenbarung Gottes, wobei das einmal auf die in der Zeit geschehenden Gerichtserweisungen, aber so, dass sie zugleich Vorboten der letzten sind, das anderemal auf diese, aber so, dass sie als abschließender Kulminationspunkt aller Zorneruptionen erscheint, der Nachdruck fallen kann; so Röm. 3, 5; 9, 22, in welch letzterer Stelle σκεύη ὀργῆς unmöglich heißen kann „Gefäße des künftig, am Endgericht zu erweisendeu Zorns“, denn einemal heißt das parallele σκεύη ἐλέους doch gewiss nicht „Gefäße des erst am Endgericht eintretenden Erbarmens“, sodann ist, was am Endgericht eintritt, einerseits mit ἀπώλεια, andererseits mit δόξα bezeichnet und κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν doch nicht identisch mit σκεύη ὀργῆς, endlich handelt der ganze Zusammenhang wesentlich von dem innerhalb der Zeitentwicklung vor sich gehenden göttlichen σκληρύνειν, resp. ἐλεεῖν, und als ersterem unterliegend, heißen die Betreffenden σκεύη ὀργῆς, allerdings zugleich mit Ausblick auf den Tag, wo Gott seinen Zorn endgiltig erweist (ἐνδείξασθαι). Die Bemerkung von Ritschl zu 9, 22, Gott könne doch nicht zu derselben Zeit gegen dieselben Personen ὀργή und ἀνοχή beweisen (de ira S. 16), hat einen Sinn nur von der durch petitio principii gewonnenen These aus, dass der Zorn Gottes stets den zeitweiligen, resp. endgiltigen effectus der Todesverhängung, ja der Vernichtung bedeute. Ferner gehört auch 1 Thess. 2, 16 hieher; denn so gewiss ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος das letzte, abschließende, das End-Gericht über die Juden bezeichnet, so ist doch erst mit εἰς τέλος zusammen ἡ ὀργή dieses Endgericht, ἡ ὀργή aber für sich der Zorn, wie er auch sonst sich kundtut, und zudem ist mit Nichts angedeutet, dass die die Juden verderbende Katastrophe überhaupt das letzte Endgericht sei. Vollends unmöglich aber endlich scheint es uns, die ausschließlich eschatologische Fassung festzuhalten in Joh. 3, 36; Röm. 1, 18; 4, 15; 12, 19; Eph. 2, 3; 5, 6. Zwar kann in Joh. l. c. sprachlich das μένουσαν „bleibend“ nicht so betont werden, wie Thomasius, Weber u. a. tun, dass, was bleibt, vorher schon dagewesen sein müsse; μένειν hat, besonders bei Joh., hie und da die Bedeutung „weilen“ im abgeschwächten Sinn des „Sein“, vgl. z. B. 14, 10. Aber auch so gefasst redet doch die Stelle sicher nicht ausdrücklich vom Endgericht; vollends wenn man so gern dem Joh., betreffend die, gerade hier der ὀργὴ θεοῦ gegenüberstehende ζωὴ αἰώνιος die Anschauung der Diesseitigkeit, nicht der Jenseitigkeit zuschreibt, so muss doch dies hier wie von der ζωή so auch von der ὀργή gelten, d. h. diese erfärt der Betreffende schon im Diesseits; endlich ganz klar ist die ζωὴ αἰωνιος, in die man mit dem πιστεύειν eintritt, das Aufhören des Seins unter der ὀργή, also findet dies im Diesseits vor nnd außerhalb Christo statt. Ganz dasselbe besagen die Römerstellen, nur fasst 1, 18 in einer mehr alttestamentlichen Weise nicht sowol,

wie Joh. l. c. (und Eph. 2, 3) den dauernden Zustand des Seins unter Gottes Zorn, sondern (*ἀποκαλύπτεται*) die, allerdings stets neu erfolgenden (Präs.) Eruptionen von Zorngerichten ins Auge, wie sie vom Himmel her durch die von Gott entfesselten Kräfte des Verderbens stattfinden über *πᾶσα ἀσέβεια* u. s. w. Daſs diese Stelle unmöglich auf die eschatologische Zornerweisung gegenüber den das neutestamentliche foedus verschmähenden (darauf ginge dann *κατεχ. τ. ἀλήϑ.* u. s. w.) sich beziehen kann, scheint mir, abgesehen von der Schwierigkeit des futuralen Präsens *ἀποκαλύπτεται*, zweifellos bewiesen teils durch die offenbar absichtliche Allgemeinheit der Ausdrücke *πᾶσα — ἀνϑρώπων*, teils durch die Beziehung von *ἀλήϑεια* V. 18 auf *ἀληϑ.* V. 25, vgl. 19. 21: die in V. 18 gemeinte *αληϑ.* ist die auch den Heiden mögliche Gotteserkenntnis, also bezieht sich *ἀποκαλ. ὀργ. ϑ.* auf das, was die Heiden vom Gottesgericht vor und außerhalb Christo erfaren, das entsetzlichste davon ist das *παραδιδόναι* V. 24 u. s. w. Auf das israelitische Gebiet, speziell das des *νόμος* versetzt uns Röm. 4, 19, wornach *ὁ νόμος ὀργὴν*, sc. *ϑεοῦ κατεργάζεται*, vgl. Gal. 3, 10 *κατάρα*; da zu supliren ist: parceque l'homme transgresse toujours la loi (Oltramare z. d. St.), so versteht sich von selbst, daſs diese *ὀργή* sich schon im Diesseits immer neu erzeigt, die wichtigste Erfarung derselben gibt Röm. 7, 10: *ϑάνατος*; und so gewiſs dort das *ἐγὼ ἀπέϑανον* nicht eschatologisch zu verstehen ist, so gewiſs die diesen Tod verursachende *ὀργή*. Sodann in 12, 19 *δότε τόπον τῇ ὀργῇ*, sc. *τοῦ ϑεοῦ* zeigt das beigefügte Citat *ἐμοὶ ἐκδίκησις* u. s. w., daſs die göttliche Bestrafung des Bösen gemeint ist; wenn dieser der sich rächende gleichsam den Platz versperren kann (wie umgekehrt er derselben dadurch, daſs er sich nicht rächt, Platz läſst), so kann diese *ὀργή* nicht wol die im Endgericht sich erweisende sein. Endlich die Epheserstellen betreffend, so schildert 2, 3, was die Christen waren, ehe sie Christen wurden *τέκνα φύσει ὀργῆς*, damit parallel steht *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι* V. 5, der Zorn Gottes ist auch hier die Ursache des Todes. So wenig nun aber Paulus mit *νεκροί* u. s. w. sagen will, „uns drohte im Endgericht der ewige Tod", so wenig kann *ὀργή* nur eschatologisch verstanden werden; ja der so sich ergebende Satz „wir waren von Natur der einstigen, mit ewigem Todesgericht erfolgenden Zornserweisung verfallen", ist auch inhaltlich vollkommen falsch; denn Paulus so wenig wie das übrige N. T. leitet irgendwo den ewigen Tod von den vor Christo begangenen Sünden ab. Also muſs die Stelle auf das Zorngericht gehen, das — die Sünde mit dem Tod im biblischen Vollsinn bestrafend, s. bes. Röm. 5, 12 ff. — auf der Menschheit schon im Diesseits lastet. Ebenso 5, 6, vgl. Kol. 3, 6, wo nur dem ethischen Zweck des Kontextes zu lieb aus dem Sündenzustand, der die *ὀργή* zur Folge hat, besondere Sünden hervorgehoben sind. Von der Erbsünde als solcher ist freilich in diesen Stellen nicht die Rede, obgleich 2, 3 *φύσει* one Hereinnahme der Erbsündenanschauung nicht voll verstanden werden kann. Wir müssen aber die Frage über die Erbsünde hier beiseite lassen. — Ist nun aber unsere Deutung der besprochenen Stellen richtig, so ist auch sofort ein auf den ersten Anschein unwiderleglicher und für die orthodoxe Lehre sehr fataler Satz seiner Bedeutung beraubt, nämlich daſs das Werk Christi niemals im N. T. in Bezug auf den Zorn Gottes als bereits auf den Menschen liegend, vollends als von Christo selbst getragen gesetzt sei; ein These, worin sich socinianisch-liberale, wie eine gewisse biblisch-positive, besonders von Menken, Hofmann und ihren Schulen vertretene Opposition gegen die kirchliche Versönungslehre in interessanter Weise berürt. Das Gewicht dieses Satzes, der ja, wenn man plump äußerlich nach den Worten in den von der Erlösung handelnden Sätzen entscheidet, unbestreitbar war ist, fällt völlig dahin, wenn die zuletzt besprochenen Stellen Joh. 3, 36 u. s. w. den Sinn haben, den wir darin allein finden konnten. Sie besagen sachlich zweifellos, daſs durch Christum die *ὀργὴ ϑεού*, welche über die Sünderwelt das Todesgericht verhängte, abgewendet und statt ihrer den Menschen — unter der Bedingung des Glaubens, also mit faktischem Erfolg allerdings nur den Gläubigen — das *ἔλεος* und damit *δικαιοσύνη* und *ζωή* zugewendet wurde. Da die nähere Untersuchung dieses Punkts in die Artikel über Erlösung und Versönung gehört, so

beschränken wir uns auf die eine Frage, ob es neutestamentlich gerechtfertigt ist, zu sagen, Christus habe den Zorn Gottes für uns getragen. Diese Frage müssen wir bejahen, da, obgleich allerdings dieser Ausdruck nicht direkt gebraucht wird, er also auch nicht unmittelbar und strikte als biblisch notwendig bezeichnet werden kann, diese Lehre in all dem klar liegt, was über den Tod als Resultat des Zorns Gottes und dann über Christi Tod für uns gesagt ist; besonders aber in Stellen wie Gal. 3, 13 (vgl. oben über das Verhältnis zu Röm. 4, 19, auch Röm. 7) und 2 Kor. 5, 21 ist diese Anschauung absolut nicht wegzubringen. Der vom Gesetz Gottes nach Gal. 3, 10 ff. verhängte Fluch ist nur die konkrete Äußerung des Zorns Gottes, und *κατάρα γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν*, 2 Kor. 5, 21 *ἁμαρτία ὑπὲρ ἡμῶν* (*ὑπὸ θεοῦ*) *ποιηθείς* besagt, und zwar in noch stärkeren Ausdrücken, im wesentlichen dasselbe, wie wenn es heißen würde „mit dem Zorn Gottes belegt für uns“. Gegenüber der stets neu auftretenden Hinweisung darauf, daſs Paulus in dem Citat Gal. 3, 13 das *ὑπὸ θεοῦ* (LXX, hebr. קִלְלַת אלהים) weglasse, bemerkt mit Recht schon Luther (gegen Hieron. im Comm. ad Gal. von 1519 (ed. Knaake II, S. 517): quod omisit „a Deo“, nec hoc movet, certum fuit apostolo quod a Deo factum intellegeretur; die Ergänzung „von Gott“ ist an sich gemäß dem Citat, das Paulus und seine Leser wörtlich kannten, selbstverständlich, und ist durch den ganzen Zusammenhang, wo es sich um den Gegensatz der *εὐλογία* und der *κατάρα* handelt, absolut klar gegeben. Nehmen wir nun noch Alles hinzu, was Paulus über die Beziehung des Todes Christi zur Menschheit und dem Tod, dem Sold der Sünde sagt, ferner was bei ihm und den übrigen neutest. Schriftstellern von alttestamentlichen Anschauungen, namentlich teils aus der Opfer- (incl. Passah- und Bundesopfer-)institution, teils aus den Weissagungen, besonders Jes. 53, auf Christum übertragen wird — von dem Eli Eli zu schweigen, das eine reelle Verlassenheit, Dahingegebenheit von Gott aussagen *muſs*, wenn nicht der Gottesson in dem Augenblick, da er unsere Versönung vollzieht, leere Phrasen machen oder sich selbst in törichtem Gefül täuschen oder gar in Unglauben versunken sein soll (dies namentlich gegen Ritschl II[1], S. 156) — so muſs *der* Punkt an der lutherischen Versönungslehre als biblisch richtig bezeichnet werden, daſs realiter das Zorngericht Gottes über die Weltsünde auf Jesum sich konzentrisch zusammengefaſst hat. Daſs aber doch das Wort „Zorn Gottes“ in den Sätzen von dem Wert Christi nicht direkt gebraucht ist, hängt wol mit einem anderen *Unterschied zwischen dem N. und A. Test.*, betreffend den Zorn Gottes, zusammen. Die anthropopathischen Gemälde des Zorns Gottes als Pathos, leidenschaftlicher Erregtheit mit somatischen Affekten u. s. w. fehlen im N. T.; wärend, wie oben gezeigt, im A. T. gewönlich der Zorn wirklich *augenblickliche*, ad hoc wirkende Erregtheit ist, erscheint er im N. T., abgesehen von den eschatologischen Stellen, auch als die bleibende causa des auf den Abgefallenen, auf uns allen vor Christo ruhenden Todesgerichts (s. Eph. 2, 3 u. dgl.). Hier tritt bis auf einen gewissen Grad der affectus hinter — zwar nicht dem effectus selbst, aber der causa effectus zurück. Damit ist aber keineswegs gesagt, für das N. Test. sei der Zorn gar nicht wirklicher Zorn, etwa bloßes Bild für den Gedanken der gerecht vergeltenden Ordnung u. dgl. Wol aber kommt hier derselbe Grund, aus welchen das A. T. meist den Zorn auf das Gebiet des foedus beschränkt, in neuer Weise zu Tag: das N. T. redet nicht von einem so *persönlich unmittelbarem Verhältnis*, wie es Jahve zu Israel einnahm; weder allen Menschen noch auch den Christen gegenüber steht Gott in solcher Schechina als König seinem Volk gegenüber da, sichtbar, resp. in seiner כָּבוֹד sich verkörpernd, aus einem lokalen Tabu Feuer ausströmend u. dgl. Deswegen *kann* realiter von Zorn Gottes in *der* Weise, wie das A. T. nicht „bildlich gemalt“, sondern warheitsgemäß abgemalt hatte, nicht mehr die Rede sein, erst die eschatologischen Stellen, besonders Apok. 16, 19; 19, 15, klingen daran an. Und weil *diese* hierher nicht passende Seite des alttestamentlichen Zorngemäldes am Ende hereingezogen werden könnte, deswegen ist wol nicht zufällig der Ausdruck „Zorn Gottes“ in jenen Versönungsstellen beiseite geblieben.

3) Systematisches Resultat. a) Der Gottesbegriff und der Zorn Gottes. Schon Lactanz hat gegenüber dem epikureischen wie dem stoischen Gottesbegriff die Möglichkeit nicht bloß, sondern die Wirklichkeit, ja Notwendigkeit, dass ira in Deo est, erwiesen aus dem Wesen Gottes einesteils als lebendigen persönlichen, wie es besonders durch Schluss aus der menschlichen Natur als dem Ebenbild auf Gott als das Urbild erkannt wird, cf. de ira S. 211, 215 ff.; vgl. Weber S. 11 ff.: via eminentiae muss man vom menschlichen Zorn aus, der ja nicht etwas in der Sünde bedingtes, sondern in der Kräftigkeit des menschlichen Willens an sich begründetes ist, das Wesen des göttlichen Zorns erforschen. Anderenteils geht Lactanz vom Wesen Gottes als der Liebe aus und stellt den Satz auf: qui non odit, nec diligit (S. 214). Dieser Satz wird, und gewiss mit Recht, von allen Vertretern der positiven Anschauung vom Zorn Gottes widerholt; vgl. auch Rothe, Ethik I, S. 527 ff. Endlich macht Lactanz auf die praktischen gefärlichen Konsequenzen der Leugnung von Gottes Zorn aufmerksam, welche ad evertendum vitae humanae statum spectat (208), weil ja in dieser Lehre summa omnis et cardo religionis pietatisque versatur (215), beschränkt aber dann die Sache darauf, dass der timor aufertur si fuerit homini persuasum quod irae expers sit Deus (228). — Sicher nun ist ein lebendiger persönlicher Geist uns nicht denkbar one Gemüt und Wille, das Gemüt hinwiderum nicht one Affizirbarkeit, der Wille nicht one Aktionskraft und Aktionstrieb; beides aber, jene Affizirbarkeit und dieser Aktionstrieb wäre bloßer Naturprozess, wenn sie nicht verschiedenartigen, entgegengesetzten Eindrücken offen wären und von den einen anders als von den andern irritirt würden, wenn nicht das Gemüt ebenso den Eindruck der Lust wie der Unlust empfangen und der Wille jenen bejahen, resp. suchen, diesen abstoßen, dagegen reagiren könnte. Zorn nun ist diejenige Affizirtheit des Gemüts in Unlust, womit unmittelbar der energische Reaktionstrieb des Willens gegen das die Unlust erregende sich verbindet, und zwar zum Zweck der völligen Ausscheidung desselben aus dem Lebenskreis des Ich (bei Gott: aus dem Leben selbst, denn Gemeinschaft mit ihm ist Leben), und aus dem Grund, weil der Störer das Selbstgefül, den Selbstgenuss des Ich getroffen, eben damit es selbst in seinem innersten Centrum seiner Lebensharmonie beraubt (resp. zu berauben versucht) hat. Gott gegenüber ist es natürlich immer bloß ein Versuch, seine Selbstseligkeit, so wie er in seinem Sich in sich genießt, zu stören; aber wenn der Ausdruck gestattet ist: in dem Augenblick wäre der Versuch gelungen, wo Gott nicht zürnend gegen ihn aufträte; der Zorn ist sozusagen der stete Regulator oder Defensor des göttlichen Selbstgenusses gegen die Störung. Ein Leben Gottes im Verkehr mit Anderen außer ihm ist, wenn nicht entweder Gott zu einem leblosen deistischen ὄν u. dgl. oder die Geschöpfe spinozistisch zu modi herabgesetzt sein sollen, one Zorn ganz undenkbar. Ob aber das, dass Gott zürnen kann, darauf ruht, dass zu seinem Wesen auch eine „Naturseite" gehört, wie auch Delitzsch anzunehmen geneigt ist, darüber wissen wir einfach nichts. Keinenfalls darf man mit Jakob Böhm u. a. einen (ewig aufgehobenen) Dualismus von dunklem Feuergrund und mildem Licht u. dgl. in Gottes eigenstes Wesen hineintragen und in jenem ersteren naturalistisch den Zorn finden. Das sind wertlose Phantasien. Es versteht sich von selbst, dass von Zorn nur im Verkehr mit Anderen, also im Offenbarungsleben Gottes die Rede ist. Aber jene theosophischen Konstruktionen, weil die Realität des Zorns Gottes (nur übertrieben) voll und ganz anerkennend stehen jedenfalls noch hoch über den ganz oder halbrationalistischen Leugnungen des Zorns Gottes. Merkwürdig, dass Väter der Orthodoxie sich hierin mit Rationalisten berühren. In Augustins tranquillitas divina, in Chrysostomus παντὸς πάθες τὸ θεῖον ἀπηλλαγμένον (bei Ritschl de ira S. 1), Gerhards θεὸς ἀπαθής u. s. w. schaut noch die spekulativ-spiritualistische Abneigung der die Väter beherrschenden Philosophie gegen lebensware, ihnen als sinnlich erscheinende Anschauungen von Gott durch, aber vor der Konsequenz rationalistisch-deistischer Scheidung Gottes und der Menschen bewarte die orthodoxen Theologen der Glaube an die wirkliche, real (äußerlich)-geschichtliche Offenbarung Gottes und deren Wort in der Bibel. Dies fällt beim Rationalis-

mus, dem offenen und dem verschleierten, dahin, und die wichtigste Konsequenz ist, dass das reale und persönliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu einem bloßen Verhältnis intellektueller oder moralischer Art, besonders der Lebenserrweis Gottes gegenüber dem Menschen in Gnade und Zorn zu bloßen Willens-beziehungen, das Reich Gottes aus einem Organismus wirklicher, übersinnliche-Kräfte und Substanzen zu einer bloßen sittlichen Gottesherrschaft unter den Menschen, zuletzt zu einer Beschaffenheit der Menschen selbst wird. Dann ist natürlich auch der Zorn Gottes bloß eine subjektivische Vorstellung der Menschen, und man erlaubt sich gegenüber einer so hochwichtigen, ins Centrum der biblischen Lehre gehörigen Anschauung Sätze, wie Ritschl (Rechtf.[1] II, S. 154): „die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes hat für Christen keinen religiösen Wert, sondern ist ein ebenso heimatloses wie gestaltloses Theologumenon." Das Unbegreiflichste aber ist bei der Ritschlschen Theorie, wie sie einesteils für die ganze Zeitentwicklung den Zorn Gottes streichen, anderenteils ihn mit dem Endgericht auftreten lassen kann. Wenn in letzterem der Zorn Gottes Realität ist, war er vorher gar nicht da, tritt er dann als Deus ex machina auf? Der endliche Dualismus kann doch nicht ein Widerspruch gegen alle vorherige Offenbarung Gottes sein; als was Gott dann sich erzeigen wird, das muss er doch an sich und immer sein, obgleich selbstverständlich die Offenbarung dessen, was er ist, ihre Stufen hat.

b) Die Sünde und der Zorn Gottes. Mit der Sünde verletzt der Mensch nicht bloß die durch Gottes Willen und Gesetz für sein und aller Menschen Leben getroffene Ordnung, die dann gegen ihn reagirt — das ist noch nicht die ira Dei — sondern er greift in Gottes eigene (d. h. von ihm als offenbaren sich reservirte) Lebenssphäre ein, ja, weil er als Person der Person gegenübersteht, in Gottes Selbstbewusstsein und Selbstgefül ein und bringt in demselben diejenige Bewegung hervor, die unmittelbar ihn und sein Verhalten negirt. Das ist Realität in Gott und aus Gott, die Lebenskraft wird zur Todes- und Verderbenskraft, das Licht zum verzehrenden Feuer und strömt als solches von Gott gegen den Sünder aus. Dabei ist nun, seit es überhaupt Sünde gibt, zu unterscheiden zwischen dem durch die erste Negation der Sünde von Seite Gottes, den ersten Zornausbruch oder den Fluch Gen. 3 ein für allemal gesetzten ständigen Walten göttlicher Verderbens- und Todeskräfte in der Sünderwelt, was, wie wir gesehen, im A. Test. selten, öfters aber im N. Test. unter dem Titel der ira Dei untergebracht ist, und hierin liegt das Recht der kirchlichen Beziehung des Zorns Gottes schon auf die Erbsünde, vgl. besonders Form. Conc. Epit. I, 12 und Sol. decl. I, 9 vgl. oben zu Eph. 2, 3 — und zwischen den Höhepunkten dieser Zornoffenbarung (Röm. 1, 18), wie sie teils auf dem ganzen Menschengebiet gegenüber ἀσέβεια und ἀδικία je und je in sonderlichen Eruptionen, in Gerichtstaten der Natur (vgl. etwa den Untergang von Herkulanum u. dgl.) und der Geschichte (vgl. etwa das Gottesgericht über Napoleon I.) stattfinden, teils und hauptsächlich auf dem Gebiet des speziellen Bundes; letzterem gehört die ira Dei ganz vornehmlich an, weil hier persönliche Gemeinschaft Gottes mit Menschen, ja irdisch-geartete Schechina Gottes stattfindet. In dieser Beziehung tritt selbst das N. Test. hinter das Alte, betreffend die ira Dei, wie oben gezeigt wurde, zurück, obgleich selbstverständlich gegen das neutest. Bundesglied, das den Bund bricht, noch viel entsetzlichere Verderbenskräfte ins Spiel treten, als gegen das alttest., vgl. Hebr. 10, 28 f. So ist denn auch zu unterscheiden zwischen einer mehr objektiv-physisch gearteten Macht des Zorns, die als eine verderbensschwangere Gewitterwolke immer über der Sünderwelt lagert und von Zeit zu Zeit ihren Schlag tut, und zwischen der persönlichen einzelnen Gemüts- und Willens-erregtheit Gottes und deren Einzelnkundtuung persönlicher Art, welche der Mensch als solche, als persönliches Abstoßen Gottes erfärt. Das letztere ist in dem Maß der Fall, als das Gewissen sensibel ist für Gott, am meisten also bei Gläubigen. Bei Solchen kann es sogar zu krankhaft-irrtümlichen, resp. zu Erfarungen kommen, in deren Deutung ihrerseits auf Gottes Zorn Warheit und Irrtum untereinander läuft. So manchmal in der geistlichen Anfechtung, wie sie von

den Mystikern als in die Hölle gefürt werden u. dgl. beschrieben, aber auch von Luther und allen lebendigen Gottesmännern erfaren worden ist. Ja je mehr gerade die Frömmsten können unter der ira Dei leiden, weil sie das zarteste Gewissen und Gefül für die Heiligkeit Gottes haben, können sie auch sozusagen zu Ableitern des der ira Dei entfarenden Blitzes für Andere werden. Dies fürt auf

c) der Zorn Gottes und die Versönung. Die Menschheit bildet einen Organismus, in welchem von Einem Punkt aus Verderben oder Leben auf das Ganze überfließen kann. Das letztere kann aber auch in der Weise geschehen, dass an Einem Punkt das Geschwür, unter dem das Ganze leidet, aufbricht und so durch Erkrankung eines Teils, möglicherweise Amputation desselben, das Ganze gerettet wird. Schon für jenes physische und allgemein-geschichtliche Walten der göttlichen Zornmacht kann dies zutreffen, wie namentlich Jes. 43, 3 zeigt: das Zorngewitter entlädt sich vielleicht am einen Punkt, um an einem andern, vor allem dem, wo das erwälte Gottesvolk steht, Luft zu schaffen. Soll aber nicht bloß eine irdisch-geschichtliche, sondern eine ins ewige Leben reichende Erlösung beschafft werden, so kann das nicht durch solch physische, objektive Stellvertretung, auch nicht bloß durch juristische Strafübertragung geschehen, sondern nur auf ethisch-mystischem Wege. Der, welcher sich dem Zorn Gottes über die Sünderwelt als Opfer mit dem Zweck der Ableitung desselben von den Andern unterstellt, muss dies durch ethisch-freiwillige Übernahme des auf der Welt ruhenden Gerichtes tun, aber nur der kann das tun, der organisch als das Haupt der Menschheit dasteht; und eben wegen des Ineinanders dieser beiden Gesichtspunkte nennen wir unsere Anschauung, die wir für die biblische halten, die ethisch-mystische. In diesem Stellvertreter wird Realität, wornach die Menschheit vor ihm symbolisch in ihren Opfern ihre Sehnsucht ausgedrückt und wovon Gott selbst im A. T. das symbolische, weissagende Vorbild aufgestellt hatte; dies nicht bloß in den Opfern und in den Weissagungen, sondern hauptsächlich in der ganzen Institution, wornach er Sühne, כִּפֶּר in verschiedenen Beziehungen, seis durch die Personen selbst, schon ihr Sein, ihre Erscheinung u. s. w., seis durch ihr Tun, Fürbitte, Leiden u. s. w. ordnet, resp. annimmt. Doch ist es nicht unsere Aufgabe, die Lehre von der Versönung hier weiter auszufüren. Deutlich aber ist, inwiefern vor Christo ebenso die Zeit des Zorns (vgl. Bengel zu Röm. 1, 18 quidquid sub coelo est et tamen non sub evangelio, sub ira est) als doch noch nicht Zeit des Zorns, sondern der ἀνοχή (Röm. 3, 25 f.) war, wie umgekehrt in Christo dem Offenbarer der χάρις und ἀλήθεια, doch auch erst recht die ὀργή, die κατάρα über die Sünde zu Tag trat und die κρίσις eingeleitet wurde, die nun durch die Jarhunderte fortgeht, die Menschheit in σκεύη ὀργῆς und σκεύη ἐλέους scheidend, bis

d) der letzte Tag des Zorns, ἡμέρα ὀργῆς, die definitive Entscheidung bringt. Diese kann für diejenigen, welche definitiv in der Selbstscheidung von Gott beharren, nur ewige, unabänderliche Abscheidung von Gott und Gottesleben, diejenige Erfarung der ὀργή sein, die der Satan und seine Engel machen. Vgl. d. Art. Apokatastasis Bd. I, S. 477, Tod Bd. XV, S. 696 u. s. w.

Litteratur. Monographieen: Lactantii Firmiani liber de ira Dei ad Donatum, op. ed. Fritzsche, II, S. 208 ff. Ritschl, de ira Dei; Bonn 1859. Weber, vom Zorn Gottes, Erlangen 1862. Bartholomäi, Jahrbücher für d. Theologie, 1861, II. Die alttest. Theol. s. o. — Von dogmatischen Werken vgl. besonders Hofmann, Schriftbeweis, Schutzschrift u. s. w. (die Litteratur zum Hofmannschen Streit vgl. Delitzsch bei Weber S. XLIII.) Thomasius, Christologie, I. Schöberlein, Geheimnisse d. Gl., S. 136 ff. Beck, Lehrwissenschaft s. o. Ritschl, Rechtf. und Versönung s. o.; gegen ihn vergl. u. a. Haug, Ritschls Theologie 2. Aufl., Ludwigsburg 1885. — Von Beck ist besonders auch die klassische Predigt über den Zorn Gottes (Joh. 3, 22 ff.), Reden V, S. 193 zu vergleichen.

Robert Kübel.

Zosimus, Bischof von Rom 417—418, von Geburt ein Grieche, Nachfolger von Innocenz I., ist durch seine Teilnahme an dem pelagianischen Streit, sowie durch seine Tätigkeit für die Geltendmachung der Autorität des römischen Stules bekannt. In den ersteren (vgl. Bd. XI, S. 415) einzugreifen veranlasste ihn die Appellation des Pelagius und Cölestius gegen das von seinem Vorgänger gebilligte Urteil der Afrikaner. Cölestius kam persönlich nach Rom. Zosimus hielt in S. Clemente eine Synode, welche die gegen ihn erhobene Anklage für unbegründet erklärte und seinen Gegnern eine Frist von zwei Monaten für Erneuerung der Klage steckte. Wie wenig Verständnis er für die Frage, um die es sich handelte, hatte, bewies er mit seiner an die Synode gerichteten Manung, solche „verstrickende Fragen, die mehr zerstören als aufbauen", zu meiden. Nach der Synode langte das Glaubensbekenntnis des Pelagius an (s. Bd. XI, S. 414 f.), Zosimus erklärte es für durchaus rechtgläubig und mante die afrikanischen Gegner des Pelagius, mit seinen Anklägern, Hero und Lazarus, zu brechen. Jedoch die Afrikaner hielten an dem einmal eingenommenen Standpunkt fest; in Folge dessen entschloss sich Zosimus, unter vielen anspruchsvollen Worten über die keinen Zweifel zulassende Autorität des römischen Stules, den seinen aufzugeben: er äußerte in einem Schreiben vom 21. März 418, er habe keineswegs die Erklärungen des Cölestius durchweg gebilligt, die Sache sei noch unentschieden. Die nun folgende afrikanische Generalsynode von 418 und der Erlass des Kaisers Honorius gegen den Pelagianismus (Hänel, Corp. leg., S. 238) imponirten ihm so, dass er in Rom eine neue Synode versammelte, welche Cölestius und Pelagius feierlich verdammte und „zur Ausrottung der Gottlosen die Rechte aller Bischöfe mit dem Schwerte Petri waffnete". Eine epistola tractoria an die orientalischen Kirchen eröffnete diesen die Verdammung der beiden.

Zu einen neuen Streit zwischen den Afrikanern und Zosimus fürte die Absetzung des Presbyters Apiarius zu Sicca in Numidien durch den dortigen Bischof Urban. Apiarius appellirte nach Rom und begab sich, um seine Sache zu betreiben, selbst dorthin; die Afrikaner aber verboten im 17. Kanon ihrer Generalsynode die Appellationen nach Rom bei Strafe der Exkommunikation. Zosimus sandte nun drei Legaten nach Afrika mit dem Auftrage, sowol über die Appellationen nach Rom im allgemeinen mit den Afrikanern zu unterhandeln, als auch Bischof Urban zu verdammen, wenn er an seinem Urteil festhalte. Auf die Exkommunikation Urbans scheinen die Legaten verzichtet zu haben: aber auch die Anerkennung des Rechts der Appellationen konnten sie nicht erreichen. Der Streit setzte sich noch unter des Zosimus Nachfolger, Papst Bonifatius I. (s. Bd. II, S. 535) fort.

Auch in die Angelegenheiten der gallischen Kirche griff Zosimus ein. Damals versuchte Patroclus von Arles die Begründung eines südgallischen Primats, indem er das Recht, die Bischöfe der Provinzen Viennensis, Narbonensis I. und II. zu ordiniren, in Anspruch nahm. Zosimus unterstützte sein Bestreben dadurch, dass er unmittelbar nach seiner Erhebung, am 22. März 417 ein Schreiben nach Gallien ausgehen ließ, in welchem er nicht nur den Bischöfen von Arles das von Patroclus in Anspruch genommene Ordinationsrecht zusprach, sondern auch bestimmte, dass er die Formatae für alle nach Rom reisenden Kleriker Galliens auszustellen habe. Als Proculus von Marseille gleichwol zwei Bischöfe ordinirte, erklärte der Papst in einem Schreiben an die gallischen, spanischen und afrikanischen Bischöfe ihre Weihe für nichtig (22. Sept. 417); und als Proculus unter Berufung auf die Turiner Synode von 401 auf seinem Ordinationsrecht in Narbonensis II. bestand, erklärte er den Beschluss dieser Synode für ungiltig und Proculus für abgesetzt (März 418). Aber nicht nur behauptete sich dieser in seiner Stellung; auch Papst Bonifatius I. ließ die Ansprüche des Patroclus fallen (Brief an Hilarius von Narbo vom 9. Febr. 422).

Eine kurze Biographie des Zosimus im Lib. pontif. Seine Briefe sind verzeichnet bei Jaffé-Wattenbach, Regest. pontif. Roman. p. 49. **Hauck.**

Zulassung s. d. Art. Vorsehung, Bd. XII, S. 565.

Zungenreden. Unter den mannigfaltigen Erscheinungen, in welchen sich in der Anfangszeit der Christenheit der heilige Geist als die der Gemeinde innewonende Kraft charismatischer Begabung betätigte, nimmt das Zungenreden, die Glossolalie, in mehrfacher Hinsicht besonderes Interesse in Anspruch. Nicht nur deshalb, weil es besondere Schwierigkeit hat, Natur und Wesen dieses Charisma festzustellen, sondern zunächst darum, weil es, welcher Art es auch gewesen sein mag, jedenfalls als ein höchst eigenartiges Phänomen der Anfangszeit dasteht, welchem auch innerhalb der Christenheit aus späteren Zeiten nichts Gleichartiges zur Seite gestellt werden kann. Vor Allem aber deshalb, weil das Zungenreden die allererste Betätigung des Geistes in der Gemeinde Jesu gewesen ist, und auch weiterhin in der Anfangschristenheit ein hervortretendes Element des Gemeindelebens gebildet hat. Dazu kommt, daß in neuerer Zeit in den Verhandlungen über den historischen Wert der Apostelgeschichte die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Zungenredens für die neutestamentliche Geschichtskritik erhöhte Bedeutung gewonnen hat, indem vielfach die Überzeugung herrscht, daß hinsichtlich dieses Punktes zwischen der Apostelgeschichte und dem 1. Korintherbrief eine derartige Differenz bestehe, welche die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte erheblich beeinträchtige.

Bekanntlich wird in der Apostelgeschichte dieser Erscheinung zu dreien Malen Erwänung getan: bei der Pfingstbegebenheit K. 2, 1 ff. bei der cäsareensischen Heidentaufe K. 10, 44 ff.; vgl. 11, 15 ff., und bei der Taufe der ephesinischen Johannisjünger K. 19, 6. Im übrigen N. T. ist von dem Zungenreden — abgesehen von dem unechten Schluſs des Ev. Marci 16, 17 — nur im 1 Korintherbriefe, hier aber sehr eingehend, die Rede (K. 12—14).

Auch wenn man, wie wir, hinsichtlich der Apostelgeschichte nicht von einer solchen allgemeinen Anschauung ihres Ursprunges ausgeht, nach welcher ihrer Darstellung im einzelnen gegenüber Miſstrauen geboten ist, so kann doch kein Zweifel sein, daſs für diesen Punkt nicht die lukanische, sondern die paulinische Darlegung grundleglich zu machen, und jene an dieser zu normiren ist, zumal da die lukanische Hauptstelle dem palästinensischen Teile seiner Geschichte angehört, für welchen geringere Garantie der Zuverlässigkeit besteht. Wir suchen also zunächst aus dem bezeichneten Abschnitt des 1 Korintherbriefes eine Anschauung von der Sache zu gewinnen.

Wenngleich P. nur in einem einzigen seiner Briefe, nur der Korinthergemeinde gegenüber — auch hier nur durch besondere Vorkommnisse veranlaſst — auf die Glossolalie zu sprechen kommt, so kann doch, nach seinen Ausfürungen zu schließen, kein Zweifel sein, daſs ihr Vorkommen nicht auf eine einzelne Gemeinde beschränkt war, sondern daſs wir es mit einer in den Christengemeinden, zunächst wenigstens der außerpalästinensischen Christenheit, allgemein verbreiteten, stetigen Erscheinung zu tun haben. P. rechnet sie ganz so, wie z. B. die Prophetie zu den von Gott geordneten Tätigkeiten im Organismus der Kirche (vgl. bes. 12, 27 ff.). Zwar tritt er der in Korinth herrschenden Überschätzung dieser Gabe und Übertreibung ihrer Ausübung in den gottesdienstlichen Versammlungen mit Nachdruck entgegen. Aber er ist keineswegs gewillt, sie etwa als etwas Ungehöriges überhaupt unterdrücken zu lassen (vgl. auch 1 Thessal. 5, 19). Vielmehr, wie er von sich selbst mit Dank gegen Gott bekennt, daſs er dieser Gabe in besonders hohem Maße teilhaftig sei (14, 18), so möchte er an sich gerne alle Christen ihrer teilhaftig sehen (14, 5); und gegenüber den Bedenken Etlicher hält er entschieden die Voraussetzung aufrecht, daſs sie eine Wirkung göttlichen Geistes ist (12, 1—3). Wie sehr er von der Bedeutsamkeit dieser Erscheinung überzeugt ist, erhellt am deutlichsten wol daraus, daſs er zur Bestimmung ihres Wertes und Zweckes auf die heil. Schrift zurückgegriffen und nach einer auf sie anwendbaren Stelle von typisch-weissagendem Charakter gesucht hat (14, 21 f.). Dies alles setzt voraus, daſs die Glossolalie für sein Bewuſstsein, wie für das Bewuſstsein der Christenheit jener Tage eine gewissermassen selbstverständliche Äußerungsweise des heil. Geistes war. Übrigens verhält es sich mit diesem Charisma wie mit den anderen so, daſs nicht unterschiedslos alle Gemeindeglieder, sondern nur in geringerer

oder größerer Anzal Einzelne, und diese widerum in verschiedenem Maße und Grade, desselben teilhaft waren, so jedoch, daſs, um desselben teilhaft zu werden, die eigene Bemühung nicht ausgeschlossen war (vgl. 12, 31; 14, 1).

Was nun Wesen und Erscheinung der Glossolalie betrifft, so erörtern wir sie unter Vergleichung der Prophetie, mit welcher sie als nächstverwandter Art religiöser Rede von P. zusammengestellt wird. Ist nun die Prophetie, im Unterschiede von der auf religiöse Unterweisung zielenden Lehrrede, diejenige Rede, welche zwar one Aufhebung der Verstandestätigkeit, doch überwiegend aus der Erregung des Gemütes und der Phantasie entspringt, so beruht die Glossolalie auf einer bis zum äußersten gesteigerten Gemütserregung, bei welcher Selbst- und Weltbewuſstsein völlig unterdrückt sind. Allerdings unterliegt der Betreffende dieser Erregung nicht so, daſs er sich willenlos ihr hingeben müſste, es kann ihm eventuell zugemutet werden, in Erwägung der Umstände den Antrieb zum Reden zurückzudrängen (14, 28). Man darf also auch wol annehmen, daſs er selbst dazu tun konnte, um in den Zustand versetzt zu werden. Aber einmal in den Zustand versetzt, ist er der Sphäre des bewuſsten Lebens entrückt, und was er in diesem Zustande tut, nämlich daſs er redet, das tut er one Vermittlung bewuſster Reflexion. Ὁ νοῦς ἄκαρπός ἐστιν 14, 14. Nicht der νοῦς, sondern das πνεῦμα des Menschen ist tätig (14, 14 ff.). Somit erscheint der Mensch in diesem Zustande als seiner selbst nicht mächtig, sondern einer ihn beherrschenden Gewalt unterworfen; und da nun der hl. Geist es ist, auf welchen auch dies Charisma zurückzufüren ist, so ist begreiflich, daſs die mit diesem Charisma Begabten als in besonders hohem Maße vom hl. Geiste Getriebene erschienen, so daſs der eigentlich allen Geistbegabten zukommende Ausdruck πνευματικοί auf diese sonderlich Anwendung fand (14, 37; vgl. 12, 1).

Ist nun also dieser Zustand einerseits änlich demjenigen der ἔκστασις, in welchem der Mensch für visionäre Erlebnisse empfänglich ist (vgl. Apg. 10, 10; 22, 17; Off. Joh. 1, 10; 2 Kor. 12, 1 ff.), so unterscheidet er sich doch andererseits von diesem dadurch, daſs der in diesen Zustand Geratene sich nicht receptiv verhält, sondern produktiv: er betet (14, 14 ff.), und zwar nicht bloß im Herzen, sondern in der Regel so, daſs die Erregung seines Gemütes in der Richtung auf Gott in Tönen, Worten, in Rede laut wird (nach 14, 28 konnte jedoch unter Umständen dies ekstatische Beten auf einen bloß innerlichen, unhörbaren Vorgang beschränkt bleiben). Nach den Worten des Apostels zu schließen, bestand die Glossolalie wenigstens ganz überwiegend in der Äußerung religiöser Freudenstimmung, in Danksagung, Lobpreisung (εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν, ψάλλειν). Insofern nun widerum ist sie der Prophetie verwandt, welche auch ihrerseits die aus geisterfülltem Gemüte hervorquellende lobpreisende Verkündigung des Heiles befaſst (vgl. Luk. 1, 67).

Der wesentliche Unterschied aber zwischen Prophetie und Glossolalie besteht in einem zweifachen: hinsichtlich des Geisteszustandes darin, daſs der Prophet bei vorhandenem Bewuſstsein darauf gerichtet ist, auf Menschen einzuwirken, der Glossolale dagegen in ekstatischem Zustande den Antrieb erfärt, zu Gott zu reden; hinsichtlich der Äußerungsweise aber darin, daſs der Prophet so redet, wie er von denen, die ihn hören, verstanden zu werden glaubt, der Glossolale dagegen, für welchen eine Rücksicht auf Hörer nicht besteht, so, daſs die etwa Zuhörenden an sich nicht im Stande sind, den Inhalt zu verstehen.

Die glossolalische Rede ist an sich für Andere schlechthin unverständlich, nicht bloß für Nichtchristen (14, 23), sondern auch für die übrigen Glieder der Gemeinde (14, 16 ff.). Um sie verstehen zu können, bedarf es besonderer Befähigung, welche ebenso wie die Glossolalie selber zu den vom hl. Geiste verliehenen Charismen zält (ἑρμηνεία γλωσσῶν 12, 10. 30). Auch diejenigen selbst, welche die Gabe der Glossolalie besitzen, können zugleich der Gabe der ἑρμηνεία teilhaftig werden — sie können sich dieselbe auch von Gott erbitten —, so daſs sie im Stande sind, ihre glossolalisch vorgetragenen Gebete und Loblieder darnach selbst in verständlicher Rede widerzugeben (14, 13 ff.). Wenn aber weder der Redende selbst diese Gabe hat, noch sonst ein διερμηνευτής zugegen ist, so

bleibt das Gesprochene unverstanden, und auf den Unkundigen kann der Glossolale, wie er in Ekstase Unverständliches redet, den Eindruk eines Wansinnigen machen (14, 23).

Wir kommen nun zu der in neuerer Zeit so viel verhandelten und so verschieden beantworteten Frage, welcher Art denn dies glossolalische Reden gewesen, und schicken eine kurze Übersicht der verschiedenen Ansichten voraus.

Seit ältester Zeit bis gegen das Ende vorigen Jarhunderts galt unbestritten die Annahme, dass die Glossolalie bestanden habe in einem Reden in Sprachen verschiedener Völker. Ausgehend von der Voraussetzung, dass nach Apg. 2 eben dieses die Wirkung der Geistesausgießung am Pfingsttage gewesen sei, nahm man es als selbstverständlich, dass die weiterhin in den apostolischen Gemeinden geübte Glossolalie mit jener anfänglichen den gleichen Charakter gehabt haben müsse. Auch in neuerer Zeit wird diese Ansicht nicht bloß in der katholischen Theologie, sondern auch innerhalb des Protestantismus noch von Manchen aufrecht erhalten; wir nennen insbesondere Bäumlein (Stud. der evang. Geistl. Würtemb., 1834), Kling (Stud. u. Krit. 1839). Die ersten, welche dieser traditionell feststehenden Anschauung entgegentraten, waren Bardili (significatus vocis προφήτης — — cum novo tentamine interpretandi 1 Kor. 14, Gött. 1786) und Eichhorn (Allg. Biblioth. der bibl. Lit. I, S. 91 ff. 775 ff.; II, S. 755 ff.; III, S. 322 ff.), und seitdem haben exegetische und historisch-kritische, zum Teil wol auch dogmatische Instanzen zusammengewirkt, um dieselbe mehr und mehr zu verdrängen. Gegenwärtig sind die protestantischen Theologen in Negation derselben, so weit es sich um die korinthische Glossolalie handelt, ziemlich einig. Hinsichtlich der positiven Aufstellungen gehen sie jedoch vielfach auseinander.

Bardili und Eichhorn wollten die Glossolalie reduziren auf ein bloßes Lallen oder Stammeln unartikulirter Laute und Töne, so dass sie also an demjenigen, was in den irvingianischen Gemeinden unserer Tage für echt apostolische Glossolalie ausgegeben wird, eine völlige Analogie hätte. Änlich auch noch Wieseler (Stud. u. Krit. 1838: „— — in leisen, kaum vernehmlichen, unartikulirten Worten, Tönen und Lauten“), der jedoch später (Stud. u. Krit. 1860) seine Ansicht so modifizirt hat, dass dem paulinischen Texte mehr Genüge geschieht. Denn es ist in neuerer Zeit ziemlich anerkannt, dass die Glossolalie den Charakter eines wirklichen Redens gehabt haben muss, d. h. dass sie einerseits laut und vernehmlich gewesen sein muss und andererseits den Eindruck gewärt haben muss, als würden wenigstens Worte, zum Teil wol auch zusammenhängende Sätze gesprochen. Worin nun die trotzdem vorhandene Unverständlichkeit begründet gewesen sei, wird verschieden erklärt, teils aus Undeutlichkeit der Aussprache, teils aus Ordnungslosigkeit der Begriffe, teils daraus, dass die einzelnen kürzeren oder längeren Stücke der Rede abgerissen, stoßweise hervorgebracht wurden, wobei wol auch die Untermengung einzelner unartikulirter Laute angenommen wird. Sieht man nun davon ab, dass in dieser Beziehung ein buntes Gewirre der Ansichten besteht, so darf die soeben bezeichnete Auffassung als die zur Zeit überwiegende angesehen werden. Als Hauptvertreter sind zu nennen: Schulz (Die Geistesgaben der ersten Christen, insbes. die Gabe der Sprachen, 1836), Meyer (Comm. z. 1 Cor.-Br.), Hilgenfeld (Die Glossolalie in der alten Kirche, 1850).

Daneben ist vornehmlich durch Bleek (über die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν, Stud. u. Krit. 1829) eine eigentümliche Auffassung begründet worden (vgl. neuerdings besonders Heinrici, Das erste Sendschreiben des Ap. P. an die Cor., 1880, S. 381 ff.), welche davon ausgeht, dass γλῶσσαι nach einem schon bei Aristoteles nachweisbaren, ursprünglich wol rein gelehrten, später aber anscheinend auch volkstümlichen Sprachgebrauche eine rhetorisch-technische Bedeutung hat, nach welcher damit solche Ausdrücke bezeichnet werden, welche der gehobenen dichterischen Sprache eigentümlich sind, nämlich zunächst und besonders Archaismen, weiter auch Provinzialismen und Idiotismen, überhaupt ungebräuchliche Wörter und Phrasen. Die Übertragung dieser Bedeutung auf das γλώσσαις λαλεῖν wird durch Hinweis auf die Analogie altgriechischer Orakelrede gestützt, und es soll also die altchrist-

liche Glossolalie, vergleichbar den enthusiastischen Erscheinungen der ethnischen Religionen, sich ausschließlich oder überwiegend in solchen ungebräuchlichen Ausdrücken („Glossen") bewegt haben.

Wenden wir uns nun der eigenen Untersuchung zu, wobei wir selbstverständlich von eingehender Begründung bezw. Auseinandersetzung hier absehen müssen, und beginnen wir mit der Frage, was der Ausdruck γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν bedeutet, so muſs die zuletzt bezeichnete Deutung „in Glossen reden" u. E. schon an dem singularischen Ausdruck scheitern. Es kann nur in Frage kommen, ob zu übersetzen ist „in Sprachen, in einer Sprache reden" (richtiger vielleicht „Sprachen sprechen", „eine Sprache sprechen") oder „mit den Zungen, mit der Zunge reden". Die Gegner der Fremdsprachen-Hypothese bevorzugen die letztere Fassung, und erklären zumeist den Ausdruck an sich sachlich angemessen damit, daſs bei der Glossolalie, infolge des Zurücktretens der Verstandestätigkeit die Zunge als ihres Lenkers beraubt, gewissermaßen selbsttätig hervortretend erscheinen muſste. Allein die Ausdrücke γένη γλωσσῶν (12, 10. 28), ἑρμηνεία γλωσσῶν (12, 10), γλῶσσαν ἔχει (14, 26), auch das pluralische γλώσσαις λαλεῖν an Stellen, wo von nur Einem Subjekt die Rede ist (14, 5. 6), scheinen uns diese Fassung unbedingt auszuschließen. Nicht nach dem Organ, sondern nach dem Produkt der Sprachtätigkeit ist die Erscheinung benannt. Andererseits ist damit freilich nicht gegeben, daſs es ein Reden in Sprachen fremder Völker gewesen. Vielmehr wird diese Ansicht in der Tat entschieden durch den Umstand ausgeschlossen, daſs keiner der Ausdrücke andeutet, was für Sprachen gesprochen seien. Eben dies erscheint in der ganzen Ausdrucksweise als das Charakteristische der Glossolalie, daſs die Hörer den Eindruck hatten, der Redende spreche, wie sonst Menschen zu sprechen pflegen (nur freilich im Zustande höchster Erregung), one doch bestimmen zu können, was für eine Sprache es sei.

Der nächstliegende Ausdruck dafür war „eine Sprache sprechen", womit beides ausgedrückt ist, daſs es nicht die Sprache ist, in welcher er sonst redet, aber auch nicht eine anderweitig zu identifizirende Sprache.

Durch die Bezeichnung „eine Sprache sprechen" ist jedenfalls ausgeschlossen, daſs dies Reden lediglich in abgerissenen, unartikulirten Lauten bestanden habe; es ist nur zu denken an ein überwiegend zusammenhängendes Reden, welchem durch das Widerkehren gewisser Eigentümlichkeiten ein gewisser Sprachcharakter aufgeprägt war. Der Umstand ferner, daſs von γένη γλωσσῶν geredet wird, daſs sowol in Bezug auf mehrere, als auch in Bezug auf einen einzelnen der pluralische Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν gebraucht wird, läſst mit Sicherheit schließen, daſs die glossolalische Rede zu verschiedenen Malen einen verschiedenen Sprachcharakter zeigte. Es müssen die Hörer den Eindruck gehabt haben, daſs die verschiedenen Redenden nicht alle in einer und derselben Sprache sprachen, und auch der einzelne Redende nicht immer in gleicher Sprache.

Dies letztere ist es, was dem Versuche, die Sache vorstellig zu machen, die größte Schwierigkeit bereitet. Wir werden auch bei der Unvollständigkeit der Überlieferung auf völlig klare Anschauung überhaupt verzichten müssen. Doch darf immerhin als Analogon das Reden kleiner Kinder im Stadium des Sprechenlernens angezogen werden. Auch ihnen wont ja der Trieb inne, sich auch one Rücksicht auf Anwesende laut zu äußern und zwar auch in zusammenhängendem Reden, das, obwol unverständlich, doch den Eindruck macht, als ob bestimmte Gedanken und Empfindungen zu Grunde liegen; und auch hier ist ein gewisser Sprachcharakter zu bemerken, der bei Verschiedenen verschieden und auch bei dem Einzelnen nicht zu allen Malen der gleiche ist. —

Treten wir nun mit der aus dem 1 Korintherbriefe gewonnenen Anschauung an die Apostelgeschichte heran, so ist klar und auch so ziemlich anerkannt (vgl. z. B. Keim, Art. Zungenreden in der 1. Aufl. dieser Encykl. Bd. XVIII, S. 688), daſs, von der Pfingsterzälung abgesehen, die andern beiden Stellen K. 10 und 19 keinen Anlaſs geben zu vermuten, daſs der Verfasser eine andere Anschauung von der Glossolalie gehabt habe, wie denn auch nach seiner aus der Apostelgeschichte selbst ersichtlichen persönlichen Stellung selbstverständlich ist, daſs

er von den Gemeindezuständen wenigstens der außerpaläſtinensischen Christenheit genaueste Kenntnis gehabt haben muss. Man darf weitergehen und sagen, dass L., wenn er wirklich ein Reden in Sprachen fremder Völker gemeint hätte, sich nicht des bloßen λαλεῖν γλώσσαις bedient haben könnte. Gesetzt also es müsste zugestanden werden, dass in der Pfingsterzälung ein Reden in Sprachen fremder Völker gemeint ist, so wäre zu sagen, dass nach L. die Glossolalie bei diesem ihrem erstmaligen Auftreten einen von ihrer späteren bleibenden Erscheinungsweise verschiedenen einzigartigen Charakter gehabt habe. Nun aber betont L. 10, 47, vgl. 11, 15; 15, 8. 9 so entschieden die Gleichartigkeit dessen, was an den ersten Berufenen aus den Heiden geschah, mit dem erstmaligen Geistesempfang, dass er schwerlich eine immerhin so bedeutende Verschiedenheit der Erscheinung vorausgesetzt haben kann. Und wärend nun hinsichtlich der späteren Stellen exegetisch kein Zweifel stattfinden kann, bietet die Ausdrucksweise in K. 2 doch mindestens dem Zweifel Raum, ob L. nicht doch der Meinung gewesen, dass nur eben den Hörern das Gesprochene sich in ihre verschiedenen Muttersprachen umgesetzt habe. Dass dies wirklich des L. Meinung gewesen, lässt sich auch m. E. mit ziemlicher Sicherheit behaupten, und ich kann der Argumentation von Wendt (in Meyers Comm. zur Apostelg., 5. Aufl., S. 57 ff.) im wesentlichen nur beistimmen. Der Ausdruck λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις V. 4 erklärt sich, auch one dass man ihn mit Wendt „mit andern, neuen Zungen reden" übersetzt, daraus, dass die verschiedenen Sprachweisen der Glossolalen im Verhältnis zu sonst gesprochenen Sprachen tatsächlich fremde und neue waren; und es ist begreiflich, dass L. bei erstmaliger Erwänung dieser Erscheinung dies nicht unausgedrückt hat lassen wollen. Ebenso erklärt sich der Ausdruck γλώσσαις καιναῖς Marc. 16, 17, one dass damit Sprachen fremder Völker gemeint sein müssen.

Hienach stellt sich die Sache so, dass auch nach der Apostelg. die Glossolalie von Anfang an dieselbe Erscheinung war, als welche sie im 1. Korintherbriefe sich darstellt, und dass das einem Teile der Hörer verliehene Vermögen, die Reden der Glossolalen zu verstehen, als erste Erscheinung des χάρισμα ἑρμηνείας γλωσσῶν zu bezeichnen ist. Denn diese Gabe besteht ja eben darin, dass der Inhalt glossolalischer Rede dem Hörer in seiner eigenen Sprache zum Bewusstsein kommt, so dass er ihn in derselben widergeben kann. Dabei mag hier dahingestellt bleiben, ob die Hörer, wie es wenigstens bei der Pfingsterzälung den Anschein hat, den Eindruck hatten, als sprächen die Glossolalen selbst in ihrer, der Hörenden, Sprache, oder ob sie, was Wendt auch für die Pfingsterzälung statuirt, sich des besonderen Sprachcharakters der glossolalischen Rede bewusst waren.

Welches ist nun die Bedeutung dieser Erscheinung in der Geschichte des Urchristentums?

Die Pfingsterzälung, in welcher doch das Interesse vornehmlich auf dasjenige gerichtet ist, was den hinzukommenden Hörern geschah, lässt trotzdem deutlich ersehen, dass das Zungenreden auch bei jenem ersten Auftreten an sich nicht, dass ich so sage, darauf berechnet war, von Anderen verstanden zu werden. Es wird dort die Versammlung der zungenredenden Jünger vorgestellt, ehe noch von sonstigen Anwesenden die Rede ist; und ob die Jünger selbst unter einander sich verstanden, wird nicht gesagt. Es war ein aus übermächtigem inneren Drange hervorgehendes Reden, bei welchem weder auf seiten der Redenden, noch auf seiten des treibenden Geistes oder des den Geist mitteilenden Gottes die Absicht vorlag, auf Andere einzuwirken. Auch insofern entspricht die lukanische Erzälung genau der paulinischen Auffassung, und wir dürfen also im Einklang mit beiden sagen, dass das Zungenreden an sich, im Unterschiede von allen anderen Charismen, für die gemeinschaftliche Erbauung bedeutungslos und nicht dafür bestimmt war. Was ferner den einzelnen für sich betrifft, so bezeugt freilich P. aus Grund eigener Erfarung, dass demselben die Betätigung dieser Gabe zur Selbsterbauung gereicht (14, 4); aber wenn eben derselbe (14, 28) den Glossolalen den Rat geben kann, unter Umständen die laute Äußerung zurückzuhalten und sich auf still innerliches Gebet zu beschränken, so zeigt sich, dass er die Selbsterbauung nicht von der eigentümlichen Form des glossolalischen Betens abhängig denkt: es ist

also nur die gleiche Selbsterbauung, welche überhaupt aus jeder Gebetsübung resultirt, und also auch hierin ist die eigentümliche Bedeutung dieses Vermögens nicht zu suchen. Die Bedeutung dieser Erscheinung liegt lediglich in ihr selber, d. h. sie ist bestimmt, ein σημεῖον zu sein. Dies absolut neue und fremdartige Reden als erste und nächste Wirkung des Geistesempfanges versinnlicht die absolute Neuheit und Fremdartigkeit der vom hl. Geiste gesetzten innerlichen Lebenspotenz gegenüber dem außerhalb der Heilsgemeinschaft herrschenden Geiste und ist also charakteristisches Merkmal der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde im Gegensatz zu denen, die draußen stehen.

Dem entspricht die zweimalige anderweitige Erwänung in der Apg. K. 10 und 19. An beiden Stellen ist das Interesse des Erzälers darauf gerichtet zu konstatiren, daſs die Betreffenden, welche bis dahin außerhalb der Heilsgemeinschaft oder noch nicht völlig innerhalb derselben standen, nunmehr wirklich und ganz in dieselbe eingefügt wurden: beidemale wird das Zungenreden als Beweis dafür hervorgehoben.

Dem entspricht gleichfalls, daſs P. 1 Kor. 14, 21 f. mit Berufung auf Jes. 28, 11 f. darlegt, daſs die Glossolalie als σημεῖον für die Ungläubigen bestimmt sei und nicht für die im Glauben Stehenden oder zum Glauben Gelangenden, daſs ihre Bedeutung nicht eine positiv fördernde für die Gemeinde, sondern eine negativ abweisende gegenüber den Draußenstehenden sei. Sie ist der Ausdruck der Abgesondertheit der Gemeinde von der Welt und kann daher auf die der Gemeinde innerlich Fernstehenden nur die Wirkung haben, sie zum Spott zu reizen (1 Kor. 14, 23 vgl. Apg. 2, 13), also in ihrer Entfremdung zu verfestigen.

Damit will P. nicht abgewiesen haben, daſs die Gläubigen sich auch dieser Gabe dankbar freuen und sie üben. War doch das Vorhandensein der Gabe eben ein Zeichen der Neuheit des vom hl. Geiste gewirkten Lebens und also den Gläubigen eine Befestigung ihres christlichen Selbstbewuſstseins. Eben dies muſs doch der Grund gewesen sein, weshalb P. für seine Person Gott dankt, daſs er die Gabe in besonders hohem Maße besaß. Und eben daraus erklärt sich, daſs jene erste Gemeindeversammlung am Pfingstfest sich vor sich selber als eine Gemeinde von lauter Glossolalen darstellte: es sollte ihr in der Stunde ihrer Geburt die Neuheit des ihnen allen Verliehenen zum Bewuſstsein kommen. Je mehr aber die Christenheit bei fortschreitender Konsolidirung andere innerliche Stützen ihres Selbstbewuſstseins gewann, desto weniger bedurfte sie für sich selbst eines solchen σημεῖον. Wenn es also z. B. in Korinth — und änlich mag es in manchen Gemeinden gewesen sein — üblich war, in den Gemeindeversammlungen auch abgesehen von nachfolgender ἑρμηνεία das Zungenreden auszuüben, so entsprach dies nicht einem Gemeindebedürfnis, sondern entsprang aus der Sucht zu glänzen; weshalb P. dahin wirkte, das öffentliche Zungenreden einzuschränken und nur unter Voraussetzung nachfolgender ἑρμηνεία zuzulassen (14, 27 f.).

Damit war gegeben, daſs dies Charisma allmählich von selbst erlöschen muſste. Was die glossolalischen Vorträge mit nachfolgender Deutung für die Erbauung der Gemeinde austragen konnten, eben dasselbe konnte einfacher durch die Prophetie bewirkt werden. Es fehlte an jedem subjektiv menschlichen Motiv, sich dem Antrieb des Geistes hinzugeben; und es blieb nur eben dieser Geistestrieb selbst, dessen Energie nachlassen muſste in demselben Maße, als das anfänglich vorhandene Bedürfnis der Kräftigung des Gemeindebewuſstseins anderweitige Befriedigung finden konnte. Es ist also nicht zu verwundern, wenn wir finden, daſs unter allen Charismen der Apostelzeit die Glossolalie zuerst verschwunden ist.

Genaueres über das Aufhören dieser Erscheinung ist nicht zu ermitteln. Doch läſst sich annehmen, daſs wol schon um die Mitte des 2. Jarhunderts die Glossolalie völlig verschwunden war. Denn daſs, wie mitunter angenommen ist (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 115 ff.), die ekstatische Prophetie des Montanismus die Fortsetzung der urchristlichen Glossolalie gewesen sein sollte, widerlegt sich bei genauerer Vergleichung beider (vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 475); und wenn, wie es nach Äußerungen Tertullians (adv. Marc. V, 8) den Anschein hat, der Montanismus selbst seine Prophetie mit der Glossolalie gleichstellte, so zeigt

sich darin nur, dass jene Zeit von der apostolischen Glossolalie keine richtige Vorstellung mehr hatte. Wenn daher Irenäus (adv. haer. V, 6, 1: *πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ — — παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις*) die Fortdauer der Glossolalie für seine Zeit behauptet, so ist die Vermutung begründet (gegen Ritschl a. a. O. S. 474), dass auch er schon, wie die Späteren, irrtümlich die Glossolalie für ein Reden in Sprachen fremder Völker gehalten hat.

Litteratur. Außer den oben schon citirten Schriften und Abhandlungen sind noch zu nennen: Olshausen in Stud. u. Krit. 1829, S. 538 ff.; Baur in Tübinger Zeitschr. 1830, S. 78 ff. und Stud. u. Krit. 1838, S. 618 ff.; Rückert, Der 1. Brief an die Korinther, 1836, Beil. II; Roßteuscher, Die Gabe der Sprachen, Marburg 1850; Maier, Die Glossolalie des apost. Zeitalters, 1855; Bonwetsch in Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft u. kirchliches Leben 1885. Vgl. auch Buckmann, Über die Wunderkräfte bei den ersten Christen und ihr Erlöschen in Zeitschr. für die ges. luth. Theol. u. Kirche, 1878, S. 216 ff. **Lic. K. Schmidt.**

Zürcher Konsens, consensus Tigurinus, wird diejenige Bekenntnisschrift der reformirten Kirche genannt, in welcher Calvin und Bullinger 1549 ihre Vereinbarungen über die Abendmalslehre niederlegten. Für die Kenntnis der allgemeinen reformirten Anschauung vom Abendmal ist der Zürcher Konsens Quelle ersten Rangs. Seine Entstehung verdankt er einerseits kirchenpolitischen Erwägungen, anderseits den persönlichen Wünschen seiner Urheber.

Calvin hatte 1541 seinen catechismus Genevensis zunächst in französischer Sprache herausgegeben. Derselbe enthält die calvinische Abendmalslehre in ihrer ganzen Fülle und fand sofort in der ganzen romanischen Schweiz Eingang. Nun erschien aber 1545 als Antwort auf Luthers erneutes Losbrechen ein Bekenntnis der Zürcher Prediger, in welchem Bullinger die zwinglische Abendmalslehre äußerst massiv repristinirte. Es kommen in dieser Schutzschrift u. a. folgende Sätze vor: „Der hat das Fleisch Christi wahrlich gegessen und sein Blut wahrlich getrunken, der in Christum wahren Gott und Menschen, für uns gekreuzigt, glaubt; denn Glauben ist Essen und Essen ist Glauben. Die Gläubigen haben im Nachtmal keine andere lebendmachende Speise denn außer dem Nachtmal, ausgenommen, dass in dem Nachtmal das Zeichen nach dem Geheiß Christi mit Bezeugen der Danksagung und Verpflichtung gebraucht wird. Christi Fleisch hat genützt, auf Erden das Heil zu vollenden; jetzt nutzt es nichts mehr hienieden, ist auch nicht hienieden". Und dieses z. B. im Vergleich mit der Helvetica prior gewiss höchst naive Bekenntnis der Zürcher nahmen die Berner sofort an und brauchten es geradezu zur Ausmerzung der lutheranisirenden Elemente in ihrer Kirche. Durch die Annahme dieses erneuten nacktesten Zwinglianismus von Seiten Berns wurde aber Calvin und seine eben erst im Katechismus wider ausgesprochene idealere Auffassung des Abendmals ganz bedeutend in Mitleidenschaft gezogen. Berns Herrschaft erstreckte sich ja seit einigen Jaren weit hinein in das Land romanischer Zunge bis vor die Thore von Genf. Und die Prediger in der Waadt kamen durch den Widerspruch zwischen dem Katechismus, den sie von ihrem geistigen Haupte zu Genf und der Bekenntnisschrift, die sie von ihrer Obrigkeit zu Bern erhielten, in eine fatale Kollisionslage. So musste es mit Notwendigkeit zu Verhandlungen zwischen Calvin und Bullinger kommen. Aber auch abgesehen von diesem mehr lokalen Interesse war Calvin viel zu sehr von dem Streben beseelt, die ganze evangelische Christenheit zu einer großartigen Einheit zusammenzufassen, als dass er einen solchen Dissensus hätte können auf sich beruhen lassen. Und anderseits war auch Bullinger, so pietätsvoll er die zwinglische Tradition hütete, und so misstrauisch er die Butzer'sche Unionsmacherei ansah, einer unzweideutigen höheren Einigung sehr geneigt. Und als er sah, dass er in der Betonung des Gegensatzes zu Luther zu weit gegangen war, suchte er sofort durch nochmalige Erörterung des Gegenstandes in einer lateinischen Schrift „de sacramentis" den Fehler gut zu machen. Das Manuskript dieser Arbeit gab er 1547, als Calvin für einige Tage in Zürich war, demselben zur Durchsicht mit. Und nun entspann

sich ein durch die sachliche Freimütigkeit und persönliche Liebenswürdigkeit geradezu erbaulicher Gedankenaustausch der beiden Männer, welcher in dem Leben des Einen wie des Andern einen Glanzpunkt bildet. Doch müssen wir an dieser Stelle für jene schöne Episode aus der Geschichte der reformirten Kirche auf die Biographieen Calvins und Bullingers verweisen. Mit besonderem Eifer arbeitete auch Farel mit seinem ceterum censeo „durch Liebe und Bescheidenheit werden wir siegen" darauf hin, dass eine förmliche Einigung zwischen der deutschen und romanischen Schweiz zu Stande komme. Zur endgültigen Feststellung einer solchen traf Calvin, welcher vorher schon dreimal in dieser Angelegenheit nach Zürich gereist war, Ende Mai 1549 mit Farel bei Bullinger ein, und nach wenigen Tagen waren die 26 Artikel vereinbart, durch welche die zwinglische und die calvinische Reformation, um mit E. Stähelin, dem Biographen Calvins zu reden: „sich nun für immer und in der erwünschtesten Weise zu der Einen großen reformirten Kirche vermälten". Als Grundlage hatten den Beratungen die 20 Artikel gedient, welche Calvin zwei Monate vorher der bernischen Synode zugesandt hatte, welche aber dort nicht einmal einer Diskussion gewürdigt worden waren. Diese 20 Artikel hat Niemeyer in dem vom Consensus Tigurinus handelnden Teile der Einleitung zu seiner collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum S. XLI ff. abgedruckt.

Der Consensus Tigurinus selbst, genauer: consensio mutua in re Sacramentaria Ministrorum Tigurinae ecclesiae et D. Joannis Calvini ministri Genevensis ecclesiae, zerfällt in 26 Artikel, welche wir ihrem Inhalte nach in zwei Gruppen zerlegen können, wie denn auch schon Joh. Heinr. Hottinger in seiner Kirchengeschichte vollständig zutreffend von einem doppelten Zweck des Zürcher Consensus redet, indem er sagt, Calvin habe darin einerseits sich selbst von dem Verdachte gereinigt, quasi consubstantiationi nimium favisset, anderseits die Zürcher von der Zulage befreit, sie hätten bloß vacua symbola. Dem letzteren Zwecke dienen die Artikel 1—9, dem ersteren die übrigen. Hatte Zwingli in seiner Opposition gegen Roms Kreaturvergötterung und gegen Luthers mystische Ubiquitätslehre derb realistisch bloß das Sinnbildliche hervorgehoben, so wird nun hier der Begriff sigillum kraftvoll betont und der Nachdruck auf die geistliche Gemeinschaft mit Christo gelegt. Die bezüglichen Aussagen gipfeln in Art. 9: quare etsi distinguimus, ut par est, inter signa et res signatas, tamen non disjungimus a signis veritatem, quin omnes, qui fide amplectuntur illic oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere, adeoque et qui dudum participes facti erant Christi, communionem illam continuare et reparare fateamur". Nachdem so die calvinische Vervollständigung der zwinglischen Abendmalslehre zum Ausdruck gekommen, wird in den Artikeln 10—26 mit wünschbarster Entschiedenheit der mittelalterlichen wie der lutherischen Anschauung gegenüber der spezifisch reformirte Standpunkt gewart. Nachdem schon Artikel 21 gesagt hatte: praesertim tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio und es eine perversa et impia superstitio genannt hatte, ipsum sub elementis hujus mundi includere, erklärt Art. 24 ausdrücklich: hoc modo non tantum refutatur papistarum commentum de transsubstantiatione, sed crassa omnia figmenta atque futiles argutiae, quae vel coelesti ejus gloriae detrahunt vel veritati humanae naturae minus sunt consentaneae. Neque enim minus absurdum judicamus, Christum sub pane locare vel cum pane copulare, quam panem transsubstantiare in corpus ejus". Dabei kommt in den Artikeln 17 und 18 die Prädestinationslehre zu ihrer ganz korrekten Anwendung: reprobis peraeque ut electis signa administrantur; veritas autem signorum ad hoc solos pervenit . . non omnes Christi et donorum ejus sunt capaces. Itaque ex Dei parte nihil mutatur, quantum vero ad homines spectat, quisque pro fidei suae mensura accipit. —

Diese Artikel wurden nun den einzelnen evangelischen Ständen der Eidgenossenschaft und einigen auswärtigen Theologen, z. B. Lasko, unterbreitet. Schaffhausen, St. Gallen und Graubünden unterschrieben sofort mit Freuden; auch Neuenburg ließ sich bald herbei; Basel hatte sich bereits in seinem eigenen

Bekenntnis völlig in demselben Sinn ausgesprochen. Nachdem noch einige kleine Verbesserungen, welche Viret vorschlug, angenommen worden waren, erschien der Consensus Tigurinus 1551 zu Zürich im lateinischen Original und zugleich in der von Bullinger besorgten deutschen Übersetzung und zu Genf in französischer Ausgabe. Das Vorwort bildet ein Brief Calvins an die Theologen von Zürich, worin unter rühmlicher Hervorhebung der Verdienste Farels eine kurze Entstehungsgeschichte der Vereinbarung gegeben wird, die Nachschrift ist eine von Bullinger verfaßte Antwort der zürcherischen Prediger und Professoren, welche Calvin den schuldigen Dank darbringt für seine Bemühungen um die Vereinbarung der schweizerischen und der auswärtigen Reformirten. Den späteren Drucken des Consensus Tigurinus (auch bei Niemeyer a. a. O.) ist beigegeben eine authentische Erläuterung und Begründung desselben durch Calvin mit einem Begleitschreiben des Verfassers an die Theologen der interessirten Städte vom Dezember 1554, veranlaßt durch die maßlosen Angriffe, welche inzwischen gegen den C. T. von lutherischer Seite, namentlich von Joachim Westphal gerichtet worden waren.

Litteratur: Die Biographieen von Calvin, Bullinger und Farel; Ruchat, Histoire de la réformation en Suisse, Bd. V; Hundeshagen, Conflikte in der bernischen Kirche; Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmal und seine Geschichte, Bd. II; Jul. Müller, Die evangelische Union. Die ältere Litteratur findet sich angegeben bei Niemeyer a. a. O. **Bernhard Riggenbach.**

Zwick, Doktor Johannes, neben seinem gleichalterigen Verwandten und Freund Ambrosius Blarer eine Hauptstütze der süddeutschen Reformation. Die Patricierfamilie der Zwick war aus der Schweiz in Constanz eingewandert. Johannes Zwick, der Son Konrad Zwick's, um 1496 geboren, hatte die Anwartschaft auf eine Pfarrei durch die Verbindungen der Familie mit der kirchlichen Aristokratie schon „in kindlichen Jaren“ erhalten. Der Abt zu Reichenau designirte ihn zum Pfarrer von Riedlingen, einer der fünf österreichischen Donaustädte, etwa 20 Stunden von Constanz. Die ersten Zukunftsgedanken des Knaben und Jünglings gingen, wie er selbst sagt, nach Riedlingen. Bald aber fürte ihn die Bildungslaufban, welche er in Constanz und Basel frühzeitig durchmachte, über die Theologie hinaus. Er trieb juridische Studien unter dem berühmten Landsmann Ulrich Zasius in Freiburg, reiste in Frankreich und Italien, wurde in Padua Doktor der Rechte, welche er in Freiburg und Basel zu lehren begann (an letzterem Orte vom 1. Juli 1521 an). Zasius nannte ihn eine aufgehende Sonne der Jurisprudenz. Um 1518 hatte er aber auch die Priesterweihe empfangen, und das Constanzer Bistum schmeichelte sich, einen eminenten bischöflichen Juristen für schwierige Zeiten großzuziehen. Da ging er plötzlich durch Luther der Jurisprudenz wie dem Bistum verloren. (Doch hat er offenbar Luther persönlich nicht kennen gelernt. Die Spuren vom Aufenthalte eines Zwick in Wittenberg, stimmen nicht mit den Aussagen der Basler Matrikel und sind somit auf Zwicks Bruder Konrad zu beziehen.) Seine Neigung zur Theologie entschied sich so sehr, daß er es im J. 1522 gegen Zwingli seufzend bedauerte, die besten Lebensjare im Jus vergeudet zu haben. Im Frühjare 1522 ging er von Basel nach Zürich zu Zwingli, um dann von Constanz aus im Sommer seine Pfarrstelle anzutreten. Der Bischof von Constanz verlangte von ihm Enthaltung von allen Neuerungen. Aber Zwick erlaubte sich im Voraus die Neuerung, daß er noch vor dem Aufzug heiratete, „sündliches Leben und bösen Argwon zu meiden“. Er tat den Schritt weniger in Abhängigkeit von den Zürichern, als vielmehr von Karlstadt.

In Riedlingen und Altheim (Filial) trat er übrigens keineswegs stürmisch auf. Er war ein Freund des „inwendigen“ Christentums, er fand eine nur zu sehr altgläubige Bevölkerung, und gegenüber dem Bistum, dem nahen Österreich, sowie gegenüber den Pfandherren der Stadt, den Truchseßen von Waldburg, mit deren Namen sich die Erinnerung an den blutigen Ausgang des Bauernkrieges verknüpft, brauchte es zweifache Vorsicht. In einer späteren Schrift an die Ried-

linger sagt Zwick ausdrücklich, er habe ihre „Unleidentlichkeit“ zu wol gekannt, als dass er sie mit dem Abtun von Bildern, Messe, Taufe, Ölung hätte bekümmern mögen. Aber indem er sich begnügte, die reine Lehre zu predigen, für welche er auch seine Helfer gewann, lud er sich auch so schon Vorwürfe genug auf, und neben der Gleichgültigkeit des Volkes gegen die Kirchensatzungen, welche die notwendige Frucht seiner Lehre war, traten bald noch allerlei Kollisionen mit dem kirchlichen Herkommen hervor, welche von der bischöflichen Partei begierig genug gegen ihn aufgegriffen wurden. Das Schlimmste war gleich zu Anfang seine Weigerung, in die Brüderschaft des Kapitels der „Feldpfarrer“ einzutreten. Er könne sich nicht verbinden, erklärte er mit voller Klarheit über alle Konsequenzen seines Standpunktes, zum auswendigen ceremonischen Gottesdienst wider den gottseligen im Geist und in der Warheit, zur Förderung des Reiches und Glaubens des Papstes außerhalb des göttlichen christlichen Reichs, zur Verachtung weltlicher Obrigkeit im „Bundtschuch widergöttlicher Oberkeit“, zur Zulassung fremder Miethlinge in seiner Kirche, zur Wahrung der Gerechtigkeiten der Pfarrer, zum Feilhaben von Sakrament und Gottesdiensten. So war er schon im Herbst 1522 (Brief an Zwingli 28. Nov.) vor dem Bischof schwer angeklagt, und in Zürich erzälte man schon, er sei in bischöflichen Fesseln (Zwingli an Zwick 20. Dez.). Nach langen Verhandlungen wurden ihm, wie es scheint, noch im Jare 1523 alle Kirchenämter verboten; er war froh, des „Pfaffens“ los zu sein, die Predigt behielt er.

Im Herbst 1523 reiste er in seine Heimat, war vom 25. bis 28. Oktober bei der großen Züricher Disputation über Messe und Bilder, wobei er am zweiten Tage bei der Bilderfrage auf die Aufforderung des Präsidenten Vadian seine Zustimmung ausdrücklich erklärte, nachher im Dezember ist er in Constanz, im Frühjar 1524 in Basel, im April in Straßburg, dessen evangelische Ordnungen er kennen lernte.

Gleich nachher finden wir ihn wider über Basel zurück in Riedlingen. Wärend er draußen allenthalben das Wachsen der Reformation gesehen, ging er jetzt eher einen Schritt rückwärts. Die Freunde hatten ihm geraten, lieber nachzugeben, so weit es möglich, als seine Stellung und das Evangelium zu gefärden. Er erbot sich, zur Bruderschaft zu schwören, „so viel er mit Gott halten möchte“. Er war aber innerlich beruhigt, als sein Vorbehalt nicht angenommen wurde; „ich wollte meinem Herzen auch nicht ein Färblein anstreichen“. So verschlimmerte sich seine Lage. „Mitten unter raubenden und brüllenden Löwen erwarte ich des Herrn Willen“, schrieb er am 22. Juni 1524 an Capito. Einer seiner Helfer, der auch nicht schwören wollte, wurde verjagt. Er selbst erwartete täglich Citation nach Constanz. Er lieh selbst seinen Gegnern einen neuen Titel. Er segnete nach dreimonatlichem Bedenken eine Ehe armer Leute ein, welche nicht im Stande waren, die 20 Dukaten Dispensationsgelder nach Rom aufzubringen. Jetzt citirte ihn ein römischer Pfründenjäger nach Rom. „Ich hab mich aber dieser Citation nicht angenommen“. Er erklärte, nicht verpflichtet zu sein, außerhalb der Provinz sich richten zu lassen, und schrieb eine Druckschrift an alle Pfarrer: „Unterrichtung, warum die Ehe aus menschlichem Gsatz in viel Grad verboten sey und daß die Verehungen göttlich geschehen und aber von den Menschen ungöttlich zertrennt widerum sollen bestätigt werden“. Jetzt hatte er seine letzte ruhige Stunde gehabt; es wurde ihm der Zehnten verboten, es wurde ihm nachgestellt; und nachdem man widerum vergeblich wegen freiwilliger Resignation gegen Pension mit ihm gehandelt, wurde er auf Grund des kaiserlichen Mandats vom zweiten reaktionären Nürnberger Reichstag 1524 im Anfange des Jares 1525 vertrieben; an seine Stelle trat ein Tübinger Pfaffe.

Zwick ging nach Constanz, gewönte sich aber langsam an den Gedanken, auf Riedlingen zu verzichten. Als er schon einige Zeit in Constanz wonte, schlug er am 25. Febr. 1525 die Bitte des Rats, zugleich mit A. Blarer öffentlich zu predigen, ab. Blarer, der Flüchtling des Klosters Alpirsbach, nahm an; Zwick erklärte, er sei noch nicht besinnet, bleibhaft in Constanz zu wonen. Als Ende Dezembers 1525 Johann Wanner, der erste evangelische Prediger von Constanz, vorüber-

gehend nach Memmingen berufen wurde, war Zwick nur mit Mühe zu bewegen, in zwei Wochenpredigten für ihn einzutreten, und als Wanner im Juli 1526 zurückkam, setzte er wider bis zum Januar 1527 aus. Zwick glaubte immer noch an den Ruf Gottes nach Riedlingen. Aus dieser Stimmung ging insbesondere seine Schrift an die Riedlinger hervor, welche er zu Anfang des Jares 1526 drucken ließ (Geschrifft Doctor Johanns Zwicken an seyne yhm von got bevolhen vnderthonen zu Rüdlingen u. s. f.). Es war ein echt apostolischer Brief; indem er sich verteidigte, klagte er zugleich in gewaltigem Prophetenwort die Riedlinger ihrer Lauheit, besonders auch ihrer Verwarlosung der Jugend an, wodurch sie göttlichen Zorn verdient haben. „Finden wir dann Gnad beim Herrn", so schloss er, „so wird er uns wol wider zusammenhelfen; hat er aber keine Lust zu uns, so mach' er's, wie ihm wohlgefallt". Bis zu seinem Ende war er in Verbindung mit den Evangelischen seines ersten Arbeitsplatzes, und in seinen erbaulichen Schriften, besonders in seinen Jugendschriften, hat er ausdrücklich seine Riedlinger berücksichtigt. Welches Vertrauen er in Oberschwaben zur Zeit seines Wegganges von Riedlingen genoss, zeigt der Bauernkrieg 1525, in welchem die Bauern neben Anderen den Pfarrherrn von Riedlingen als Schiedsrichter vorschlugen.

Übrigens trat Zwick gerade zur rechten Zeit in Constanz ein. Die Reformation, seit 1520 durch mutige Männer gepredigt, suchte gerade jetzt vom Wort zur Tat überzugehen. Es war von hoher Wichtigkeit, dass in dieser Zeit zwei so hervorragende und besonnene Männer, wie Blarer und Zwick an der Spitze standen. Dass sie Stadtkinder waren, dass sie durch ihre Geburt und durch ihre im Rat bald entscheidenden Brüder, Thomas Blarer und Konrad Zwick, sich mit den Häuptern der Stadt berürten, kam ihnen mächtig zu Statten. Widerholt erschienen Blarer und Zwick 1526 vor dem Rat, um ein entscheidendes Religionsgespräch zu begehren. Diese Bemühungen waren besonders lebhaft zur Zeit der Disputation von Baden (Mai 1526), indem die zwei Prediger alle Lust hatten, mit den durchreisenden Gelehrten des Bischofs, mit Eck und den Tübingern zu disputiren. Es gelang ihnen dies freilich nicht, vielmehr wurden sie geradezu verhönt: sie seien dem Ding viel zu jung; Eck rühmte sich, ihre Kunst in einer Morgensuppe zu fressen.

Mit dem Auszug des Bischofs aus Constanz in Folge der Aufhebung der Privilegien des Klerus (August 1526) ging es ernstlicher vorwärts. Am 6. Mai 1527 wurde gegen die altgläubigen Prediger in einer Disputation entschieden. Predigtordnungen, Feiertagsordnungen, in welchen die Marien- und Aposteltage keineswegs gestrichen waren, wurden eingefürt. Die Mittelstellung von Constanz, seine teilweise Abhängigkeit von wittenbergischen Einflüssen neben den zürichischen, zeigte sich besonders in der Verzögerung der Abschaffung von Messe und Bildern. Zwingli und Oekolampad gaben sich seit 1526 jarelang in umfassenden Denkschriften alle Mühe, die Constanzer vorwärts zu bringen; vorzüglich Thomas Blarer, der Schüler Luther's und Melanchthon's, hielt unter der Zustimmung von Ambrosius und Zwick das Losungswort aufrecht: das Reich Gottes ist inwendig. Erst nach der Berner Disputation wurde im März 1528 von beiden Räten beschlossen, es sei besser, in der Menschen Ungnad, als in Gottes Zorn zu fallen, und es seien demnach Messe, Altäre und Bilder abzuschaffen. Aber erst im Jare darauf wurde dieser Beschluss durchgefürt, und erst im Jare 1531 war das Reformationswerk in Constanz vollendet. Zwick war vorzugsweise beteiligt bei der Einfürung neuer Schulordnungen, sowie einer Zuchtordnung im Sinne Oekolampad's, der mit ihm viel darüber verhandelt hatte; sie wurde am 5. April 1531 promulgirt, nachdem man schon vorher im Interesse sittlicher Zucht gegen Mönche und Bürger kräftig genug eingeschritten war und sogar Ludwig Hetzer, den Anabaptisten, an dessen Tod sich übrigens Zwick fromm erbaute, dem Schwert übergeben hatte. In einzelnen Punkten der Kirchenordnung war Zwick weniger befriedigt, so namentlich in der Abendmalsordnung, welche vor seinem tätigen Eingreifen seit 1525 sich gebildet hatte. Er fand sie zu papistisch, wollte mit den Schweizern statt der Hostie gebrochenes Brot, das Brot in die Hand,

statt in den Mund, kein Knieen der Gemeinde und das Einsetzungswort nicht als Zauberformel.

Nach dem Ausbau der eigenen Kirche entfaltete die Stadt Constanz eine großartige Mission nach außen. Wanner, Zwick, ganz vorzüglich Blarer wurden die Apostel der Reformation in Schwaben und in der Schweiz. Schon im Jare 1528, nach der Berner Disputation, wurde Zwick nach Memmingen berufen, um den Abendmalsstreit zu schlichten und zur Meßabschaffung zu helfen. Da der bescheidene Mann sich entschuldigte, so ging Blarer hin und legte den Grund seiner Missionen wie seiner lebenslänglichen Verbindung mit Memmingen. In der Reformation des nachbarlichen Thurgaus, zu welcher die Berner Disputation ebenfalls den Grund legte, ergänzten sich Zwick und Blarer. Im Jare 1529 baute Zwick die evangelische Gemeinde in Weinfeden. Am 12. Dezember 1529 nahm er an der ersten thurgauischen Synode in Frauenfeld Teil; im Dezember 1531 besorgte er eine Kirchenvisitation im Thurgau. Später hielten ihn die großen Missionsfarten Blarers durch ganz Schwaben (1531—1540) mehr in der Vaterstadt zurück, für welche er jetzt ihr Ein und Alles war. Er war unermüdlich als sittenscharfer und dennoch tiefgemütlicher Prediger, als Schulaufseher, als Versorger der Armen, der Kranken, der Flüchtlinge. Da er keine Kinder hatte (ein angenommenes Kind starb im Jare 1536), so waren die Armen und die Schüler seine Kinder. Zwölf Jare lang versah er diesen verzehrenden Dienst, one irgend eine zeitliche Entschädigung, bis er sich unter dem Schwinden seines Vermögens im Jare 1538 genötigt sah, mit Ambr. Blarer um eine Ratsunterstützung zu bitten. Immer noch fand er einige Zeit zur Schriftstellerei, doch war es ihm wichtiger, Fremdes zu drucken als Eigenes. So veröffentlichte er den Sendbrief Blarer's an Constanz (1532), später Schriften Vadian's und Calvin's. Im Jare 1535 besorgte er in usum studiosorum mit Pellikan für den Buchhändler Froschauer in Zürich die Herausgabe eines zweisprachigen Neuen Testaments, in welchem dem Lateinischen des Erasmus, das Deutsche der Zürcher zur Seite gestellt war. Er schrieb dazu das herrliche Vorwort. Am produktivsten war sein frommes Gemüt in Katechismen (das Vaterunser in Frag- und Betweis, für die jungen Kind ausgelegt, auch den Alten nicht undienstlich; ferner: Bekenntniß der Zwölf Artikel des Glaubens von Jesu Christo; beide Schriften, ursprünglich one Benennung von Zeit und Druckort, geschrieben schon 1526—1528), sodann in einer Reihe geistlicher Lieder, in denen er mit Blarer wetteiferte. One Zweifel schon im Jare 1536 erschien mit einer Vorrede Zwick's „zu Beschirm und Erhaltung des ordentlichen Kirchengesangs“ bei Froschauer in Zürich ein „Gsangbüchle von viel schönen Psalmen und geistlichen Liedern“; im Jare 1540 eine verstärkte Ausgabe „durch etliche Diener der Kirchen zu Constanz und anderswo merklich gemehrt, gebessert und in geschickte Ordnung zusammengestellt“. Dieses Gesangbuch ist eine Perle der reformirten Kirche; es sind mehrere Lieder von Zwick und Blarer darin, aber auch die lutherischen fehlen nicht ganz. Das herrlichste dieser Lieder ist Zwick's Gesang auf den Auffartstag: „Auf diesen Tag bedenken wir“. Durch die freudige Kraft seines Glaubens, durch das Mark seiner Sprache, die Schönheit der Form hat es sich die Aufnahme in eine Menge reformirter und lutherischer Gesangbücher bis heute errungen. Weitere geistliche Lieder Zwick's wurden nach seinem Tode durch Blarer herausgegeben. Eine bis jetzt, wie es scheint, unbekannte Schrift Zwick's aus diesem Gebiet sind die Rhapsodiae, eine Sammlung lateinischer Lieder und Gebete für die gebildete Jugend, welche one Angabe von Verfasser und Zeit bei Froschauer erschienen. Eine Hand des 16. Jarhunderts hat in dem in Zürich aufbehaltenen Exemplar Zwick als Verfasser bezeichnet.

Aus der heimatlichen Stille wurde Zwick durch die Unionsarbeiten der dreißiger Jare wider Willen herausgerissen. Er hat in denselben teils vermöge wissenschaftlicher Überzeugung, welche ihm eine bewußte Mittelstellung zwischen Wittenberg und Zürich anwies, teils aber auch wegen seiner Gewissenhaftigkeit, welche sich über die persönliche Hochschätzung niemals hinwegsetzen konnte, eine äußerst schwankende Haltung eingenommen. Die ersten Bemühungen Butzers,

welcher 1530 selbst in Constanz war, begrüßte Zwick mit Freuden. Als er dann aber Butzers Künste und namentlich dessen Verhandlungen mit Frankreich näher kennen gelernt, bemächtigte sich seiner eine bittere Stimmung gegen die menschlichen Vereinbarungen auf Kosten göttlicher Warheit. Doch wusste Butzer bei einer unter Zwick's Vorsitz vom 15.—21. Dez. 1534 in Constanz abgehaltenen Versammlung „oberländischer“, d. h. süddeutscher Theologen die Constanzer durch persönliche Erläuterungen wider zu beruhigen. Freilich ein Misstrauen blieb zurück, so dass Zwick die unter Butzers Einfluss entstandene erste helvetische oder (weil in Basel abgefasst) zweite Basler Confession beargwönte, den Schweizern riet, lieber mit Luther unmittelbar zu verkehren, als durch Butzer, und sich nur sehr ungern und nur auf widerholtes Drängen Straßburgs entschloss, an der Wittenberger Konkordie (Mai 1536) teilzunehmen. Er war auch der Einzige der in Wittenberg Anwesenden, welcher die vereinbarten Artikel nicht unterschrieb. Dagegen empfing er im persönlichen Umgang Luthers und Melanchthons so günstige Eindrücke, dass er auf der Rückreise in Straßburg die Fortsetzung der Unionsbestrebungen warm befürwortete und den Freunden von Zürich und St. Gallen sehr unionsfreundliche Berichte schickte. Der Rat von Constanz aber ließ sich durch Zwick's pektorales Verlangen nach Frieden mit den „vortrefflichen Wittenbergern“ nicht hinreißen, sondern hielt sich an den Wortlaut der Wittenberger Artikel, denselben für unannehmbar erklärend. Zwick selbst wurde durch Blarer „seine andere Seele“, wie er ihn nannte, im August 1536 zu Tübingen von den überwältigenden Wittenberger Eindrücken befreit, so dass er froh war, als die evangelischen Stände der Eidgenossenschaft im September zu Basel einstimmig eine ablehnende Beantwortung der Wittenberger Vorschläge beschlossen. Doch hat er nie aufgehört, die schweizerischen Freunde vor einem feindseligen Vorgehen gegen Luther und Butzer zu warnen.

In denselben dreißiger Jaren verflocht sich der Name Zwick's auch mit den Schwenkfeld'schen Kämpfen, welche in Ulm wenigstens, wo Schwenkfeld seit 1535 ein Asyl gefunden, mit der Opposition gegen die Lutherkonkordie sich nahe berürten. Seit dem Jare 1535 erhielt der Ulmer Prediger Martin Frecht den Constanzer Freund in fortwärender genauer Kenntnis der Schritte und Schriften Schwenkfeld's, besonders seiner Theorie vom vergotteten Christus. Noch genauere Kunde erhielt Zwick von dem eifrigen Anhänger Schwenkfeld's, dem Junker Wilhelm von Zell in Memmingen. Als vollends Wilhelm von Zell im Jare 1539 bei Zwick in Constanz seine Wonung nahm, um bei ihm sein Leben zu beschließen († 1541), erhielt Zwick die nur unter den vertrauten Freunden kursirenden Manuskripte des schreibseligen Schwenkfeld nun ganz frisch in die Hände, und er ermangelte nicht, sie den Freunden, besonders Vadian in St. Gallen zuzuschicken. So kamen unter seiner besonderen Mitwirkung die Briefe und Schriften Vadian's gegen Schwenkfeld seit 1539 in Druck. Insbesondere den Brief Vadian's an Zwick über Schwenkfeld korrigirte er durch und gab ihn im August 1540 heraus, ebenso im März 1542 die Recapitulatio Vadian's, welche widerum mit Vorrede vom 1. Sept. 1541 ihm gewidmet war. Die Schwenkfeldianer klagten gegen ihn über Missbrauch des Vertauens; in warhaft „göttlichem Eifer“ aber (wie Frecht rühmte) meinte Zwick dem neuen Arianismus und Hofmannianismus in aller Weise entgegentreten zu müssen.

Seit dem Ende der dreißiger Jare trat Constanz durch so Vieles missstimmt, von der Einwirkung auf die öffentlichen Verhältnisse immer mehr in eine reservirte, ja negative Haltung zurück. Die Missionen Blarer's waren zuletzt mit Undank belont, und die neue Orthodoxie, welche sich an die Konkordie schloß, gefiel so wenig als die neuen Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken. Für den Gang nach Regensburg 1541 konnte Butzer weder Blarer noch Zwick gewinnen, und gegen das Regensburger „Interim“ verwarten sich die Constanzer Prediger in eigener Schrift. Mit neuer Energie kam der Gedanke wider auf, den Zwingli, Zwick und Blarer 1527 gehegt: Eintritt in den Schweizerbund. Im Dezember 1539 und Januar 1540 wurde eifrig verhandelt; Bullinger begünstigte den Plan. Zwick war am stärksten dagegen: es sei kein genügender Grund, vom schmalkal-

dischen Bund abzufallen, und mit Kantonen sich zu verbinden, welche es mit den Pfaffen und mit König Ferdinand halten, sei wider das Gewissen. Ein melancholischer Ton, ein Ton der Ermattung und prophetischen Klage ging durch die Briefe und Predigten Zwick's und Blarer's; isolirt, unzufrieden mit dem Gange der Dinge im Großen und selbst mit der Frömmigkeit der Heimat verkündigten sie den Zorn Gottes gegen die Undankbarkeit in der Nähe und Ferne. So zogen den Wettern des schmalkaldischen Krieges, die sich am grausamsten über Constanz entluden, die Wolken voran.

Zwick erlebte die böse Zeit nicht. Er sah nur noch die schweren Pestjare 1541 und 1542, litt mit, leuchtete, wärmte ein letztes Mal und starb. Wie viele Edle in Constanz, Zürich, St. Gallen, Straßburg sah er noch vorher sterben! Er selbst wurde zu Ende 1541 totkrank, aber genas. Im Frühjar 1542 erkrankte er heftiger und stand noch einmal auf. Als im August 1542 der Pfarrer von Bischofszell im Thurgau, Andreas Köllin von Ulm, der in Pestnot verwaisten Gemeinde wegstarb, da konnte Zwick ihren Bitten nicht widerstehen, mit Erlaubnis des Rats ging er selbst mitten in den Jammer. Den ganzen September, fast den ganzen Oktober wirkte er unter den Kranken und Toten. Zuerst starben jede Woche 10—12 Erwachsene, ebenso viel Kinder, später jede Woche gegen 28, so viel als in dem viermal größeren Constanz. Die Constanzer beteten dringender für Zwick, sie riefen die Züricher, zumal Pellican, den besten Freund Zwick's, ins Gebet. Zwick nahm in seinen Briefen schon Abschied vom Leben. Nach der Mitte des Monats wurde er krank. Man schickte von Constanz den Arzt Georg Vögeli. „Aber der Zwick starb." Er starb am 23. Oktober 1542 als christlicher Held, fortwärend ermanend, tröstend, betend für Constanz und die Freunde; als er nicht mehr reden konnte, deutete er mit dem Finger himmelan. Am Arzt war er der Arzt geworden; Vögeli kam glückselig vom Totenbett, wo er das rechte Sterben gelernt, nach Constanz, legte sich und starb. Unaussprechlich war die Trauer in Constanz; A. Blarer wollte selbst sterben, aber er zwang sich zur Harfe und sang dem Freund, dem „Vater des Vaterlandes" sein Totenlied. Im verdoppelten Amt empfand er, was Zwick gewesen; mühsam gewann er von Straßburg Paul Fagius auf kurze Zeit als Nachfolger. Bullinger, Butzer, Frecht, Gualther riefen dem Toten wehmütige Worte nach. Blarer fasste den Entschluss, die Papiere Zwick's herauszugeben. Er machte den Anfang mit den letzten Predigten Zwick's vor dem Abgang nach Bischofszell: christenlicher ganz trostlicher Unterricht, wie man sich zu einem seligen Sterben bereiten solle (Constanz, Balth. Rummetsch, 1545). Blarer schrieb eine herrliche Vorrede, die erste kurze Biographie von Zwick. Nachher hinderte ihn der Krieg und die Verbannung, den Plan weiter zu verfolgen. Dafür gab sein Schüler und Gehilfe, Funkli, im Jare 1561 bei Froschauer in Zürich als Beigabe zu den Predigten Blarer's in Biel (der geistliche Schatz) einen christlichen Sendbrief Zwick's an eine Verwandte wider die Furcht des Todes heraus. Wie glücklich pries man später Zwick, dass er den Jammer von Constanz unter österreichischer Herrschaft, unter der Restauration des alten Glaubens und die Not der Verbannten nicht mehr erlebte. Sein Bruder, Konrad Zwick, der edle, vielseitig gebildete Mensch, der hellblickende Statsmann, trieb sich, wie Thomas Blarer, als Flüchtling im Thurgau, dann im Zürich'schen herum und hatte nachmals Zeit, als Gutsbesitzer „im Rohr" bei Rümlang (seit 1554) die „Holzsparkunst" zu erfinden. Mit starker Familie kam er aus der Not nicht heraus, wurde in der Verzweiflung Widertäufer und Fanatiker und starb 1557.

Litteratur: Die Simmlersche Sammlung (Briefe und Akten aus der Reformationszeit) in der Zürcher Stadtbibliothek; Schelhorn, Sammlungen für die Geschichte 1, 41 ff.; Keim, Die Stellung der schwäbischen Kirchen, Jahrbücher für deutsche Theol., 1854 u. 55; B. Riggenbach, Das Chronikon des Konrad Pellikan; die Biographieen von Zwingli, Bullinger und Blarer; Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied; Koch, Geschichte des Kirchenlieds 2; Weber, Geschichte des Kirchengesangs in der deutschen ref. Schweiz.

(Theodor Keim †) Bernhard Riggenbach.

Zwingli, Huldreich. — 1) Die Bildung zum Reformator. Zwingli wurde den 1. Januar 1484 zu Wildhaus, einem fast auf Alpenhöhe gelegenen, von mächtigen Bergkuppen überragten Dorfe im oberen Toggenburg geboren. Er war von neun Kindern das dritte. Sein gleichnamiger Vater, dem wolhabenden Bauernstande angehörend, war Ammann der Gemeinde, dessen Bruder Bartholomäus bis 1487 Pfarrer in Wildhaus, dann Dekan in Wesen, seine Mutter eine Margarethe Meili, ihr Bruder von 1510 bis 1523 Abt des Klosters Fischingen im Thurgau. Die ersten Jugendjare verlebte der kleine Huldreich im stillen Kreise der Seinen, in einer bescheidenen hölzernen Hütte, welche immer noch steht. Die erhabene Gebirgswelt mit ihrem wunderbaren Zauber, der erwachte Freiheitssinn ihrer heitern Bewoner, dessen kurz vorangegangene Errungenschaften der Vater in langen Winterabenden gerne zum Gegenstande der Unterhaltung machte, desgleichen die großmütterlichen Erzälungen von Legenden und biblischen Geschichten (W.W. I, 524) verfehlten nicht, im Gemüte des Knaben tiefgehende Spuren zurückzulassen. Bei den reichen Geistesanlagen, die er verriet, bestimmten ihn die Eltern zum Dienste der Kirche, und schon um das neunte Jar wurde das heimatliche Tal verlassen, um zunächst zu Wesen am Wallenstadter See unter der Leitung des Oheims den Elementarunterricht eines Schulmeisters zu genießen. Zwei Jare später (1494) ging's von Wesen nach Basel, und als nach dreijärigem Besuche der dortigen St. Theodorschule, dem Urteile ihres Lehrers, M. Gregor Binzli, zufolge auch diese nicht mehr genügte, wurde Zwingli nach Bern in die Schule des vielgereisten, sprach- und geschichtskundigen M. Heinrich Wölflin gebracht. Durch ihn, der seinesgleichen damals in der Eidgenossenschaft nicht hatte (Bulling. I, 6), ward er in das Verständnis der römischen Klassiker eingefürt, an denen er seinen Geschmack bildete. Als jedoch die Dominikaner es ernstlich darauf anlegten, den angehenden Jüngling, der namentlich auch durch seine ungewönlichen musikalischen Anlagen die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, dauernd an ihren Orden zu fesseln, entrissen ihn Vater und Oheim der Gefar, indem sie ihn sofort nach Hause beriefen.

Zwingli bezog nun 1500 die Universität Wien und machte dort mit schönem Erfolg einen vollständigen Kurs derjenigen Disziplinen durch, welche die akademische Sprache unter den Kollektivbegriff der Philosophie zusammenfasste. Von 1502 bis 1506 sodann finden wir ihn neuerdings in Basel, wo er neben der Fortsetzung seiner Studien zugleich als Lehrer an der Lateinschule zu St. Martin arbeitete. Dem ernsten Studium gingen bei seinem glücklichen Naturell und seinen geselligen Talenten Scherz und heiteres Spiel zur Seite. Zu den Freunden gehörte vor allen Leo Jud, der mit ihm die Liebe zu den Wissenschaften und zur Musik teilte. Von höchster Bedeutung aber für seinen Bildungsgang war, dass, als er sich nun spezieller der Beschäftigung mit der Theologie zuwandte, der gefeierte Thomas Wyttenbach nach Basel übersiedelte (s. d. Art.). Indem dieser im Gegensatz zur Scholastik eine baldige Rekonstruktion der Kirchenlehre auf dem Grunde des Wortes Gottes und nach dem Vorgange der alten Väter in Aussicht stellte und unter anderen die Warheit von der vollkommenen Zulänglichkeit des Todes Christi für die Tilgung der menschlichen Sündenschuld geltend machte, stellte er seine Schüler auf einen von dem herkömmlichen sehr verschiedenen, kritisch-freien Standpunkt zum römischen Systeme. Über Zwingli insbesondere wird bezeugt, es habe Wyttenbach die ersten Samenkörner des waren Glaubens in seine Brust gepflanzt und ihn zur Lesung der heil. Schrift mit Beiseitsetzung der scholastischen Ungereimtheiten angespornt. (Mycon. S. 5 f. Zw. W.W. I, 254. III, 544. VII, 297 f. Bulling. I, 7. Leo Jud, Praef. ad Adnotatt. Zwinglii in N. T. 1539).

Nachdem er sich zuletzt noch die Magisterwürde erworben hatte, berief ihn in seinem 22. Lebensjare, — one die auf einen päpstlichen Bestallungsbrief gestützten Ansprüche des zürcherischen Kourtisanen Heinr. Göldlin zu beachten, in freier Ausübung ihres Walrechts — die ausgedehnte Gemeinde Glarus an ihre eben erledigte Pfarrstelle (vgl. Gottfr. Heer, Zw. als Pfarrer von Glarus, 1884). Ungeachtet der Anregungen, welche er durch Wyttenbach empfangen, und vorherr-

schend humanistisch gerichtet, stand Zwingli damals und selbst geraume Zeit nachher noch in keinem bewußten Widerspruch mit dem traditionellen Lehr- und Kirchensystem. Brennend vor Durst nach Erweiterung der erworbenen Einsichten, ausgerüstet mit einem höchst energischen, durch nichts getrübten Warheitsdrang, verhältnismäßig wol vertraut mit dem Stande der Wissenschaft, darf überhaupt der bisherige Verlauf seiner intellektuellen und sittlichen Entwicklung als ein im ganzen durchaus normaler bezeichnet werden, so daſs er später nicht one Befriedigung auf seine Studienzeit zurückblicken und beides bezeugen konnte: Gott habe ihm vergönnt, von seinem Knabenalter an der Erforschung göttlicher und menschlicher Dinge obzuliegen, und: obwol ein großer Sünder, habe er doch in seiner Jugend nie schändlich gelebt und niemals wegen einer Sünde gestraft werden müssen (II, 1, 2).

Als neuerwälter „Kilchherr von Glarus“ holte er sich jetzt die Priesterweihe in Konstanz, hielt seine erste Predigt in Rapperswail am Zürcher See, las gleich darauf zum erstenmale die Messe in Wildhaus und trat im letzten Viertel des Jares 1506 das ihm anvertraute Amt an. Seine zehnjärige Wirksamkeit in demselben unterscheidet sich von der unrühmlichen Weise, wie um jene Zeit das Seelsorgeramt vielfach gefürt wurde (Bulling. I, 3), nicht etwa durch ihre spezifisch evangelische oder auch nur warm religiöse, um so mehr aber durch ihre überwiegend sittliche, vom Gefüle der eigenen Verantwortlichkeit getragene Richtung (vgl. I, 641 ff.). Um seinem Berufe gehörig genügen zu können, war es ihm Gewissenspflicht, also in praktischer Abzweckung, zunächst an seiner Weiterbildung rastlos fortzuarbeiten. Mit seltener Geistesfreiheit lauschte er überall den Spuren der Warheit. Perspiciebat, quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum gregem Christi commissum esset. Inprimis autem scientiam Dei necessariam, — tum orationem (Mycon. S. 6). Die römischen Geschichtsschreiber, die Reden des Cicero, Horaz und namentlich Seneka, wurden gründlich studirt, Valerius Maximus als brauchbare Beispielsammlung förmlich memorirt, von 1513 an auch die griechische Sprache non gloriae, sed sacratissimarum literarum ergo mit sehr mangelhaften Hilfsmitteln erlernt (VII, 9. I, 254), Plutarch und Thucydides, Homer und besonders Pindar, Plato und Aristoteles, mit Vorliebe Lucian durchforscht und genossen, zum letztern noch überdem ein Kommentar geschrieben. Aber hoch über die Produkte der Alten ging ihm die heilige Schrift und die Erforschung ihres Ideengehalts. Johannes und Paulus standen ihm oben an. Nach dem Erscheinen des erasmischen Neuen Testaments begann er die paulinischen Briefe in ein kleines Bändchen zusammenzuschreiben (vgl. III, 543), um sie dem Gedächtnis sicherer aneignen zu können. Auch mit den Kirchenvätern — Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, namentlich aber Augustin — mit Ratramnus Schrift über das Abendmal, sowie mit derjenigen Gottschalks über die Vorherbestimmung machte er sich bekannt. Er las sie mit jener Unbefangenheit, in der man „einen Freund fragt, wie er es meine“. Vielen Beifall zollte er den Schriften des Joh. Picus, welche auch auf den theologischen Ideengang Zwingli's einen bedeutenden Einfluſs ausübten (VII, 2 und Vorrede zu Jesaj. Mycon. S. 8); nicht weniger wert waren ihm die Annotationes des Erasmus, mit dem er 1514 in Briefwechsel trat (VII, 10, 12). (Vgl. darüber besonders die Forschungen von Usteri, Zw. und Erasmus, 1885; Initia Zwinglii, Theol. Studien und Krit. 1885, IV. 1886, I). Beachtenswerte Bemerkungen zu einzelnen Schriftstellen, wider vorzugsweise aus Augustin, trug er am Rande seines selbstgefertigten griechischen Codex ein, wobei ihm als hermeneutisches Prinzip bereits feststand, daſs das Verständnis der Schrift, unabhängig von jeder menschlichen Autorität, unter der Leitung des heil. Geistes und aus ihr selber, durch Erklärung der dunkleren Stellen aus den helleren gewonnen werden müsse (Mycon. 7. Bulling I, 8). Vorgeblich zur Erleichterung seiner Studien, in Warheit aber um auch ihn an die Interessen des Papstes zu fesseln, setzte ihm dieser auf den Antrag seines Legaten, des Kardinal Schinner, ein Jargeld von 50 Gulden aus. Anlangend die Fürung des Pfarramts, so schreibt er selber (I, 353), daſs ungeachtet seiner Jugend es ihn weniger mit Freude als

mit Furcht erfüllt habe, da er wisse, dass der Schäflein Blut, so sie aus seiner Schuld umkommen, von seiner Hand gefordert werden. Nebenbei war er als Lehrer und Berater der Jugend tätig an der unter seiner Anregung gegründeten Lateinschule, aus welcher Männer wie der Geschichtsschreiber Aegidius Tschudi hervorgingen, und deren Schüler ihm Zeit Lebens mit dankbarer Verehrung zugetan blieben. Überdem rief ihn das Amt weit über die stille Gemarkung der Gemeinde hinaus in das wilde Gewül des Heerlagers und auf das Schlachtfeld. Widerholt hatte er, wenn die Eidgenossen im Solde des Papstes nach Italien zogen, das Landesbanner von Glarus in der Eigenschaft eines Feldpredigers zu begleiten. So machte Zwingli warscheinlich nicht nur den glücklichen Feldzug mit, durch welchen 1512 die Franzosen aus der Lonbardei geworfen wurden und der den Schweizern den päpstlichen Ehrentitel: „Beschirmer der Freiheit der christlichen Kirche“, eintrug *); sondern nachdem er nur wenige Tage zuvor zu Monza auf offenem Platze die zwieträchtigen Truppenkörper in einer kräftigen Predigt umsonst zur Einigkeit, zur Treue und Vorsicht ermant hatte, war er gleicherweise Zeuge der nicht ruhmlosen, aber entsetzlichen Niederlage zu Marignano (13. u. 14. Sept. 1515).

Schon vor den italienischen Feldzügen hatte Zwingli im Einklang mit der Weise, wie er seine amtliche Stellung in dem republikanischen Statswesen auffasste, den allgemeinen Landesinteressen eine lebhafte Teilnahme zugewendet. Seitdem nach den Burgunder Kriegen Könige und Fürsten mit dem Schimmer ihres Goldes um die Gunst der Eidgenossen buhlten, und in Folge fortwärender Kriege eine abenteuernde Kriegs- und Beutelust alle Adern des Volkes durchschäumte, hatte der Sittenverfall eine Höhe erreicht, die one entsprechende Gegenwirkungen zum schnellen Untergange füren musste. Die nächste Ursache des fressenden Schadens, längst von den Besten beklagt, bildete das zur Leidenschaft gewordene Reislaufen einerseits, das damit verflochtene, den Nationalgeist erstickende Pensionssystem der Fremden andererseits, wärend die tiefer liegende Wurzel in der durch das veräußerlichte Kirchentum verschuldeten Abwesenheit einer warhaft religiösen Volksbildung zu suchen war. Diese öffentlichen Notstände nun hatte Zwingli bereits 1510, spätestens 1511 (vgl. VII, 4) zum Gegenstande seiner frühsten schriftstellerischen Denkmale, der beiden allegorischen Dichtungen: Der Labyrinth, und: Fabelisch Gedicht von einem Ochsen und etlichen Thieren, gemacht. In scharfer Zeichnung der kläglichen, politisch gefärdeten Lage des Vaterlandes hat es hier der patriotisch gesinnte, humanistisch gebildete Seelsorger vornehmlich auf das schnöde Spiel der selbstsüchtigen Volksfürer abgesehen. Unter Verweisung an die Vernunft, diesen Ariadnefaden für das Labyrinth voll Betörung, seufzt er ganz allgemein: „In uns ist gar kein Gottes Lieb, die gar viel Übels überhüb“, frägt, ob das mehr als heidnische Treiben uns Christus gelehrt, und ermant, wenn anders die politische Unabhängigkeit nicht zu Grabe getragen werden solle, den bestecherischen Gaben des Auslandes zu entsagen **). Als er dann die entsittlichenden Wirkungen des Söldnerdienstes zusamt der Größe des Verrats in unmittelbarster Nähe hatte kennen gelernt, konnte Zwingli, der seine Aufgabe wesentlich auch in die Hinwirkung auf Besserung der Sitten setzte (vgl. I, 641 ff.), unmöglich neutral bleiben. Mit der vollen Energie seiner volkstümlichen Beredsamkeit trat er daher nach der Rückkehr aus den Heerlagern in seinen Predigten den Sünden des Tages, der zuchtlosen Mussiggängerei, der Üppigkeit, der Feilheit von Hohen und Niedern entgegen. Allein die Stellung des freimütigen Sittenpredigers mit dem vaterländischen Herzen und dem weitsichtigen Blick gewann dadurch in Glarus, wo die französische Partei die Oberhand hatte, nicht an Annehmlichkeit. Im Gegenteil, Beschuldigungen der gehässigsten Art wurden

---

*) Diesen sog. großen Pavierzug hat Zwingli für seinen Freund Vadian unterm 4. Okt. 1512 beschrieben. Titel: De Gestis inter Gallos et Helvetios ad Ravennam, Paviam aliisque locis etc. Opp. IV, 167 sq.

**) Dann wo Gaben statt mögend han, Mag keine Fryheit nimmer bestan. II, 2, 261.

in Umlauf gesetzt, seine Wirksamkeit ihm vielfach erschwert und durch Kränkungen verbittert, so dass er sich zuletzt nach einem andern Arbeitsfeld sehnte und mit Freuden die untergeordnete Pfarrhelferstelle in Einsiedeln annahm, welche ihm durch den Administrator des Klosters und Freund der Wissenschaften, Dr. Diebold von Geroldseck, angeboten ward.

Die Mehrheit der Gemeinde Glarus sah den Abzug Zwingli's ungern. Ihrem Beschlusse gemäß blieb er vorerst noch der berechtigte Inhaber der Pfründe, die einstweilen ein bloßer Stellvertreter versehen sollte (VII, 24. 237). Blicken wir auf seinen dortigen Aufenthalt zurück, so war der Austrag desselben für ihn persönlich ein sehr bedeutender gewesen. Das Pfarramt hatte ihm reichlich Gelegenheit geboten, sich auf dem vielbewegten Schauplatz des Lebens bewegen zu lernen und belangreiche Erfarungen zu sammeln. Die tiefen Schäden der Zeit, die Kalamität der öffentlichen Zustände waren ihm entgegengetreten. Im fortwärenden Umgange mit der Schrift hatte seine religiöse Gedankenwelt sich namhaft erweitert und vertieft, die Form seines Denkens im Zusammenhang mit seinen anderweitigen Studien sich gebildet, seine gesamte Weltanschauung sich fixirt. Auch die Aufgabe, welche da dem Träger des kirchlichen Amtes erwuchs, war ihm nicht mehr zweifelhaft, und unerschrocken, in umsichtiger Verwertung der gewonnenen Einsicht, hatte er sie in Angriff genommen. Mit der Kirche und ihren maßgebenden Autoritäten zwar hatte er noch keineswegs förmlich gebrochen, geschweige dass er aggressiv gegen sie vorgegangen wäre. Vielmehr gesteht er selbst, vor 1516 habe er etwa noch viel an des Papstes Obrigkeit gehangen (I, 354). Allein auf der andern Seite erklärt er ebenso bestimmt, dass er um das Jar 1514 und 1515 durch ein Gedicht von Erasmus zu der Ansicht von der völligen Zulänglichkeit und Einzigkeit oder Mittlerschaft Christi gelangt sei. „Hier habe ich gedacht, warum suchen wir Hilfe bei der Kreatur?“ (I, 298 vgl. 79). Wir dürfen also annehmen, dass Zwingli am Schlusse seiner Glarnerperiode sich der Hauptsache nach so ziemlich im Besitze des auf dem Wege ruhiger Schriftforschung gewonnenen Komplexes der evangelischen Heilserkenntnis befand, deren erste, noch schwache Strahlen ein volles Jarzehent zuvor zu Wyttenbachs Füßen in seine Seele geleuchtet hatten, und nicht weniger, dass ihm die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die kirchliche Praxis bereits feststanden. Denn so sehr es bei ihm Grundsatz war, durch Verkündigung der positiven Warheit dem Irrtum entgegenzuwirken, und nicht durch direkte Bekämpfung desselben unzeitigen Anstoß zu geben; so blieb zum wenigsten nicht unbemerkt, dass er in seinen einfach biblisch gehaltenen Predigten die Wundertaten der Heiligen, überhaupt die Heiligenverehrung, den Reliquienkult, die Wallfarten und verwandte Übungen des kirchlich sanktionirten Werkdienstes in den Hintergrund treten lasse, nachdem er schon längst zuvor wegen des Evangeliums und der unverholenen Billigung der Sätze des Picus von Mirandula in Verdacht der Ketzerei geraten war. Und wiewol durch ihn weder eheliche Treue oder jungfräuliche Unschuld verletzt, noch irgend welches äußere Ärgernis gegeben worden ist, so hatte er doch die durch die allgemeine Sitte begünstigte Gefar, womit der Cölibat einen jungen Priester umstrickte, nicht in der Weise bestanden, wie man es wünschen möchte, aber den Feind bußfertig und mit Gottes Hilfe wider überwunden (VII, 53 ff. vgl. I, 39. Über die von Janssen auf diese Geständnisse gegründeten Angriffe vgl. bes. Ebrard, Die Objektivität Janssens, 1882, 28 f.; A. Schweizer, Protest. KZ. 1883, Nr. 23—27; Stähelin, Zeitschr. f. Kirchengesch. VI, 3, 437 f.).

Einsiedeln im Kanton Schwyz, wohin Zwingli im Sommer 1516 übersiedelte, war die letzte Station der hohen Schule, darin Gott ihn zum Reformator herangezogen hat. Dort, an einem der gefeiertsten Wallfartsorte für Süddeutschland, die Schweiz und das Elsaß, über dessen Haupteingang die Inschrift prangte: Hic est plena remissio omnium peccatorum a culpa et poena, musste sein Urteil über Wert und Unwert des traditionellen Kirchentums zum völlig gereiften Abschlusse gedeihen, mussten die Impulse zu einer reformatorischen Neugestaltung desselben in gesteigertem Maße auf ihn eindringen. Wenn dessen ungeachtet der dritthalbjärige Aufenthalt in der Abgeschiedenheit der Abtei „die

lieblichste Idylle seines kampfreichen Lebens" bildet, so liegt der Grund davon weniger in seiner Zurückhaltung, als in dem merkwürdig freundlichen Entgegenkommen, das er dort fand. Durch gleichgesinnte Freunde gefördert und zugleich begünstigt durch die freiere Muße und die vermehrten Hilfsmittel, wurde das Studium der Kirchenväter und der heil. Schrift fortgesetzt. In der Predigt war Zwingli, im bewusten Unterschied von seiner bisherigen Praxis, von Anfang an bemüht, das Wort Gottes lauter nach dem jedesmaligen Meßevangelium des Tages zu verkündigen (I, 253), um es in der ihm einwonenden Kraft sauerteigartig und durch sich selbst wider die heidnischartige Superstition wirken zu lassen, und er soll auf diesem Wege Viele vom Vertrauen in die Verdienstlichkeit der Wallfarten zurückgebracht haben (Myk.). Zu einem Weitern jedoch, zu einem unmittelbaren Angriff auf die kirchlichen Institutionen, ließ er sich nicht fortreißen. Die berühmte Predigt am Tage der Engelweihe, welche gegen diese Behauptung geltend gemacht werden könnte und von den Biographen als eine der frühsten Kundgebungen seiner reformatorischen Bestrebungen aufgefürt wird, fällt nicht in diese Periode (Gieseler, K.G. III, 1, 138). Wie sehr er nichtsdestoweniger nicht nur von der unabweislichen Notwendigkeit, sondern auch von der Dringlichkeit einer Reformation der Kirche durchdrungen war, bezeugt er selbst durch seine Erzälung, wie er schon in Einsiedeln widerholt die Würdenträger der Kirche, namentlich den Kardinal Schinner auf die unhaltbaren Grundlagen des Papsttums hingewiesen und dazu ermahnt habe, ihre Stellung und ihren Einfluss pflichtgemäß zur Beseitigung der vielfachen groben Missbräuche und Verderbnisse zu verwenden (II, 1. 7. Über den änlichen Bericht Bullingers I, 10 vgl. die Bemerkungen von Steck, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1884. 3. 187 f.). Mit Erasmus hoffte er also damals noch eine Reform, die von den zuständigen Organen der Kirche angebant und auf friedlichem Wege durchgefürt werden könnte. Und das Entgegenkommen der ihm befreundeten Prälaten konnte ihn in dieser Hoffnung nur bestärken. Der Kardinal erklärte sich mit seinen reformatorischen Wünschen einverstanden, und auch seine offene Bekämpfung des von Samson ausgebotenen Ablasses im September 1518 (Bull. 1. 15) fand keinen Tadel; der päpstliche Legat erhob ihn vielmehr eben um jene Zeit in den anerkennendsten Ausdrücken, um ihm sein „väterliches Wolwollen" zu bezeugen, zum Akolythenkaplan des römischen Stuls (VII, 48). Auf seine Ablehnung des bereits erwänten päpstlichen Jargeldes war der Legat schon vorher (1517) nicht eingetreten und es bedurfte von seiten Zwingli's selbst noch drei Jare später einer förmlichen Absage, um sich der mit den eigenen Grundsätzen im Widerspruch stehenden Subvention zu entledigen (I, 354).

Der Pfarrhelfer im finstern Walde war kein unbekannter Mann mehr. In weiten Kreisen erfreute er sich eines höchst ehrenvollen Rufes. Die persönliche Bekanntschaft mit bedeutenden Männern hatte sich allmählich namhaft erweitert. Wie in Glarus mehr noch dem öffentlichen Leben, so hatte sich in Einsiedeln sein prüfendes Nachdenken vorherrschend der Kirche in ihrem Gegensatz zu den Ordnungen Gottes zugewandt. In allen Richtungen standen seine Überzeugungen der Hauptsache nach fest. Die Abschaffung des Papsttums hatte er bereits 1517 in Aussicht genommen. (Capito ad Bulling. 1536. Gieseler III, 138). Aus seinen reformatorischen Anschauungen machte er keinen Hehl, wärend er in deren Verwirklichung nur so weit ging, als die streng eingehaltene Schranke seiner Stellung es gestattete. Weß man sich also im allgemeinen zu ihm zu versehen habe, konnte nicht mehr zweifelhaft sein. Da und dort hatte sich die Hoffnung Ban gebrochen, dass Gott Großes ausrichten werde durch ihn. Als daher die Leutpriesterstelle am Groß-Münster in Zürich in Erledigung kam, wurde es seinem Freunde Oswald Mykonius, der damals Lehrer an der Stiftsschule in Zürich war, leicht, die Aufmerksamkeit der Chorherren, welche die Wal zu vollziehen hatten, auf ihn zu lenken, und Zwingli trat sofort darauf ein, quod loco tam celebri gratia Christi praedicata et recepta, vix futurum esset, ut Helvetii reliqui non sequerentur exemplum atque ita ad mentem fieret reditus (Mycon. S. 10). Mit starker Mehrheit erfolgte die Wal durch Probst und Kapitel des Stifts (11. Dezember), den Freunden der Warheit zur Freude, Andern

zum Verdruss. Sein Pfarramt zu Glarus legte nun Zwingli förmlich nieder, und traf mit einem ehrenden Entlassungsschreiben des Rates von Schwyz den 27. Dezember 1518 in Zürich, dem „vordristen und obristen Ort der Eidgenossenschaft" (Bulling. I, 15. Anselm V, 368) ein I, 254).

2) Das Reformationswerk. Zwingli betrat den Schauplatz seiner eigentlich reformatorischen Tätigkeit zu einer Zeit, als Luthers Name schon in Aller Mund war. Gleich nach seiner Ankunft erfolgte vor versammeltem Konvent die Eröffnung seiner Instruktion. Die unerwartete Erklärung, mit der er sie entgegennahm, ist sehr bezeichnend und wirft zu viel Licht auf die Intention, welche er von Einsiedeln in sein neues Amt herüberbrachte, als dass wir sie stillschweigend übergehen könnten. Er werde, verdeutete er in seiner Antwort, die Geschichte Christi, unseres Erlösers, nach dem Evangelium Matthäi predigen, damit man nicht länger bloß den Namen Christi trage, nachdem zur Beeinträchtigung der Ehre Gottes und der Seelen seine Heilsmacht nun lange genug im Versteck gehalten worden sei, und gedenke bei seiner Auslegung sich nicht durch unverbindliche menschliche Autoritäten, sondern vom Geiste der Schrift leiten zu lassen, welchen er sich durch sorgfältige Vergleichung derselben und unter herzlichem Gebet zu treffen getraue, — Alles Gott und seinem einigen Sone, unserm Herrn Jesu Christo, zu Ehren, den Seelen zum rechten Heil, frommen biedern Leuten zur Unterrichtung. Zur Beschwichtigung der Bedenken, die im Schoße des Kapitels gegen die beabsichtigte Neuerung laut wurden, verwies Zwingli auf die Übung der alten Kirche und fügte die Versicherung bei, es werde durch die Weise seines Verfarens den Liebhabern göttlicher Warheit keinerlei Veranlassung zu Klagen geboten werden. Den gleichen Entschluss kündigte er in seiner Antrittspredigt am Neujarstage 1519, seinem 36. Geburtstage, mit eben derselben Entschiedenheit der Gemeinde an, um ihn zur sofortigen Ausfürung zu bringen. (I, 254. Mycon. 11. Bulling. I, 12).

Diese erste entscheidende Tat, mit der Zwingli an die Arbeit ging, war nicht etwa der Effekt einer momentanen Aufwallung, noch auch das Produkt eines vereinzelten Anstoßes von Außen, sondern die gereifte Frucht langjäriger, umsichtigster Erwägung, und daher der zwar unscheinbare, aber folgenreiche Quellpunkt, aus welchem im Zusammenhange mit der damaligen Gesamtlage der Dinge seine ganze weitere Wirksamkeit sich naturgemäß entwickelt hat. An eine Reformation der Kirche im großen Stil dachte er noch so wenig als irgend Jemand um jene Zeit. Was dagegen mit aktenmäßiger Bestimmtheit behauptet werden kann, ist dies, dass es bei ihm, als auf das Eine das Not tue — im klarbewussten Gegensatze zum erstorbenen Formchristentum der Kirche und dessen religiös-sittlicher Unkräftigkeit — in Zürich von vornherein darauf abgesehen war, das heilskräftige Wort Gottes in Wirksamkeit zu setzen, und desgleichen, dass ihn dabei die Aussicht ermutigte, es werden sich die auf den Leuchter gestellte Gnade Gottes in Christo und deren regenerirende Heilswirkungen von Zürich aus auch in der übrigen Eidgenossenschaft Anerkennung verschaffen. Schon hier leuchtet ein, wie schief und zu einer gerechten Schätzung Zwingli's völlig ungeeignet die abstrakt-doktrinäre Frage ist, ob die Herstellung der schweizerischen Eidgenossenschaft oder aber diejenige des Reiches Gottes den Brennpunkt seines Strebens gebildet habe.

Zu Zürich, das ungefär 7000 Seelen zälte (III, 339), fand Zwingli empfänglicheren Boden und festeren Rückhalt, als dies für den Anfang sonst irgendwo im Umfange der Schweiz der Fall gewesen wäre. Allerdings hatte sich auch anderwärts in wachsendem Grade das gemütliche Interesse von der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung abgewendet. Die Spannung gegen den unersättlichen sittenlosen Klerus war nahezu allgemein. Vagere reformatorische Ideeen bewegten in den Städten seit Luthers weithin tönender Schilderhebung vielfach die Gemüter. Aber im zürcherischen Gemeinwesen wirkten überdem noch eine Reihe weiterer Momente zusammen, welche ein energisches Vorgehen wesentlich begünstigten. Oft widerkehrende Reibungen mit dem Chorherrenstift, sowie die mit dem päpstlichen Solddienst verbundenen Erfarungen von der in Rom herrschenden Treulosigkeit

und Sittenverderbnis hatten hier eine außergewönliche Abneigung gegen das Pfaffentum erzeugt. Die der Demokratie sich nähernde Verfassungsform sicherte der öffentlichen Meinung einen Einfluſs, welcher denjenigen des klosterfreundlicheren Adels weit überwog. Männer von hervorragenderer theologischer Bildung, im Stande mit der Waffe der Gelehrsamkeit die Sache der Kirche zu füren, gab es nicht, wol aber eine ansehnliche Partei solcher, welche — in dieser Beziehung ganz anders als in Glarus — schon bisher wider die sittliche Depravation und deren auch politisch so bedrohliche Quellen, den Söldnerdienst und die ausländischen Jargelder, in die Schranken getreten waren.

In der neuen Predigtweise, welche Zwingli nun handhabte, lassen sich noch deutlich drei aufs engste mit einander verknüpfte Hauptzielpunkte erkennen: 1) der grundlegende, positiv religiöse, in der ausschließlichen Zurückfürung des Heilsglaubens auf Jesum Christum als den einigen Heiland; 2) der dadurch motivirte polemische, in der mit warhaft christlicher Pädagogik vorwärts schreitenden Bekämpfung der mit dem Glauben an den einigen Seligmacher Christus unverträglichen, seelenverderblichen Praxis der Kirche; 3) der ethisch-telische, in höchst energischer Abzweckung auf Besserung und Heiligung, scharf markirt durch die Besonderheit der herrschenden Sittenzustände und sozial-politischen Verhältnisse. Nachdrücklich wurden der Obrigkeit ihre bezüglichen Verpflichtungen zu Gemüte gefürt. Unter den Beweggründen, welche die Forderung einer sittlichen Widergeburt des Volkslebens unterstützten, nahm die patriotische Erinnerung an die Sorge für Erhaltung der eidgenössischen Freiheit eine der ersten Stellen ein. Und wiewol die zermalmenden Auslassungen gegen das Laster den Stempel heiliger Entrüstung trugen, so wonte doch den Bestrafungen Zwingli's, nach dem Zeugnisse seines frühesten Biographen, eine Würde bei, wie er solche nie bei einem Anderen getroffen habe. Mitunter unterbrach er wol, im Blicke auf die Schuldlosen, seinen glühenden Strafeifer mit dem begütigenden Ausrufe: Frommer Mann, nimm dich's nit an (II, 2, 301 u. ö. Mycon. 12. Bulling. I, 12.

Der Erfolg dieser „Predigt des Wortes Gottes“ war ein im Ganzen durchaus ermutigender. Über den „wunderbar großen“ Zudrang zu derselben, änlich wie in Wittenberg, herrscht unter den zeitgenössischen Berichten nur Eine Stimme (I, 254. Anselm V, 368. Bull. I, 12). Ratsglieder, die im Gefül der völligen Nutzlosigkeit den Kirchenbesuch seit Jaren unterlassen hatten, erklärten öffentlich, jetzt hätten sie einmal „einen rechten Prediger Warheit, der ihr Moses sein und sie aus Ägypten füren werde“. Der verschlagene Ablaſskrämer Bernhardin Samson stieß (Frühjar 1519) auf einen so unerschütterlichen Widerstand, wie zuvor nirgendwo, und auch wenn er die bischöfliche Zustimmung gehabt hätte, wäre ihm die Ausübung seines schmählichen Gewerbes nicht gestattet worden (VII, 79. Bull. I, 17). Bereits am Schlusse des Jares konnte Zwingli, der wärend des Sommers einen bedeutenden Teil seiner Zeit auf den Besuch und die seelsorgerliche Tröstung der an der Pest Darniederliegenden verwendet hatte und zuletzt selber durch die mörderische Seuche an den Rand des Grabes gebracht worden war *), dem unterdessen nach Luzern berufenen Myconius schreiben, daſs über 2000 Seelen mit der Milch des Evangeliums so weit genärt seien, daſs sie ihrem sehnlichen Verlangen gemäß bald festere Speise zu vertragen vermöchten. „Mögen sie“, fügt er bei, „immerhin unsere Lehre eine Teufelslehre nennen, dieweil sie

---

*) Es starben vom August 1519 bis Lichtmeß 1520 in Zürich an 2500 Personen. Die Gebete, welche nach Bullinger die Gläubigen bei der Erkrankung Zwingli's am Throne Gottes niederlegten, die Bekümmerniß, welche den Briefen zufolge die Freunde in der Nähe und Ferne, bis nach Polen und in den Niederlanden, bei der Kunde davon erfüllte, beweisen, wie Hoffnungen man damals bereits in ihn, „die Posaune des Evangeliums, den mutigen Verteidiger der Warheit“ (Hedio) setzte. Unter denen, welche ihn zu seiner Widergenesung beglückwünschten, befand sich damals auch noch der Generalvikar Faber, der sich sogar zu der Phrase herbeiließ: Du arbeitest mit solchem Ernste im Weinberge des Herrn, daſs, wenn Du in Gefar schwebst, dem christlichen Gemeinwesen ein großer Schaden droht. Seine eigenen Empfindungen legte er in drei Gebetsliedern nieder. II, 2, 270.

doch Christi nicht die unsrige ist — gerade darin erkenne ich Christi Lehre und uns als seine waren Verkündiger". (VII, 104). Ja im Jare 1520 war der Rat der Zweihundert in seiner Mehrheit schon so weit gekommen, daſs er an die sämtlichen Prediger zu Stadt und Land das Mandat erließ, „die Evangelien und Sendbriefe der Apostel frei und überall gleichförmig nach dem Geiste Gottes und der rechten göttlichen Schrift beider Testamente zu predigen und nur das zu verkündigen und zu lehren, was sie mit bemeldten Schriften bewären und erhalten könnten. Was aber Neuerungen und von Menschen erfundene Sachen und Satzungen seien, so sollten sie davon schweigen". (Bulling. I, 32. Füßli, Beiträge II, 237). Auch in der am 8. Sept. 1520 erlassenen Armenordnung (Egli, Aktensammlung Nr. 132) wird eine Wirkung der Predigt Zwingli's gefunden werden dürfen.

Der Sieg war groß, aber noch keineswegs durchschlagend. Den eigentlichen Schwerpunkt der Tätigkeit Zwingli's, von dem jede anderweitige Kundgebung als beherrscht erscheint, bildete ununterbrochen die lebendige Verkündigung des Evangeliums, d. i. „des gnädigen Worts, das Gott durch seinen Son den Menschen entboten und dargetan" (I, 86). Die große Grundmaxime, die er befolgte und Anderen empfahl, hieß einfach: den Zuhörern nur immer Christum einprägen und hinter diesen obersten Zielpunkt die aggressive Polemik zurücktreten zu lassen (VII, 144. I, 286). Treu der erwänten homiletischen Methode, fürte er daher seiner Gemeinde nach Beendigung des Matthäus unter Zugrundlegung der Apostelgeschichte die Urgemeinde des Herrn und deren Ausbreitung vor, entwickelte ihr sodann, durch das zunächst liegende praktische Bedürfnis bestimmt, das Bild des Christenwandels nach Anleitung des ersten Briefes an Timotheus, ging mit dem Galaterbrief auf den subjektiven Heilsglauben, die Quelle alles individuellen Christenlebens zurück, nahm vom zweiten Briefe an Timotheus Veranlassung, das verblaſste Bild des Apostels Paulus in seinem Gegensatz zu den Irrlehrern in Scene zu setzen, wies die wesentliche Einheit zwischen dem hochgefeierten Apostelfürsten Petrus und dem zurückgestellten Paulus nach Geist und Lehre aus den beiden Briefen des ersteren nach und schloſs endlich diesen wolangelegten Cyklus mit dem Hebräerbriefe, um in Christo den ausschließlichen Hohenpriester und das vollgültige Opfer aufzuzeigen, überhaupt die Woltat seiner Erscheinung in ihrem vollen Umfange zur Erkenntnis zu bringen. „Und sie haben es wacker begriffen" (III, 48. vgl. I, 151. 485. Bull. I, 31). Damit übrigens die Bekanntschaft mit dem heilbringenden Gottesworte nicht bloß den Städtern, sondern in änlicher Weise auch der ländlichen Bevölkerung nahe gebracht werde, wurde mit vorzugsweiser Rücksicht auf diese schon bald (1520) ein Predigtgottesdienst am wöchentlichen Markttage im Fraumünster hergerichtet, an welchem er die Psalmen auslegte.

Wir dürfen jedoch Zwingli, der in seinen amtlichen Funktionen von zwei Pfarrhelfern unterstützt wurde und im April 1521 in die Reihe der Chorherren vorrückte, keineswegs nur auf die Kanzel und etwa nebenbei noch in seine Studirstube folgen. Zwar brach er unter Einhaltung einer streng geregelten Tagesordnung seinen Studien, in deren Umkreis er von 1522 an auch die hebräische Sprache aufnahm, one Not nicht leicht eine Stunde ab. Allein auch mitten im vielgestaltigen Getriebe des empirischen Lebens verstand er es, sich mit seltener Gewandheit im Dienste seines Berufes zu bewegen. „Er lud die Landleute zu Tische, ging mit ihnen spazieren, sprach von Gott mit ihnen, ließ den Teufel in ihr Herz und seine Schriften in ihre Taschen gleiten", berichtet vorwurfsvoll einer seiner heftigsten Gegner. Im täglichen Umgang kannte die ihm eigene Leutseligkeit keinen Unterschied zwischen Vornehmen und Geringen. Auf den Zunftstuben, wo er sich des Abends oft einfand, setzte er den Anwesenden bald die Hauptpunkte christlicher Lehre auseinander, bald wurden die allgemein kirchlichen und vaterländischen Angelegenheiten besprochen (I, 93). Diese letzteren zogen, wie früher in Glarus, fortwärend seine Aufmerksamkeit auf sich. Im Interesse der Selbständigkeit und Freiheit des Vaterlandes Fürsten Fürsten sein lassen, fremder Herren müßig gehen, nicht wie die Söldner um schändlichen Lohnes willen ehrliche Christenleute totschlagen, sich in keinen anderen als in einen

von Außen aufgenötigten Unabhängigkeitskrieg einlassen — diese gesunde Neutralitätspolitik war im Gegensatz zu der Praxis jener Zeit das großenteils auf sittliche Erwägungen basirte Tagesprogramm, dessen rücksichtslose Verfechtung in Predigten und bei jeder sonstigen Veranlassung ihm als Bürger- und Seelsorgerpflicht galt. Darum widerriet er nach dem Tode Maximilians I. die Einmischung der Eidgenossenschaft in die zu treffende Kaiserwal. Vornehmlich auf seinen Betrieb geschah es, dass Zürich (1521) beharrlich den Beitritt zum Bündnisse der übrigen Kantone mit Franz I. verweigerte. Umsonst dagegen eiferte er wider den durch Schinner geworbenen Papstzug. Auch seine „aus Furcht Gottes und Liebe einer ehrsamen Eidgenossenschaft“ unterm 16. Mai 1522 erlassene „Vermahnung an die zu Schwyz, dass sie sich vor fremden Herren hütend“, hatte ungeachtet der guten Aufnahme, die sie fand, doch nur einen sehr vorübergehenden Erfolg (Anselm. VI, 25 ff. Bulling. I, 42).

War schon diese auf die Unterdrückung der fremden Kriegsdienste gerichtete Tätigkeit dazu geeignet, den Namen Zwingli bei den schweizerischen Gewalthabern verhasst zu machen, so bereitete sich anderseits auch durch sein aggressives Auftreten gegen die kirchlichen Satzungen der Bruch mit dem Bischof immer deutlicher vor. Besonders wichtig wurde in dieser Beziehung eine in der Fastenzeit 1522 gehaltene Predigt über 1 Tim. 4, 1—5, in der Zwingli die Schriftwidrigkeit der kirchlichen Fastengebote betonte: „Fleisch essen sei keine Sünde, wol aber Menschenfleisch verkaufen und zu Tode schlagen“. Eine Anzal evangelisch Gesinnter, unter ihnen der berühmte Buchdrucker Froschauer, nahmen sich hierauf den Mut, sich nicht one Ostentation des Fastens zu überheben. Der Bischof, seit der Rückkehr seines Vikars von Rom gleich diesem von der anfänglichen Hinneigung zu einer Reform gänzlich zurückgekommen, ergriff rasch diese Gelegenheit, um endlich, zunächst noch mit vorsichtiger Schonung, dem Vorgehen Zwingli's seine oberhirtliche Autorität entgegenzusetzen. Mit dem Weihbischof Battlin an der Spitze, ordnete er eine Botschaft nach Zürich ab. Die betreffenden Verhandlungen, welche außer den Klerikern auch den kleinen und großen Rat, die gewichtigsten Feinde und Freunde Zwingli's in die Schranken riefen (7. bis 9. April 1522), gewärten ihm eine erwünschte Gelegenheit zur persönlichen Rechtfertigung; sie dokumentirten zugleich glänzend seine Überlegenheit über die Gegner. „Ihm sei die Pflicht geworden, das Evangelium Christi zu predigen; die Bedeutung der Ceremonieen möchten diejenigen erklären, welche sich dafür bezalen ließen“ (III, 7 ff.). Weiter in der Opposition gegen seine Kirchenoberen wagte er noch nicht zu gehen. Der Rat stellte das Ansuchen an den Bischof, über die streitigen Artikel beförderlich einen definitiven, gemeinverbindlichen Entscheid auszuwirken (I, 144). Und als jener nachgerade die Missachtung der vorgeschriebenen Fasten mit Geldbußen ahndete, Zwingli aber von dieser Maßregel eine nachteilige Rückwirkung auf die Beurteilung der von ihm aufgestellten Behauptungen befürchten musste, so appellirte er nunmehr an die öffentliche Meinung, an die christliche Gemeinde selbst, und trat mit seiner ersten reformatorischen Druckschrift hervor: Von Erkiesen und Fryheit der Spysen; von Aergernuß und Verböserung; ob man Gewalt hab; die Spysen zu etlichen Zyten darbieten (16. April 1522).

Mit diesem Traktat, einem Muster von christlicher Selbstgewissheit und evangelischer Duldsamkeit, ganz im Geiste der apostolischen Weisungen Röm. 14 und 1 Kor. 8 gehalten, war das Signal zum Losbruch des offenen Kampfes gegeben. Es folgten Schlag auf Schlag. Zwingli sollte rasch unterdrückt, zum Schweigen gezwungen werden. Nicht genug, dass der alte Chorherr Konr. Hofmann beim Domkapitel eine umfangreiche Klagschrift einbrachte, wofür ihn hinwider der Angegriffene „mit Gott so schüttelte, wie der mutige Stier mit seinen Hörnern eine Spreuerhaufen“ (VII, 203). Ganz besonders war es der Bischof, aufgestachelt durch Faber, der jetzt alle Waffen in Bewegung setzte wider den bedrängten Leutpriester. Schon unterm 2. Mai warnte er drohend in einem Hirtenbriefe, dem ein verwandtes Manifest seines Kollegen in Lausanne auf dem Fuße folgte, vor den gefärlichen Neuerungen listiger Menschen, und forderte zum Ge-

bete auf wider die verstockte Bosheit der Widerspenstigen (Bull. I, 78). Den 24. Mai wies die Kurie Probst und Kapitel, Zwingli's unmittelbare Wal- und Aufsichtsbehörde, speziell und unter Berufung auf die wider Luther erschienene Bannbulle an, den Gegnern der alten Kirchengebräuche kräftigen Widerstand zu leisten und mit allem Ernste die Predigt der bereits förmlich verdammten Lehre zu hindern (III, 33. Egli 251). Nur drei Tage später erschien eine bischöfliche Gesandtschaft mit einem änlichen Begehren vor der zu Luzern versammelten Tagsatzung, um auch die Mitwirkung des weltlichen Arms zu erzielen. Mit leichter Mühe erlangte sie das Verbot aller Predigten, aus welchem Zwietracht im Volke und Irrung im christlichen Glauben erwachse (Anshelm VI, 90; Edg. Absch. 14. 1 a. 194).

Nicht unrichtig ist bemerkt worden, damals habe, freilich unter äußerlich sehr verschiedenen Umständen, die Sache der evangelischen Warheit und Freiheit zu Zürich in einer änlichen Gefar geschwebt, wie gerade ein Jar zuvor die Sache Luthers in Worms. Nur unentwegliche Festigkeit, die zweifellose Sicherheit, dass es Gottes Sache sei, und nicht das Unterfangen menschlicher Eigenwilligkeit, konnte sie retten in jener Stunde der Krisis. Zwingli's ruhigem Blicke entging nicht das Entscheidungsvolle der Lage. Waren die Feinde in voller Tätigkeit, er nicht minder. Warben sie wider ihn, so sah auch er sich genötigt, seine Maßnahmen zu treffen. Auf den 2. und 13. Juli berief er nach Einsiedeln eine Zusammenkunft von zehn evangelisch gesinnten Geistlichen, die sich vereinbarten, mit Rückbeziehung auf die eben erwänten Erlasse, in strenger Einhaltung der gesetzlichen Schranken, sowol an den Bischof als an die Tagsatzung das aus seiner Feder geflossene ehrerbietige Gesuch um Freilassung der Predigt des Evangeliums und um Gestattung der Priesterehe zu richten (I, 30 und III, 17). Das kräftige Bittschreiben an die Tagsatzung entwickelt in Kürze den Reichtum der Gnade Gottes in Christo als den Wesensgehalt des schriftmäßigen Evangeliums, dessen ungehinderte Verkündigung verlangt wird, stellt in scharfen Zügen den Prediger desselben und das hierarchisch-selbstsüchtige, weltförmige Geschlecht der damaligen Priester einander gegenüber, erinnert an die strafbare Vermessenheit, dem unverkürzten Worte Gottes nicht Gehör schenken zu wollen, und erklärt verständlich genug, dass, wenn je die Bitte abschlägig beschieden werden sollte, dann die Bittsteller nach Apg. 5, 29, zum gemeinen Besten, Gott mehr gehorchen müssten als den Menschen. „Wollet ihr uns vor der Gewalt des Papstes und der Geistlichen schirmen, so wollen wir uns wol selber beschirmen mit der Schrift". — Die nämliche tief sittliche, dem Glauben entstammte Entschlossenheit durchweht die Zuschrift an den Bischof: Gott habe beschlossen, nach langer Verdunkelung die durch seinen Son geoffenbarte Warheit wider in ihrem ursprünglichen Bestande herzustellen; sie nun hätten sich die Bekanntmachung seines Evangeliums in ununterbrochenem Fortgang vorgesetzt; wie Moses beim Auszuge aus Ägypten, so möge er, der Bischof, sich an die Spitze der Bewegung stellen und die Hindernisse beseitigen, welche den Sieg der Warheit aufhalten. — Die bloß anhangsweise, durch die persönlichen Verhältnisse der Mehrzal der Unterzeichner veranlasste Bitte um Aufhebung der erzwungenen Ehelosigkeit — ut quod temere aedificatum est, cum consilio demoliri sinas — wird motivirt durch Hinweisung auf die menschliche Schwachheit, auf das schreckliche Ärgernis, welches die notorische Zuchtlosigkeit des Klerus den Gemeinden gebe, weiter durch Hervorhebung der Gewissensnot der Betreffenden und den voraussichtlichen Ruin des Standes, endlich mit der dargelegten Schriftmäßigkeit der Priesterehe und mit der Erinnerung an die Übung und an die Beschlüsse der alten Kirche. — Kaum war diese vor Allem dringliche Remonstration gegen den verhängnisvollen Beschluss der Tagsatzung bewerkstelligt und für deren gehörige Verbreitung Sorge getragen worden, als der von Natur nichts weniger als streitlustige Zwingli durch ausfürliche Beleuchtung der bischöflichen Vermanung vom 24. Mai einen ferneren Wurf tat. Es geschah dies in der vom 22. August datirten freimütigen Schutz- und Trutzschrift, welcher er mit dem Wunsche, sie möchte dem angehobenen Streite ein Ende machen, den Titel „Archeteles" gab (III, 26 ff.). Hier

dringt er in den Bischof, alle Verbindung mit seinen trügerischen Beratern, diesen eigentlichen Friedensstörern, zu lösen; denn wie die Dinge stehen, werde es keiner Macht mehr gelingen, den Eifer für das Evangelium dauernd zu dämpfen. Mit Schärfe wird im Gegensatz zur bloßen Kirchenautorität das Prinzip der normativen Schriftautorität ausgesprochen *), zur Anwendung gebracht, und bei der Versündigung der Theologen den aus dem Geiste Gottes widergeborenen Gemeindegliedern die Pflicht der Widerherstellung des lauteren Gotteswortes in ursprünglicher Reinheit vindizirt. Die Wirkung des Archeteles erhöhte eine nach dem Vorbilde desselben angelegte Commentation des Lausanner Hirtenbriefs, welche der Franziskaner Dr. Sebast. Meyer in Bern verfasste und Zwingli in Zürich zum Drucke beförderte (VII, 243. Wirz I, 262).

So wie die in die Öffentlichkeit geworfenen Kämpfe einerseits die Befestigung der römischen Partei in dem einmal eingenommenen Standpunkte beschleunigten, so machten sie andererseits die Reformfrage auch im täglichen Leben in weit höherem Maße als zuvor zum Gegenstande gespannter Teilnahme und allseitigster Verhandlung. Die vorwaltende Stimmung der niederen Weltgeistlichkeit war bereits kein Geheimnis mehr. Eine Versammlung des ausgedehnten zürcherischen Landkapitels fasste den 15. August zu Rappersweil den einmütigen Entschluss, Zwingli's immer widerkehrende Forderung, „nichts anders zu predigen, als was im Worte Gottes enthalten sei", zur Losung zu wälen. Unter der Bürgerschaft der Stadt hatte die Strömung ihren gesicherten Fortgang, wie aus zalreichen Äußerungen hervorgeht (I, 2 u. ö.). Auch der Rat konnte sich ihr je länger je weniger entziehen (I, 53). Zwingli selbst benutzte jede sich bietende Gelegenheit, den von ihm vertretenen Überzeugungen die möglichste Publizität zu geben und gründlich deren Biblizität aufzuzeigen. Zwei in die brennende Tagesfrage eingreifende Predigten: Von der Klarheit und Gewüsse oder Unbetrogliche des Worts Gottes, und Von der ewig reinen Magd Maria, der Mutter Jesu Christi, unsers Erlösers, ließ er in erweiterter Gestalt rasch hintereinander (6. u. 17. Sept.) im Druck erscheinen. Die erste, den Klosterfrauen am Oetenbach in Zürich gehalten, behandelt in populärer Weise, mit maßvoller Einmengung der unvermeidlichen Polemik, das Grundthema jener Tage: das alleinige Ansehen der heiligen Schrift, ihre Suffizienz, ihre Perspicuität für jedes aufrichtige, nach der Gemeinschaft mit Gott sich sehnende Gemüt und ihre Efficacität. Gott allein, der Vater Jesu Christi, soll unser Lehrer sein, nicht Doktores, nicht Patres, nicht Päpste, nicht Stul, nicht Konzilium; auf sein Wort soll daher alles Gebäude gebaut werden; schenkt man ihm Glauben, so fallen sämtliche Blendwerke der Menschenlehre dahin; aus ihm wird die Seele gewiss, dass all ihr Heil, all ihre Gerechtigkeit, ihr Frommwerden in Christo Jesu beschlossen sei; es kann nicht fehlen, lässt uns nicht in der Finsternis irren, es lehrt sich selbst, tut sich selbst auf und bescheinet die menschliche Seele mit allem Heil und aller Gnade, macht sie getrost in Gott, verzweifelnd an allem Troste der Kreaturen. Die zweite Predigt, zwar wol nicht die berühmt gewordene, den 14. Sept. am Feste der Engelweihe zu Einsiedeln gehaltene, aber sicher ihrem wesentlichen Inhalte nach davon wenig verschieden (Bulling. I, 81), wendet sich mehr dem Materialprinzipe des Protestantismus zu. Sie geht von dem Satze aus, dass durch unsere Werke der Gerechtigkeit Gottes keine Genüge geleistet werden könne, dass aber Gott uns seinen Son in dessen genugtuendem Opfer zu unserer ewigen Gerechtigkeit verordnet habe, und weist hierauf nach, worein die wahre Ehre der Gottesgebärerin zu setzen sei. Alle ihre Ehre sei ihr Son; wer sie hoch ehren wolle, der folge ihrer Reinheit, ihrer Unschuld und ihrem Glauben nach, er lerne die unvergleichliche Woltat kennen, die uns armen Sündern in ihrem Sone erwiesen sei und laufe zu Dem um alle Gnade **). Wie in Ein-

---

*) Wie er selber dazu gefürt worden sei, omnem doctrinam ad hunc lapidem explorare, sagt er schön, III, 30 f.

**) Zueignung an seine Brüder I, 86: All min arbeit u. unruw streckt sich dahin, daß

siedeln, so betrat Zwingli auch in Glarus wider die Kanzel (12. Oktober 1522), um den Menschensatzungen, deren er ihnen zur Zeit noch viele empfohlen, das richtschnurliche Gotteswort gegenüberzustellen.

Dass die gleichzeitigen, ebenso aufregenden als lehrreichen Bewegungen in Deutschland mit Spannung verfolgt wurden, braucht kaum erst gesagt zu werden. In den Briefen ist von Luther und seinen Schriften vielfach die Rede (VII, 77. 102. 144. Suppl. 22 f. Usteri, Stud. und Krit. 1886, I, 137 f.). Vergebens, onehin zu spät, hatte er durch Verwendung bei dem ihm befreundeten Sekretär des päpstlichen Legaten, Wilh. de Falconibus, die im Wurfe liegende Exkommunikation Luthers rückgängig zu machen gesucht. Ego quod ad me attinet, hat er damals in der Aussicht geschrieben, dass möglicherweise seiner ein änliches Loos warte, dudum devotus exspecto omne malum ab omnibus, Ecclesiasticis dico et Laicis, hoc unum Christum obtestans, ut masculo omnia pectore ferre donet et me figulinum suum rumpat aut firmet, ut illi placitum sit (VII, 144). Eine öffentliche Parteinahme für Luther vermied er im Bewusstsein seiner Unabhängigkeit, wie denn auch die anonyme Schutzschrift III, 1 f. nicht von ihm, sondern von Erasmus herstammt (Gies. III, 1. 87; Geiger, Arch. f. Lit.gesch. V, 1876, 554; Schlottmann, Erasmus redivivus, I, 230). Um so sicherer ist eine andere Kundgebung. Als nämlich Hadrian VI. dem Reichstage zu Nürnberg die Durchfürung der Reformation an Haupt und Gliedern verhieß, aber auch die Vollziehung des Wormser Edikts gegen Luther verlangte, drängte es Zwingli, die Deutschen in einer anonymen Zuschrift ebenso sehr vor den unzuverlässigen Versprechungen als vor den bedrohlichen Zumutungen des Papstes zu warnen (Nov. 1522. Opp. III, 77 sq. Neque ego Lutheri causae hic patrocinor, sed Evangelii).

Es nahte das Ende des ersten kampfvolleren Jares. Die Zal der Freunde und Gesinnungsgenossen Zwingli's in der Schweiz, welche in ihm ihren Vorfechter erblickten und eine mit der seinigen wesentlich übereinstimmende Tätigkeit entfalteten, hatte sich ansehnlich gemehrt. In St. Gallen wirkte im Dienste der evangelischen Überzeugungsweise der einflussreiche Vadian, in Chur Jak. Salzmann, in Schaffhausen Seb. Hofmeister, in Luzern Myconius zusamt den Chorherren Zimmermann und Kirchmeier, zu Zug Wernherr Steiner, zu Arth in Schwyz Balth. Trachsler, zu Solothurn der Schulmeister Macrin, in Bern Berchthold Haller, Seb. Meyer, Franz Kolb und Niklaus Manuel. In Basel war Oekolampad eingetroffen. Für Zürich selbst waren der Komtur Konrad Schmid und die Leutpriester Engelhard und Leo Jud, sein einstiger Studiengenosse, seine hauptsächlichsten Mitarbeiter. In Ober-Deutschland waren die Blicke namentlich von da an auf ihn gerichtet, als Luther auf der Rückreise von Worms so geheimnisvoll vom Schauplatze verschwunden war. Mit Capito, Hedio und Bucer in Straßburg, mit Pirkheimer und Dürer in Nürnberg, mit Nesen in Frankfurt, Joh. Zwick in Constanz mit manchen Anderen in Schwaben vermittelte ein lebhafter brieflicher Verkehr den Gedankenaustausch. Auch außerdem fehlte es nicht an gewichtigsten Kreisen von warmen Verehrern. — Allein die Wogen der Feindschaft gingen gleichfalls höher und höher. An die Stelle der kirchenamtlichen Gegenwirkungen, die keine Aussicht auf Erfolg gewärten, trat das gemeine Spiel der Intrigue. Die nichtswürdigsten Verleumdungen wurden teils über den Privatcharakter und die sittliche Haltung, teils über die Lehre Zwingli's, wirksamer noch als durch die Freunde des Söldnerdienstes, durch die Mönchsscharen herumgeboten. Nulla praeterierat hora, in qua non fierent cum a profanis tum a sacrificis contra boni et veri assertorem consultationes insidiosissimae. (Mycon. S. 12.

---

alle menschen recht erlernind, was großer gnaden u. heils der sun Gottes uns geben hab, daß alle zuflucht zu Gott werd ghebt durch das thür heilig lyden-Christi, daß sin leer herfürgezogen, u. der menschen hinder sich gethon werde, daß die unvermasget unvermischt luter blyb.

21, vgl. VII, 220. 236. 237). Sogar zu allerlei Nachstellungen auf Leib und Leben des unleidlichen Mannes wurde Zuflucht genommen, so dass der Rat sich bewogen fand, zu seiner Sicherstellung eine Art von Schutzwehr zu ordnen. Besonders empfindlich war der Eintrag, welchen Zwingli's Bestrebungen dadurch erlitten, dass sie beharrlich mit der bereits verurteilten lutherischen Erhebung in dieselbe Kategorie zusammengeworfen wurden. Wärend er daher zu den persönlichen Verunglimpfungen grundsätzlich schwieg (I, 91), liegt eben hierin, — nicht in irgend welcher kleinlichen Eitelkeit — der Grund, weshalb er widerholt Luthern gegenüber seine originale Selbständigkeit wart und mit Angelegentlichkeit betont, es sei die Sache des Evangeliums, welche er vertrete, nicht diejenige Luthers (I, 39. 256. III, 79).

Nachgerade war die Atmosphäre sehr schwül geworden, geschwängert mit Gewitterstoffen aller Art. Mit der unter Zustimmung der Tagsatzung geschehenen Einkerkerung des Pfarrers Urban Wyß aus Fislispach in der Nähe von Baden und der Unterdrückung änlicher Regungen im Umfange der gemeinen Herrschaften war das erste Beispiel öffentlicher Gewaltübung gegen die Reform gegeben. Ein entscheidender Schlag war nicht mehr zu umgehen. Zwingli wandte sich, nachdem alle Bemühungen, den Bischof zum Eingehen auf die reformatorischen Ideeen zu bewegen, sich als fruchtlos erwiesen hatten, an die Obrigkeit mit der Bitte, durch die Veranstaltung eines öffentlichen Religionsgesprächs den Streit zum Austrag zu bringen. „Wo er dann Unrecht hätte, wolle er sich nicht nur weisen, sondern auch strafen lassen; habe er dagegen Recht, so möge man das Recht nicht länger als Unrecht schelten lassen, sondern es schirmen und fördern" (I, 116. Bulling. I, 84). Nach vielfältiger Erwägung ging der Rat auf das Begehren ein. Die Ausschreibung, an die gesamte Geistlichkeit des Kantons gerichtet, erfolgte auf den 29. Januar 1523. Unter Zusicherung freier Meinungsäußerung für Jedermann, stellte sie die höchst wichtige Doppelbestimmung auf, dass der Nachweis der Schriftmäßigkeit den Ausschlag über die streitigen Lehrmaterien abgeben solle, und dass je nach dem Ergebnis der Rat den Pfarrern zu ihrem künftigen Verhalt seine Befehle übermitteln werde. Ausgesprochener, nächster Zweck der eingeleiteten Handlung war hiemit die Eruirung der Schriftwarheit, von der alle weiteren, auf die Beruhigung der Gemüter abzielenden Entschließungen abhängig gemacht wurden. Aber es läßt sich nicht bezweifeln: den leitenden Gliedern des Rates stand das Resultat schon zum Voraus fest. Worauf es wesentlich abgesehen war bei der Anordnung der Disputation, dies war, den faktischen Umschwung der öffentlichen Meinung in einer großen Versammlung feierlich zu dokumentiren, damit der Opposition einen gewaltigen Stoß zu versetzen und dem Vollzuge der Reform den Weg zu ebnen.

Zwingli, voll der besten Zuversicht (VII, 261), fasste den Wesensgehalt seiner reformatorischen Anschauungen, das prinzipiell gehaltene Programm für die von ihm angestrebte neue Ordnung der Dinge, übersichtlich in 67 sog. Schlussreden oder Thesen zusammen und entbot sich, dieselben mit der Schrift zu verteidigen. Ausgehend von der sich selbst genugsamen Autorität des Evangeliums, als welches keiner Bestätigung durch die Kirche bedürfe und dessen Summe die Offenbarung des Willens Gottes, der Erlösung und Versönung mit Gott durch den Son sei, wird Christus ausnahmslos für Alle als der alleinige Weg zur Seligkeit, als das ewige Heil und Haupt aller Gläubigen hingestellt, und von hier aus nun im Gegensatz zum römisch-klerikalen der Begriff der Kirche in die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Glieder am Leibe Christi, der Kinder Gottes gesetzt. Diese aber sind nur an das Haupt und dessen Wort, nicht an die „geistlich" genannten Satzungen und Menschenlehren gebunden. Der Glaube an sein Evangelium ist die einzige subjektive Bedingung der Rettung, Christus der einige, ewige Hohepriester, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Daher, also in Geltendmachung des Mittelpunktes christlicher Warheit, muss der gesamte römische Kirchenapparat mit seinen angeblichen Heils-

vermittelungen dahinfallen: Papsttum und Messe *), Fürbitte der Heiligen und Werkgerechtigkeit, Fastengebote, Feiertage und Wallfarten, Mönchsorden und Priesterschaft, der ganze Formendienst des Kultus, Beichte, Absolution, Ablass, die satisfaktorischen Bußwerke, Fegfeuer und Jarzeiten. Nicht genug, auch dem State wird sofort in höchst charakteristischer Weise seine Stellung zum Institut der Kirche angewiesen, der Obrigkeit unter Voraussetzung ihrer Christlichkeit die Jurisdiktion des bisherigen hierarchischen Kirchenregiments vindizirt, hiemit die ganze Existenz der römisch-katholischen Kirche nach Grund und Erscheinung negirt. Auf den Fall jedoch, dass die Obrigkeit „außer der Schnur Christi faren würde", mag sie mit Gott entsetzt werden (Art. 42). Die Handhabung des Bannes steht keinem Einzelnen, sondern nur der Lokalgemeinde in Gemeinschaft mit dem Pfarrer zu.

An dem für die Disputation anberaumten Tage fanden sich unter der Oberleitung des Bürgermeisters Max Röust im großen Ratssale zusamt den Mitgliedern des Großen Rats eine Versammlung von mehr als 600 Männern ein, darunter die Repräsentanten des Bischofs, sein Hofmeister v. Anwyl, der Generalvikar Dr. Faber und Dr. Blansch von Tübingen, ferner one offiziellen Charakter Dr. Sebast. Meyer von Bern, manche Gelehrte, Doktoren und Prediger von auswärts, sowie auch eine erkleckliche Anzal von Bürgern und Landleuten. Mit Ausnahme Schaffhausens hatten die eidgenössischen Stände die an sie ergangene Einladung mit dem Verbote beschieden, dass Niemand von den Ihrigen auf dem Gespräche erscheine. In der Mitte des Sales, an einem abgesonderten Tische, vor sich die heilige Schrift in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache, saß Zwingli, um dessen Person, sein Lehren und Wirken, es sich in erster Linie handelte. Die Verhandlung selbst nahm für die antireformatorische Partei einen kläglichen Verlauf, durch welchen nichts so sehr als ihre verwunderliche Schwäche, ihre geistige Inferiorität konstatirt wurde (I, 105 ff., A. Baur, Die erste Zürcher Disputation, 1883), und schon in der Nachmittagssitzung eröffneten die Räte den Beschluss: Da sich Niemand unterstanden, die Artikel Zwingli's mit der göttlichen Schrift anzugreifen, auch Niemand irgend welche Ketzerei in seiner Lehre aufgezeigt habe: so solle Magister Ulrich Zwingli fortfaren, forthin wie bisher das heilige Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach dem Geiste Gottes und bestem Vermögen zu verkündigen, so lang und bis er eines Bessern überfürt werde. Desgleichen sollen die sämtlichen übrigen Geistlichen zu Stadt und Land nichts vornehmen und predigen, als was sie mit der Schrift bewären können, auch sich gegenseitig weder ketzern noch schmähen, — unter Androhung von Strafe (I, 105 ff. 143 f. Bulling. I, 97. Anshelm VI, 195 f. Wirz IV, 2, 45 ff.).

Mit diesem Religionsgespräch war die entscheidende Grundlage für das Reformationswerk Zwingli's geschaffen. Abgesehen davon, dass in ihm das Formalprinzip des Protestantismus mit einer Unerbittlichkeit und Schärfe zur Anwendung gebracht wurde, wie bisher noch kaum irgendwo, gebürt ihm auch insofern die vollste Aufmerksamkeit, weil mit ihm ein zweites, ganz neues Prinzip in der Geschichte der Kirche und ihrer Reformation Platz nimmt, nämlich das von Zwingli im Laufe der Verhandlung klar ausgesprochene kirchenrechtliche Prinzip, dass es nicht die Hierarchie, sondern die christliche Gemeinde „die Gemeinsame der Frommen" in ihrer statlich-socialen Repräsentation sei, bei welcher die Entscheidung über die materielle Zusammenstimmung der Kirchenlehre und Kirchenpraxis mit dem unantastbaren, schlechthin normativen Schriftinhalt stehe. Die Christengemeinde, dem Umfange nach mit der bürger-

---

*) Art. XVIII. Daß Christus, sich selbst einest ufgeopfert, in die ewigheit ein wärend und bezalend opfer ist, für aller glöubigen sünd; darus ermessen wirt, die meß nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedächtnuß syn und sichrung der erlösung, die Christus uns bewisen hat.

lich-politischen zusammenfallend, ist absolut gebunden an das in der Schrift bezeugte und erkennbare Wort Gottes, innerhalb dieser Gebundenheit aber autonom, und sie vollzieht ihre daherigen Befugnisse — nicht durch ihr eigentümliche, selbstgeschaffene Organe, die sie ohnehin nicht besaß, sondern — durch die politisch-socialen Organe der eben ihrem äußeren Umfange nach sie deckenden, ideal-theokratisch gefassten Statsgemeinde *). Auf diesem durch die Verhältnisse empfohlenen, die christliche und politische Gemeinde einheitlich zusammenschließenden Grundsatze, dessen Konsequenz die Übertragung der bischöflichen Gewalt an die dem Worte Gottes unterstellte oberste Landesbehörde war, beruhte das ganze Verfahren bei dem Gespräche. Die Festhaltung desselben hat in der Folge den Gang der schweizerischen Reformation und die Gestaltung des religiösen Gesellschaftslebens eigentümlich bestimmt.

Mit jenem im unmittelbaren Anschluss an das Gespräch gefassten und verkündeten Entscheid hatte in der Tat auch die oberste Statsgewalt die Sache Zwingli's öffentlich zu der ihrigen gemacht, die kirchliche Oberleitung im Prinzip beseitigt und das Reformationswerk für das zürcherische Gebiet proklamirt. Es folgte die Veröffentlichung der Akten der Disputation, ein gehässiger Gegenbericht von Faber, sekundirt durch den luzernischen Gerichtschreiber Salat, sowie eine derbe Zurückweisung des Faberschen Machwerks in der von jungen Zürchern verfassten, „das Gyrenrupfen“ betitelten Satire. Ernsterer Art war Zwingli's Beschäftigung. Das gleißende Breve Hadrian's VI. und dessen noch glänzendere Anerbietungen, durch welche er ihm unter der Hand omnia praeter sedem papalem in Aussicht stellen ließ, vermochten nichts über ihn (VII, 266. 300. Mycon. 15. Bulling. I, 83). Sein Augenmerk war auf die Sicherung und Befestigung des erreichten Erfolges gerichtet. Wozu ihm das Gespräch ohne seine Verschuldung nicht die erwünschte Gelegenheit geboten hatte, sollte auf anderem Wege nachgeholt werden. Um nämlich das weitere Publikum über den Gesamtumfang der obschwebenden Differenzen zu orientiren, schrieb er rasch eine populär gehaltene farrago omnium opinionum, quae hodie controvertuntur (VII, 275. I, 172), die den 14. Juli unter dem Titel „Uslegen und Gründ der Schlussreden oder Artikel“ erschien. Zwingli lieferte damit eine seiner wichtigsten reformatorischen Schriften, in der er die antirömische Polemik der Hauptsache nach zum Abschluss brachte (vgl. die treffliche Würdigung bei A. Baur, Zwingli's Theologie, I, 198 ff.).

Der Ausgang der Disputation, sowie der durch sie veranlasste Schriftwechsel, aber auch die Ausschreitungen oberflächlicher Stürmer hatten namentlich auswärts die Parteiung gesteigert, die Erbitterung der Widersacher erhöht. Die neue Lehre, hieß es hin und her, richte eitel Verwirrung an; welche Bewandtnis es mit der angepriesenen christlichen Freiheit habe, erhelle genugsam aus den Angriffen auf die Rechtmäßigkeit der Zinsen und Zehnten; Unbotmäßigkeit, Auflehnung gegen die bestehenden Autoritäten, Untergrabung der öffentlichen Sicherheit sei die unausweichliche Folge der angebanten Veränderungen. Auf der Tagsatzung wurden entstellte Auslassungen Zwingli's über den Söldnerdienst als Schmähungen der Eidgenossenschaft eingebracht; es wurde beschlossen, ihn gefangen zu nehmen, wo er sich auf gemeineidgenössischem Gebiete sollte betreten lassen (VII, 302. Anselm VI, 199 f. Absch. IV, 1. A. 295). Sowol in einer der Tagsatzung überreichten Schutzschrift (3. Juli 1523), als in der erweiterten, dem

*) Vgl. Hundeshagen in Dove's Zeitschrift, Jahrg. III, 2, 254 ff. Ebenso Zwingli's Aussprüche auf der zweiten Disputation, Werke, I, 524. 529: Es söllend ouch mine herren kein gesatz fürschryben anderst dann us der heiligen unbetruglichen geschrift gottes. Wo sy daran sümig wurdind und ein anders erkanntind, das ich nit hoff: so wird ich nit dest minder styf mit dem wort gottes wider sy predgen. Und: Ich gib inen das urteil nit in ihr händ; sy söllend ouch über das wort gottes ganz nit urteilen, nit nun allein sy, ja ouch alle welt nit.

bernischen Probst Niklaus v. Wattenwyl zugeeigneten Predigt: „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (30. Juli), fülte er sich daher bewogen, den schriftmäßigen Nachweis von der Gemeinverbindlichkeit des Gehorsams gegen die Obrigkeit und ihre mit dem Worte Gottes im Einklang stehenden Verordnungen zu leisten, sich auch über Zehnten und Zinsen unverholen zu äußern und überhaupt die Wolberatenheit eines Gemeinwesens neuerdings in's Licht zu stellen, welches das göttliche Wort über sich thronen lässt.

Ganz entgegengesetzter Art als auf der Tagsatzung und auch mit Ausnahme des stark geteilten Bern, im weitaus größten Teile der Schweiz, war die überwiegende Stimmung in Zürich. Änderungen in den gottesdienstlichen Ordnungen und bestehenden kirchlichen Einrichtungen waren bis dahin nicht vorgenommen worden. Hinwider stand in Folge der fortgehenden Verkündigung der Warheit von der alleinigen Gnade Gottes in Christo die öffentliche Meinung so sehr auf Zwingli's Seite, dass die schrittweise Durchfürung der Reformen sich von nun an one hartnäckigere Kämpfe, nahezu wie von selber ergab und insbesondere der Rat sich beinahe nur noch auf die besonnene Lenkung der Bewegung und die weise Gewärung der gestellten Forderungen angewiesen sah *). Das Edikt des Kaisers gegen die reformatorischen Bestrebungen, welches ihm vom Bischof zur Nachachtung übersandt worden war, ignorirte er. Fast gleichzeitig erhielt er Veranlassung, die erste reformatorische Maßregel von größerer Tragweite zu treffen. Ein Teil der Dominikanerinnen am Oetenbach, deren Pastoration Leo Judä aufgetragen worden, kam nämlich widerholt und im Einverständnis mit ihren Eltern mit dem Gesuch um Gestattung des Rücktritts aus dem Kloster ein, wärend die übrigen teils mit, teils one Beibehaltung der Ordenstracht in ihrem bisherigen Stande zu verbleiben begehrten. Der große Rat entsprach ihnen unterm 17. Juni one vorherige Verständigung mit dem Bischof und säumte nicht, die Erlaubnis zum Austritt, in Verbindung mit dem Rechte, das Eingebrachte wider an sich zu ziehen, auf alle Frauenklöster zu Stadt und Land auszudehnen (Egli 366. 367). Weiter wurde, nach Maßgabe der obwaltenden Bedürfnisse und in richtiger Würdigung der Zeitforderungen, durch Änderung der Statuten, im September eine Reform des Chorherren-Stifts am Groß-Münster, dieses einflussreichsten kirchlichen Instituts, in Ausfürung gebracht, wobei zur nicht geringen Befriedigung des mitwirkenden Rats die Initiative, vornehmlich auf Zwingli's Anregung hin, gleichfalls von der zuständigen Korporation ausging (Bulling. I, 113). Abgesehen von der Erleichterung, welche man den Pfarrgenossen durch Erlass der Gebüren für die Administration der Taufe, des Sterbesakraments u. dgl. gewärte, wurde die Übereinkunft getroffen, dass durch Nichtwiderbesetzung erledigter Stellen die Chorherren allmählich bis auf die zur Besorgung des Gottesdienstes und der Seelsorge in der Stiftskirche und ihren Filialen erforderliche Zal reduzirt, dass dafür durch Anstellung gelehrter Männer eine Anstalt zur Heranbildung von künftigen Geistlichen begründet und endlich der Überschuss der Einkünfte zu Gunsten des Hospitals und der Armenpflege verwendet werden solle. Ein Jar später überließ das Stift dem Rate auch seine hohe und niedere Gerichtsbarkeit. Mit der Errichtung der höheren gelehrten Bildungsanstalt aber, welche wesentlich als eine Schöpfung Zwinglis angesehen sein will (Mycon. 18), ist der Grund gelegt worden zu dem ehrenwerten Range, den Zürich seither fortwärend in der wissenschaftlich gebildeten Welt eingenommen hat. — Mehr Anstoß als die Umgestaltung der vornehmen, auf ihre Selbständigkeit eifersüchtigen Korporation mit ihren 24 Chorherren und 36 Kaplanen, ihren ausgedehnten Privilegien und Machtbefugnissen, erregten die Ehen, welche im Laufe dieses Jares von mehreren Priestern, zum Teil mit bisherigen Nonnen, öffentlich eingegangen wurden (Bul-

---

*) Sein Verfaren charakterisirt Myconius S. 17 mit den Worten: Ut ordine fierent omnia, quae praeter cetera videbantur ad incrementum Evangelii pertinere, primo quoque tempore mutabantur. Vgl. Wirz IV, 2, 87.

sing. I, 108; Füßli IV, 45). Zwingli, der nach 1 Tim. 4, 1 ff. den Teufel als Urheber des Cölibats betrachtete, hatte seine Gewissensehe mit Anna Reinhard, der Witwe des Johannes Meyer von Knonau, schon in der ersten Hälfte des Jares 1522 vollzogen, worauf er sie dann endlich zur großen Freude seiner Verehrer den 2. April 1524 in der Münsterkirche einsegnen ließ (VII, 210. 253. 335) — ein Verhalten, das allerdings in den Zeitverhältnissen seine Erklärung findet, aber von einem höheren sittlichen Standpunkte aus sich schwerlich vollkommen wird rechtfertigen lassen (vgl. Janssen, An meine Kritiker, 1882, S. 127 f. Gegen ihn Ebrard, Die Objektivität Janssens, 1882; A. Schweizer, Protest. Kirchenzeitung 1883, Nr. 23—27). Nur im Vorbeigang sei bemerkt, dass er unterm 1. August 1523, also lange vor der kirchlichen Einsegnung seiner Ehe, seinem Stiefsone Gerold Meyer die kleine, nicht nur an trefflichen Winken reiche, sondern auch für die Kenntnis seiner Weltanschauung nicht unwichtige Erziehungsschrift: Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, widmete*).

Es sollte nunmehr der kirchliche Ritus und die Abstellung der daherigen Missbräuche an die Reihe kommen. Der Anfang wurde mit dem Unverfänglichsten, mit der Einfürung einer deutschen Taufagende gemacht, durch welche zugleich die üblichen Taufceremonien der katholischen Kirche beseitigt wurden (10. Aug. 1523, vgl. II, 2, 224, Füßli IV, 47). Auf ernsteren Widerstand musste man sich für die Umbildung, resp. Abschaffung der Messe, des eigentlichen Centrums aller kultischen Handlungen und der ergiebigsten Erwerbsquelle der Priesterschaft, gefasst halten. Nachdem Zwingli schon in der XVIII. Schlussrede und deren Auslegung die Vorstellung vom Messopfer bestritten hatte (s. S. 597 Anm.), unterzog er demnach in der Schrift: De Canone Missae epichiresis (4. Sept.) die Institution und deren unevangelische Voraussetzungen in unverhüllter Siegeszuversicht **), einer scharfen Kritik, der er unmaßgebliche Vorschläge zur Rückbildung der Messe in die schriftmäßige Feier des Abendmals beigab. Hier lässt er zum erstenmale die ihm eigentümliche Abendmalslehre deutlicher durchblicken. Wegen der Schonung der Schwachen, in deren Berücksichtigung er sich wie immer, so auch bei der Feststellung der befürworteten Abänderungen hatte bestimmen lassen (III, 113), musste er sich wenige Wochen später (9. Oktober) puritanisch-radikalen Stürmern gegenüber rechtfertigen (III, 117—120) ***). Umgekehrt bewog ihn Emser's Angriff die Verwerfung der Messe und der damit zusammenhängenden Dogmen nochmals zu begründen, was fast ein Jar später (August 1524) im Antibolon adversus Emserum, und, so weit er sich darin mit der Person des Gegners befasst, in sarkastisch-abschätziger Weise geschah.

Bis zum Herbst 1523 waren in Zürich noch keine bedeutenderen Exzesse etwa in der Art von Karlstadt's Sturm wider die Messe vorgekommen. Ungesunden Elementen, welche sich anschickten, die missverstandene evangelische Freiheit schwärmerisch auszubeuten, oder ungeduldigen Drängern, die den Verhältnissen nicht Rechnung tragen wollten, war Zwingli in analoger Weise wie Luther den Zwickauern entgegengetreten. Auch fürderhin beabsichtigte er, die Reformen gleichen Schritt halten zu lassen mit dem Maße der Einsicht, zu der sich allmählich die Gemeinde in ihrer Majorität erhob. Jetzt aber traten one sein Zutun Vorgänge ein, welche eine Beschleunigung in der erzielten Entwickelung der Dinge

---

*) Als Jubiläumsschrift neu herausgegeben Zürich 1884. Für Zwingli charakteristisch ist der Ausspruch: Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper et magna facere. Über das darin aufgestellte reformatorische Lebensideal in seinem Unterschied von dem mönchisch-asketischen einerseits und dem humanistischen andererseits vgl. A. Baur a. a. O. 1, 368 f.

**) III, 84: Hostes nostri consilio destituti sunt; in totis castris eorum trepidatio est.

***) III, 119: Quod si qui sua sponte currunt, currant precor amplius, ac nos cum imbecillibus antevertant! Lucrentur calcaria! non invidebimus, nos interim languidiores ad eam mensuram exstimulabimus quam isti jam tenent.

zur Folge hatten. Heißsporne zertrümmerten Lampen in Kirchen, gossen das Weihwasser aus. Manche fragten ungeduldig, warum die Messe, die ja erwiesenermaßen kein Opfer sei, noch fortgefeiert werde. Von Ludw. Hetzer erschien (24. Sept.) ein Schriftchen — „Urtheil Gottes, unsers Ehegemahels, wie man sich mit allen Götzen und Bildnussen halten soll“ — darin er zu tumultuarischer Entfernung und Verbrennung der „Götzen“ aufrief (s. Real.-E. 1. A. Bd. VI, 57 ff.). Der Schuhmacher Nikl. Hottinger warf sich zum Vollstrecker des Urteils auf. In Gemeinschaft mit etlichen anderen Bürgern stürzte er ein großes Kruzifix in der Vorstadt Stadelhofen um und verkaufte das Holz zu Gunsten der Hausarmen. Aus der Kirche zu St. Peter verschwanden Tafeln und Heiligenbilder mit ihrem Schmucke. Der Rat schritt sofort ein. Die Zerstörer des Kruzifixes, über deren eigenmächtige Tat ein leidenschaftlicher Meinungsstreit entbrannte, wurden zur Haft gebracht. Die Einen verlangten ihren Tod, die Anderen ihre Freilassung. Selbst auf der Kanzel ließ sich die brennende Tagesfrage nicht umgehen. Die Prediger, Zwingli voran, suchten vermittelnd einzuwirken, indem sie Hottingern und Genossen dem Wesen nach Recht, in der Form dagegen Unrecht gaben und ihren Gewaltsakt nicht mit den Altgläubigen als eine todeswürdige Kirchenschändung, sondern als einen bloßen, aber allerdings strafbaren Frevel taxirten. Die Aufregung, rasch über die Grenzen des Zürcher Gebiets dahingewogt, nahm einen sehr beunruhigenden Charakter an. Der Rat, um sich aus seiner peinlichen Verlegenheit zu ziehen, nahm daher seine Zuflucht zu einem zweiten Religionsgespräch, durch welches diesmal über die Schriftmäßigkeit der Bilder und der Messe entschieden werden sollte und dessen Abhaltung auf den 26. Oktober anberaumt wurde. Dass es dem Rate hiebei mehr noch als das frühere Mal darum zu tun war, durch Entwaffnung, aber auch durch Einschüchterung der Gegner freie Hand zu bekommen, ergibt sich zur Genüge aus dem ganzen Verfaren auf diesem Gespräche.

Die eingeladenen Bischöfe von Constanz, Chur und Basel, sowie der Abt von St. Gallen, die Universität Basel und die eidgenössischen Stände lehnten, mit Ausnahme von Schaffhausen und St. Gallen, die Beschickung der Verhandlung ab. Dagegen erschienen mehr denn 500 Priester (I, 459. Acta; nach Bull. I, 130 nur über 350), die Mitglieder des Kleinen und Großen Rates, viele Laien und Fremde, kurz eine imposante Versammlung von beiläufig 900 Personen. Zu Präsidenten wurden außer Dr. Vadian die Prediger Dr. Schappeler und Dr. Seb. Hofmeister bestellt. Zwingli und Leo Jud hatten die Rechtfertigung der beiden vorgelegten Thesen übernommen: „Dass die Bilder von Gott in der heiligen Schrift verboten seien“, und „dass die Messe kein Opfer und bisher im Widerspruch mit der Einsetzung Christi mit vielen Missbräuchen gehalten worden sei“. Das Beste, was zur Verteidigung der Bilderverehrung angebracht wurde, sprachen die Gegner derselben. Ausgezeichnet durch die Idealität des Standpunktes war das Votum des Commenthurs Schmid von Küßnacht (s. R.-E. XIII, 599). Aber auch Zwingli war im Rechte, wenn er aus dem Standpunkte der Empirie behauptete, sie werden verehrt und als Helfer geachtet werden, so lange man sie beibehalte *). Das Ergebnis des Gespräches, welches drei Tage dauerte, war, dass die Versammlung fast ausnahmslos ihre Zustimmung zu den beiden Thesen aussprach, aber zugleich im Gegensatz gegen das ungestüme Vorwärtsdrängen einiger Eiferer eine schonende Durchfürung derselben empfahl.

Diesem Grundsatz entsprechend hielt man denn auch fernerhin die bisher betretene Ban fest, one Überstürzung, auf dem langsameren Wege der evangelischen Belehrung, vorzuschreiten (vgl. I, 541 ff.). Eine besondere Kommission — zusammengesetzt aus vier Gliedern des Kleinen, vier des Großen Rats aus drei

---

*) Über Zwingli's Ansicht von den Bildern vgl. Antwort an Valentin Compar, II, 1, 17—59. Im Commentar bezeugt er später: Quantum ablatae imagines veram pietatem adjuvent, nemo recte credit, quam qui expertus est. Aber ebenso II, 2, 489: Wo sy nit vereeret werdend, ist nieman wider bilder und gemäld.

hervorragenderen Geistlichen der Landschaft und den drei Stadtpfarrern — erhielt den Auftrag, die Frage zu begutachten, wie das Reformationswerk in sachgemäßester Weise gefördert werden könne. Diese Kommission, in der sich der erste Ansatz zu einem Kirchenrate erblicken läßt, beantragte zunächst nichts weiter, als die Abfassung einer summarischen Darlegung der Hauptlehre, geeignet, dem Ungeschick der Seelsorger in der Handhabung der Predigt von Christo entgegenzuwirken. So entstand Zwingli's letzte Impuls gebende Schrift: Ein kurze christenliche Ynleitung (17. Nov. 1523). Ausgehend nach Christi Vorbild von der allgemeinsten Grundforderung aller Predigt: „Besssert euch!" (Matth. 4, 17. Vgl. im „Hirt" I, 639), entwickelt sie nach einander die biblische Lehre von der Sünde, vom Gesetz, von der seligmachenden Gnade Gottes in Christo, von der Gerechtigkeit (Rechtwerdung) durch den Glauben und von der daraus erwachsenden Heiligung. Sodann wird mit mustergültiger Umsicht und Schärfe, wesentlich im Gegensatz zu den bereits vorhandenen schwarmgeisterischen, antinomistischen Regungen, die Frage nach der Abrogation und der fortdauernden Verbindlichkeit des Gesetzes unter dem Evangelium erörtert. Den Schluss bilden zwei Abschnitte über den Bilderdienst und die Messe, in Beziehung auf welche die Unterweisung aus der heiligen Schrift in aller Geduld fortgesetzt werden soll, bis dass „die Blöden ouch harnach kummend", Bilder und Messe einstimmiger, „one Aufruhr", hingelegt werden und an die Stelle der letzteren mit Zustimmung der Gemeinde die einsetzungsmäßige Feier des Sakraments treten kann.

Die „Einleitung" vom Großen Rate gutgeheißen, wurde allen Seelsorgern und Prädikanten zugesandt, „damit sie die evangelische Warheit einhellig forthin verkündigen" möchten, und hiemit der Grund für die Einigung der einzelnen Kirchgemeinden des Landesgebiets zu einer organisirten, in sich einheitlichen Kirche gelegt, welche in der weltlichen Obrigkeit ihre Spitze erhielt. Ebenso übermachte man sie den Bischöfen von Konstanz, Chur und Basel, der Universität Basel und den eidgenössischen Regierungen mit der Bitte um Anzeige etwaiger Irrtümer. Ferner sollten der Abt Joner von Kappel, der schon früher durch Bullinger's Berufung sein Kloster zu einer Bildungsstätte für besser geschulte Geistliche zu erheben gesucht hatte, jenseits des Albis, der Commenthur Schmid im Seebezirk und in der Landschaft Grüningen, Zwingli aber in den nach Schaffhausen und dem Thurgau zu gelegenen Landesteilen das Evangelium predigen. Für alles Übrige dagegen sollte es vor der Hand beim Herkommen verbleiben und nur das Eine ward noch gestattet, dass Privaten die von ihnen geschenkten Bilder in aller Stille zurücknehmen dürfen (VII, 313 f. Bulling. I, 135). Seitdem jedoch die Prinzipien im allgemeinen durchgeschlagen hatten, konnte es nicht fehlen, dass jeder Spezialfall, der etwa vorgekommener Reibungen wegen eine Lösung erheischte, auch im Geiste derselben erledigt wurde. So endigte eine Anzeige der Chorherren, dass ihre Kaplane das Lesen der Messe verweigern, mit der vorläufigen Freigebung der Messe. Die Altartafeln in den Kirchen seien zu verschließen wie in der Fastenzeit; das Herumtragen von Bildern bei öffentlichen Prozessionen habe zu unterbleiben; hingegen der definitive Entscheid über Messe und Bilder solle noch bis Pfingsten 1524 ausgesetzt werden (19. Dezember 1523). Dem renitenten Chorherrn Hofmann und dessen Freunden wurde nach vorausgegangener Auseinandersetzung die Nachachtung der obrigkeitlichen Anordnungen bei Verlust ihrer Pfründen zur Pflicht gemacht (Jan. 1524; WW. I, 566 ff.; Bulling. I, 139 ff.). Von größerem Belang war der Beschluss, dass sämtliche Verhandlungen über die Predigtweise der Priester in Zukunft nicht mehr im Schoße des Kleinen, sondern in dem reformfreundlicheren Großen Rate zum Austrag gebracht werden sollen. Bei allem dem hielt man sich streng innerhalb der Schranken weiser Mäßigung. Gesetzwidrige Ausschreitungen duldete man ebensowenig, als Schmähungen gegen Zwingli oder den Rat. Simon Stumpf, der Unruhen in seiner Gemeinde anrichtete, wurde verwiesen. Noch auf die Fastenzeit 1524 untersagte eine Verordnung zur Verhütung von Ärgernis den Fleischgenuss in Gasthöfen, Versammlungen und Gesellschaften (Egli 499)!

Die eidgenössischen Stände hatten sich bis dahin keine direkte Einmischung erlaubt. Aber sollten sie die im vollen Gange befindliche Bildung einer ketzerischen Kirche, welche auch für sie verhängnisvoll zu werden drohte, sollten sie die religiöse Absonderung Zürichs sich widerstandslos gefallen lassen, nachdem dieser Stand zuvor schon in eine politische Sonderstellung eingelenkt hatte? Bei den damals herrschenden Überzeugungen konnte ihnen dies nicht wol zugemutet werden. Als Antwort auf die ihnen übersandte „Einleitung“ verordneten daher jetzt die zwölf Orte auf einem Tage zu Luzern (26. Januar 1524) nicht nur die unbedingte Aufrechterhaltung der traditionellen Institutionen und Übungen, sondern sie beschlossen, durch eine feierliche Gesandtschaft der sämtlichen Stände, sich über die eingeleiteten Reformen in Zürich ernstlich zu beschweren und davon abzumahnen. Allein der Schritt hatte keineswegs die beabsichtigte Wirkung. Die Erwiderung Zürichs (21. März) fiel sehr bestimmt aus: den Bund gedenke man getreulich zu halten, von demjenigen dagegen, was das Wort Gottes und das Heil der Seelen verlange, könne man nicht weichen (Bulling. I, 157. Anshelm VI, 227 ff. Eidg. Abschn. Nr. 173). Der Bruch hatte also seinen förmlichen Ausdruck erhalten; zwei feindliche Systeme standen sich von nun an ausgesprochenermaßen in der Schweiz gegenüber. Vielbewegte Tage waren angebrochen. Die Zweiung, bis zur Leidenschaft erregt, nahm jetzt ungleich größere Dimensionen an. Claus Hottinger, den der Rat auf zwei Jare verbannt hatte, war um seines Bekenntnisses willen zu Luzern auf Befehl der Tagsatzung mit dem Schwerte gerichtet worden (9. März), — der erste Blutzeuge der Reformation in der Schweiz. Umgekehrt geboten, wie zuvor Straßburg, die Räte von Constanz und Basel die Predigt des Evangeliums nach Mitgabe der Schrift, one menschliche Zutat. Schaffhausen hatte bereits auf dem Gesandtentage zu Zürich eine zurückhaltende Stellung eingenommen. Die Stimme der Evangelischen wurde kecker. Myconius schrieb seine Suasoria an die schweizerische Priesterschaft. Zwingli veröffentlichte gleichzeitig eine Ermahnung an die Eidgenossenschaft, „dass sie nicht durch ihre falschen Propheten verfürt, sich der Lehre Christi widersetzen“, und seinen „Hirt“ — eine den Zeitbedürfnissen angepasste, tief einschneidende Pastoralinstruktion, worin er die faschen Hirten der Epoche am Bilde des waren zeichnet und straft (26. März) *). Als um jene Zeit die eidgenössischen Söldner abermals geschlagen aus dem Mailändischen zurückkehrten, erhob er, wie gewont, die Stimme des Partioten, donnernd wider die selbstsüchtige Politik der Einmengung in die Händel der Großen (II, 2, 314—321). In Zürich nahmen mittlerweilen die Reformen im Kleinen ihren fast ununterbrochenen Fortgang: Aberkennung der mancherlei Prozessionen und so geheißenen Kreuzgänge, des Frohnleichnamsfestes, des Toten- und Wettergeläutes, des Palmensegnens, des Salz- und Wasserweihens, des Orgelspiels und der letzten Ölung, die Entfernung und ehrliche Bestattung der Reliquien (Weihnacht 1523 bis Sommer 1524. Bulling. I, 160 ff.). Da endlich, in jedem Betracht zu spät, traf die ersehnte Erwiderung des Bischofs hinsichtlich der Bilder und Messe ein (1. Juni). Sie war nicht dazu angetan, eine Umstimmung der zur Herrschaft gelangten Überzeugungen zu bewirken. Einige Wochen später (18. Aug.) erhielt sie ihre Abfertigung in der von Zwingli verfassten offiziellen Denkschrift: Christliche antwurt burgermeisters und rates zu Zürich (I, 583—630). Wollte man der Gefar vorbeugen, dass durch Auftritte wie zu Zollikon, wo am Pfingstfeste Bilder und Altäre zertrümmert wurden, die in die Menge eingedrungene Bewegung unversehens eine tumultuarische Wendung nehme, so ließ sich dem versprochenen Entscheid nicht länger ausweichen. Und doch, selbst jetzt noch beschloss man, in wesentlicher Berücksichtigung der Stimmung in der übrigen Eid-

*) I, 651: Nicht fürchten, ist der Harnisch. — I, 644: Wee dem hirten, der zu diesen zyten, darin ouch die kinder u. torechtigen ze reden bericht sind, schwygt u. das liecht under das mäß verstellet, u. die werk gottes trüglich thut u. das volk gottes nit hilft erledigen!

genossenschaft und in teilweiser Ermäßigung des weitergehenden Ratschlags der niedergesetzten Kommission (I, 572—581) *), es solle die Messe für den Augenblick in ihrem äußeren, jedoch des Opfercharakters entledigten Fortbestand belassen werden; die Bilder dagegen seien allerdings in der Stadt, „im Vertrauen auf Gott und im Gehorsam gegen sein Wort“, bei verschlossenen Kirchtüren, in Anwesenheit der drei Leutpriester und eines Delegirten jeder Zunft, unter Vermeidung jedes unnötigen Aufsehens und jeder mutwilligen Beschädigung zu entfernen (15. Juni 1524). In ganz analoger Weise wurden die Bilder auch auf der Landschaft, wo das „Gotteswort“ namentlich in Folge der vielen Beschäftigung mit der Schrift gleichfalls mehr und mehr zur allgemeinen Losung ward, one Anwendung von Zwang, durch Abstimmung der Gemeinden, unter Aufsicht des Pfarrers und einiger ehrbaren Männer aus den Kirchen geräumt und vielfach verbrannt. Den Schmuck derselben verwendete man allerwärts zum Besten der Armen (II, 1, 58. Anshelm VI, 225. Egli 453 ff.). „Deß hätte sich kein Mensch versehen“, merkt Bullinger 1, 174 an, „dass eine solche Sache sollte so richtig hindurch one Aufruhr und Gefecht gegangen sein“.

Die polititchen Beziehungen zu den mitverbundenen Ständen erforderten die umsichtigste Erwägung des Verfarens, das eingehalten werden sollte. Luzern, Uri, Schwyz Unterwalden, Zug und Freiburg beschränkten sich nicht auf die Verabredung, in ihren Gebieten an die Niederhaltung der neuen Lehre Alles zu setzen, sondern sie stellten überdies eine Aufwiegelung der zürcherischen Landgemeinden, eventuell eine gänzliche Trennung von Zürich in Aussicht. Zwar hatte sich hier die Einsicht, dass den Anforderungen des göttlichen Wortes Genüge geleistet werden müsse, zu sehr Ban gebrochen, als dass man durch derartige Drohungen sich hätte irre machen lassen. Nichtsdestoweniger durfte der schließlichen Entwickelung der Dinge nur unter der Bedingung eines vollen Einverständnisses und aufrichtigen Zusammengehens zwischen Stadt und Landschaft mit ruhigem Vertrauen entgegengesehen werden. Als daher auf eine motivirte Anfrage an sämtliche Gemeinden, weß man sich zu ihnen zu versehen habe (7. Juli 1524), die Antworten durchgehends ermunternd ausfielen, und hienach unzweideutig konstatirt war, dass auch auf dem Lande das Übergewicht auf seiten der Freunde der Reformation sei, so schritt man inmitten der sich häufenden Gefaren und Verwickelungen getrost auf dem betretenen Wege fort (Bulling. I, 177. Füßli II, 228. III, 105. Egli N. 557). Beschränkung der Zal der Feiertage, Aufhebung der Klöster und Stifte in der Stadt, etwas später auch auf dem Lande (Mycon. 17. Bulling. I, 228. 230), Übergabe der fürstlichen Abtei zum Fraumünster (Bulling. 125), Begründung eines armenpflegerischen Almosenamtes (Bulling. 233), einer Kranken- und Fremdenherberge, Verbot des Haus- und Gassenbettels, Erhöhung der Besoldung von Lehrern und Predigern, Errichtung einer neuen Schule und eines theologischen Seminars aus den eingezogenen Klostergütern — eines folgte dem anderen, bis zuletzt auch noch die längst diskreditirte Messe an die Reihe kam, mit deren Umwandlung in die durch Christum angeordnete Gedächtnisfeier seines sühnenden Todes die Trennung von der römischen Kirche zu ihrem Abschlusse gelangte. Es geschah am Hohen Donnerstag, Charfreitag und Ostern 1525, dass auf Zwingli's und seiner Amtsbrüder erneutes Dringen die Feier des heil. Abendmals, mit hohem Ernste und unter spürbarem Segen nach der ursprünglichen Einsetzung, unter Darreichung des Kelches an die Laien, begangen ward (I, 567. 577). An die Stelle des Altars trat der weißbedeckte Tisch, auf dem die hölzernen Teller und Becher mit dem ungesäuerten Brot und dem Weine standen. Wie sehr Zwingli bemüht war, sich an die gewonten For-

---

*) Der Rathschlag läßt sich unter Anderem I, 579 vernehmen: Hierum hat uns nicht ungut bedünkt, eine Meinung anzuzeigen, die den Festen nicht nachteilig und den Blöden nicht vorteilig oder ärgerlich wäre, solcher Gestalt, in Hoffnung, der allmächtige Gott werde unser Gemüth gnädiglich ansehen, daß wir zu bauen und nicht abzubrechen geneigt sind.

men des Gottesdienstes möglichst eng anzuschließen, in keiner Weise aber one Not mit ihnen zu brechen, zeigt die von ihm hiefür bearbeitete, responsorisch gehaltene Abendmalsagende mit der beibehaltenen Kniebeugung und dem Küssen des Bibelbuchs. Vgl. II, 2, 233—242. III, 337 ff. VII, 389 ff. Bulling. I, 263. Anshelm VI, 324. Füßli IV, 64.

Bei den weiteren gottesdienstlichen Reformen leitete Zwingli das Interesse, sowol negativ, durch Beseitigung der nicht schriftmäßigen Bestandteile, dem toten Werkdienste, der bloß äußerlichen Observanz der kultischen Handlungen entgegenzuwirken, als positiv, durch Erhebung der Verkündigung des Evangeliums zum beherrschenden Mittelpunkte des Gottesdienstes, die Aufmerksamkeit des Subjekts auf das Wesen desselben, die religiöse Erbauung zu konzentriren. Er entkleidete ihn dem Bedürfnisse der Zeit gemäß seines symbolisch-darstellenden Charakters, nicht weil ihm der Sinn für diesen abging, sondern um dem objektiven Momente der Heilsanbietung im Worte Gottes und der hiedurch bedingten Vermittelung der subjektiven Anbetung im Geist und der Heiligung in der Warheit Raum zu schaffen. Der Gemeinde, dem christlichen Volke zu einer möglichst umfassenden Vertrautheit mit dem Schriftinhalt zu verhelfen, es allmählich zur Selbständigkeit in der Heilserkenntnis heranzuziehen, darauf hat er das entscheidende Hauptaugenmerk gerichtet. Meß- und Chorgesang mussten verstummen, one dass an dessen Stelle sofort der deutsche Gemeindegesang getreten wäre. Selbst die Orgeln fielen (Dezember 1527. Bulling. I, 418). Dagegen wurden Frühmesse und Vesper zu Bibelstunden verwendet. Außer den sonntäglichen Vor- und Nachmittagspredigten wurde in der Stiftskirche mit Ausnahme des Freitags täglich ein erbaulicher Vortrag gehalten. Denn „so die menschlich seel täglich mit sünden bekränkt wirt, ist ouch not, daß sy täglich mit dem wort gottes gestärkt werd“, I, 567. Auch gelang, einen solchen Eifer für Erforschung der Schriftwarheit zu entflammen, dass noch zwanzig Jare später Magistratspersonen und Kaufleute das Alte und Neue Testament im Grundtexte lasen (Aloys v. Orelli 492) *). Für die heranwachsende Jugend wurde mit Wegfall der Firmung eine Unterweisung auf Weihnacht und Ostern geordnet, woraus mit der Zeit der nunmehrige pfarramtliche Katechumenen-Unterricht erwachsen ist. Desgleichen musste auf die Heranbildung tüchtiger Geistlichen ernstlich Bedacht genommen werden. Zwingli erhielt das Amt eines „Schulherrn“ (April 1525). Nach seinem Plane und unter seiner Leitung wurde das bereits erwänte humanistisch-theologische Institut ins Leben gerufen (Mycon. 18), an welchem mit bestem Erfolge neben ihm Ceporin, nach dessen baldigem Tode Pellican, Myconius, Collin, Megander und Andere lehrten. Im Anschlusse daran wurde in der Prophezey, unter Verlassung der scholastischen Methode, die gelehrte Schrifterklärung mit praktischer Abzweckung zur Grundlage alles theologischen Studiums gemacht (19. Juni 1525. S. d. Art. Bd. XII, 288).

Aber nicht nur um die Rekonstruktion des Gottesdienstes, um die Erziehung der Gemeinde zu einer höheren Stufe der Mündigkeit und insofern auch um die Gewinnung gründlich gebildeter Träger des Amtes handelte es sich; sondern nachdem der Bruch mit dem Organismus der kirchlichen Vergangenheit erfolgt war, musste wenigstens den allgemeinsten Elementen nach eine neue Ordnung der Kirche geschaffen werden. Zunächst wurde die Ablösung von dem bischöflichen Gerichte in Matrimonial-Angelegenheiten durchgefürt und in der Stadt zur Regelung der Ehesachen und zur Pflege der Sittenzucht nach Zwingli's Entwürfen ein eigenes Chor- und Ehegericht aus vier Ratsgliedern und zwei Leutpriestern gebildet (10. Mai 1525. WW. II, 2, 356. Egli 701), welchem, in übrigens untergeordneter Stellung, in der Folge in den Landgemeinden die

*) Vgl. auch II, 1, 421, aus dem Jare 1524: Die christen fragend ihren gesalbeten pfaffen nüt me nach. Und sind kü- und gänshirten iez geleerter denn jre theologi. Und ist eins jeden buren hus ein schul, darin man nüws und alts testament, die höchsten kunst, lesen kann.

„Stillstände“ (Presbyterien) entsprachen. Diesen lokalen Aufsichtsbehörden lag ob, die Befolgung der neuen Ehegesetzgebung — die mit der tieferen Erfassung der sittlichen Bedeutung der Ehe in gewissen Fällen auch die Berechtigung der Ehescheidung statuirte (II, 2, 358 f.) und vierteljärlich von den Kanzeln verlesen werden sollte — die würdige Feier der Sonn- und Festtage, den fleißigen Besuch des Gottesdienstes und alles in den Kreis der Öffentlichkeit fallende Leben nach Maßgabe der auf dasselbe bezüglichen Sittenmandate zu überwachen, die Fehlbaren zu vermahnen, die Ärgernis Gebenden und Unbußfertigen zeitweilig vom Abendmal auszuschließen und sie unter Umständen der Obrigkeit zur weiteren Bestrafung anzuzeigen *). Erst im Frühjar 1528 sodann wurde die Organisation der Kirche durch die Stiftung der Synode, zusammengesetzt aus der Gesamtheit der Pfarrer, den Abgeordneten der Gemeinden und Vertretern der Regierung (assessores publici), abgeschlossen. Nahezu ausschließlich auf die Überwachung der Lehre und des Lebenswandels der Geistlichen angewiesen, nahm Zwingli auf ihr so ziemlich die Stelle eines Bischofs ein (II, 3, 18 ff. Bulling. II, 3). Wenn übrigens mitunter geurteilt wird, er lasse bei aller Vollendung der Polemik gegen das römische System die organisatorische Befähigung im größeren Style auffallend vermissen, so wird erlaubt sein, zu fragen — nicht allein, wo um jene Zeit die evangelische Kirche eine ihrem Wesen entsprechendere, ausgebildetere Verfassung besessen habe, sondern namentlich — welche wesentlichen Lücken sich unter Voraussetzung des von ihm adoptirten Verhältnisses zwischen Kirche und Stat denn eigentlich in seiner allerdings höchst einfachen antihierarchischen Kirchenverfassung nachweisen lassen.

3) Die Kampfeszeit. Mit dem Jare 1525 war zu Zürich, um uns einer schon damals gebräuchlichen Bezeichnung zu bedienen, „die Lehr- und Glaubensbesserung“ in der Hauptsache zu Ende gefürt. Dem besonnenen, ebenso ruhigen als festen Vorgehen des Reformators, der nur schrittweise, unter fast ängstlicher Schonung der Gewissen, sein klar bewusstes Ziel mit unerbittlicher Konsequenz verfolgte, war es durch die unermüdlichste Geltendmachung des Schriftwortes gelungen, der Reformation one erschütternde Kämpfe, auf relativ friedlichem Wege zum Siege zu verhelfen (vgl. VII, 389). Von jetzt an dagegen wird es anders. Das Werk, einstweilen auf den verhältnismäßig engen Umfang des Zürcher Gebiets beschränkt, muss die Feuerprobe bestehen; es will behauptet, verteidigt, sichergestellt werden teils wider die überstürzende Verzerrung, die sich auf seinem eigenen Boden erhebt, teils wider den Ansturm der eidgenössischen Stände, welche auf dessen Unterdrückung ausgehen, teils wider die Angriffe, die es aus dem anderen Hauptlager der Reformation auf die ihm zu Grunde liegende Lehrauffassung zu erfaren hat. Es sind die gleichzeitigen Kämpfe mit den Widertäufern, mit der päpstlichen Partei in der Schweiz und mit Luther, welche den friedliebenden Zwingli nötigen, sich in die kriegerische Waffenrüstung zu werfen, um sie nicht wider hinzulegen. Ehe wir aber zur Darstellung derselben übergehen, haben wir nachzutragen, dass Zwingli, gleichsam als Abschluss seiner reformatorischen Betätigung in Zürich, zu deren Rechtfertigung in den maßgebenden Kreisen und zur Anbanung eines erweiterten Wirkungskreises im Frühjar 1525 den auf mehrseitige Aufforderung geschriebenen und dem Kaiser Franz I. von Frankreich dedizirten Commentarius de vera et falsa religione erscheinen ließ. Sein Zweck ist: exponere eam religionem, quam de Deo et ad Deum domi habet, und wir haben hier die umfassendste, zwar keineswegs streng systematische, aber gleichwol geordnetste Darlegung seiner Lehre, so weit sie vor dem Streite mit den Widertäufern und mit Luther überhaupt zu dogmatischer Bestimmtheit gediehen war, — das auf die gelehrte Welt berechnete, mehr apologetisch gehaltene Seitenstück zu der „Auslegung der Schlussreden“. (Vgl. VII, 387).

*) Zwingli's Ansichten über die Anwendung des Bannes I, 334 ff. II, 2, 353. 358. Später Verhandlungen mit Oekolampad VIII, 510 ff.

a) Wir beginnen mit dem mehrjärigen Kampfe gegen die **Widertäufer**, der dem Reformator eigener Bezeugung zufolge mehr Schweiß gekostet und schwerere Leiden bereitet hat, als selbst derjenige gegen die Papstkirche. War es ja doch ein Kampf mit einer auf dem nämlichen Boden fußenden Erscheinung, welche nicht nur nach Außen die gesamte Bewegung in den schlimmsten Verruf setzte, sondern auch in das Innere der jungen Gemeinde die drohendste Verwirrung brachte, — ein Kampf mit den „Hausgenossen", der sich für Zwingli um so verhängnisvoller anließ, als er zu ihnen in einem näheren Verwandtschaftsverhältnis stand denn Luther (vgl. R.E. I, 363 f. Egli, Die Züricher Widertäufer zur Reformationszeit, 1878; Strasser, Der schweiz. Anabaptismus zur Zeit der Reformation; Berner Beiträge zur Geschichte der schweizerischen Reformationskirchen, herausgegeben von Nippold, 1884, S. 168 ff.).

Die ersten Regungen sektirerischer Geistesrichtung waren auf dem zweiten Religionsgespräche (Oktober 1523) hervorgetreten. Die Träger derselben, C. **Grebel**, **Manz** u. A., suchten vorerst in wesentlicher Übereinstimmung mit Münzer's Zumutungen an Luther, Zwingli vielfach zur Aussonderung und Begründung einer makellosen Gemeinde von begnadigten Kindern Gottes zu bestimmen. Er wies sie ab. „Das Rotten werde die Kirche nicht säubern; ja in der Kirche werde allezeit etwas zu bessern bleiben und nicht Ein Wesen mit dem Reiche Gottes werden, wie sie sich einbilden". Durch unablässige Zudienung des Wortes Gottes sei die Mehrung der Gläubigen zu erzielen, nicht durch Zerreißung des Leibes in viele Teile (II, 1, 231. 234. 345. 371 f. III, 395). Die Spannung erhielt neue Narung durch die vermeintliche Zurücksetzung von Grebel und Manz, deren der erstere auf eine griechische, der letztere auf die hebräische Professur meinte aspiriren zu können (II, 1, 308. 371). Von da an war Zwingli ein Lauer, gleich Luther ein Dieb und ein Mörder, der große Drache, der leibhaftige Antichrist (II, 1. 234. 277 u. ö.). Was sich nicht im Bunde **mit** ihm in Ausfürung bringen ließ, das sollte nun one ihn und **im Gegensatze** zu ihm in's Werk gesetzt werden. Die radikalen Schwärmer suchten mit Münzer und mit dessen Parteigänger, Balthasar Hubmeier, Pfarrer zu Waldshut, Verbindungen anzuknüpfen (II, 1, 374. Bulling. I, 224. 237 und der Wiedert. Urspr. 2). Die Widertaufe ward nicht gleich von Anfang, aber bald einmal zum zusammenhaltenden Feldzeichen erhoben (III, 364), um welches das neue Israel, die ware Gemeinde der Heiligen mit ihren merkwürdigen phantastisch-religiösen, separatistisch-spiritualistischen, kommunistischen und politisch-revolutionären, auf eine radikale Umgestaltung des Gesamtlebens abzielenden Träumereien sich scharen sollte (II, 1, 231. 259. 276. 305. 308. III, 364). Grebel taufte zuerst den energischen, geistig regsamen Mönch **Blaurock** aus Chur, dieser wider Andere (Füßli I, 189 f. 246. 265. II, 338). Mit erstaunlicher Schnelligkeit griff bei der allgemeinen Gärung der Gemüter die unklare Bewegung auf dem Lande und über die Grenzen hinaus, namentlich nach St. Gallen zu, um sich. Aus der nächsten Umgebung der Stadt erschienen widerholt ganze Scharen in Sack und Asche, mit Stricken umgürtet, und schrieen „Wehe!" über Zürich, wo „in Kurzem eine wundergroße Verwirrung" entstand (Bulling. I, 238). Öftere Zusammenkünfte und Privatgespräche Zwingli's und Anderer mit den Fürern der Täufer blieben one Erfolg (II, 231 ff. II, 2. 380 f. Bulling. I, 237. III, 363. Mycon. 18). Nachdem auch in den Flammen der Ittinger Karthause ein unheimlicher Geist aufgeflackert hatte und die Zuckungen des deutschen Bauernkrieges sich bereits an den Grenzen der Schweiz bemerkbar machten, glaubte er nicht länger schweigen zu dürfen. Noch vor dem Schlusse des Jares 1524 wies er daher in der Schrift: „**Welche Ursach gebind zu Ufruren, welches die waren Ufrürer sygind**", mit dem Pathos der Indignation die Beschuldigung zurück, dass die Reformation und ihre Predigt des Wortes Gottes den tieferen Grund der revolutionören Erregtheit der Masse bilde. Um zwei Dinge sei es bei der Reformation zu tun, 1) um die Speisung des inwendigen Menschen mit dem süßen Gottesworte, 2) um das Papsttum, welches „brechen" müsse; wolle aber Jemand das Evangelium zu einer Erlaubnis des Fleisches machen, so trage hiefür die Obrigkeit das Schwert (vgl.

VII, 384). Dem wachsenden Zwiespalte zu wehren, ordnete der Rat, dem Grebel mittlerweile eine Schutzschrift eingereicht hatte, zuerst auf den 17. Januar, und dann wider auf den 20. März 1525 ein offenes Gespräch an zwischen den Gegnern und Verteidigern der Kindertaufe. Die gepflogenen Verhandlungen waren indes ebenso unvermögend, eine Änderung in den Ansichten und im Verhalten der Ersteren zu bewirken, als alle vorangegangenen. Gleichwol verfügte der Rat unter Androhung von Landesverweisung die Taufe aller Kinder der antipädobaptistisch Gesinnten innerhalb acht Tagen, ließ einige unter den Widersetzlichen einfangen und verhängte über mehrere Fremde die in Aussicht gestellte Verbannung (VII, 385. Egli N. 621 u. f.). Mehr als durch obrigkeitliches Einschreiten (vgl. II, 1, 235) hoffte Zwingli immer noch auf dem Wege der Belehrung zu erreichen. Es erschienen von ihm kurz nach einander die Bücher: Vom Touf, vom Wiedertouf und vom Kindertouf (27. Mai 1525) und: Vom Predigtamt (20. Juni).

Die erste Schrift, der Gemeinde St. Gallen gewidmet, wo damals die Täufer bereits über 800 Köpfe stark waren, vertritt teilweise die Stelle eines Referats über die abgehaltenen Gespräche (Bulling. I, 238. Vgl. Usteri, Darstellung der Tauflehre Zwingli's, Theol. Stud. u. Krit. 1882, II). Was Zwingli's eigene Auffassung betrifft, so erklärt er die Taufe im bewußten Gegensatz zu „allen alten Lehren" nicht für ein Gnadenmittel, sondern für ein „anheblich Pflichtzeichen", welches die Verflichtung zum Beginn des neuen Lebens in der Nachfolge Christi auferlegt und insofern der Anfang des neuen Lebens und das Zeichen dafür, aber als äußerliche Handlung one irgend welche reale Wirkung oder auch nur objektive Bedeutung ist. „Der Wassertauf wird nicht von deß wegen, der ihn annimmt, sondern von den andern Gläubigen wegen gegeben" (243). Die Kindertaufe verteidigt er sodann vermittelst der beiden Sätze: 1) dass die Kinder der Christen Gottes seien, dem Volke Gottes gehörig, schuldlos, nicht vedammlich, dass somit auch kein Recht vorliege, ihnen das Bundeszeichen des Volkes Gottes vorzuenthalten; 2) dass die Taufe die Stelle der Beschneidung im Alten Bunde vertrete, dass bei dem Mangel einer herbezüglichen Weisung im Neuen Testament deshalb auf das Alte Testament recurrirt werden müsse und dass folglich die Taufe den Kindern auch erteilt werden solle. Den Widertäufern gegenüber wird geltend gemacht: die Identität der Johannes- und der Christustaufe (vgl. auch II, 2, 490), die unter Anderem hiedurch unterstützte Unkräftigkeit des bloß symbolischen Taufaktes für die allein an den Glauben gebundene Heilsvermittelung, die bleibende Gültigkeit der in der Jugend empfangenen Taufe, die Unmöglichkeit, einen exegetisch zulässigen Anhaltspunkt für die Widerholung derselben in der Schrift anfzuzeigen — wobei die aus Apg. 19 resultirende Instanz beseitigt werden muss — der prinzipielle Rückfall in den katholischen Gesetzesstandpunkt, den die prätendirte Notwendigkeit der Widertaufe involvire, und der unverzeihliche sittliche Selbstbetrug, der aus der Annahme der Widertaufe die Fürung eines sündlosen Lebens ableitet. Aber das Widerwärtigste, Unleidlichste ist für Zwingli die separatistische Vermessenheit seiner Antagonisten, in individualistischer Willkürlichkeit, one Einwilligung der Gemeinde, der allein die Beurteilung der Schriftgemäßheit einer Lehre zusteht, durch Auskündung unerwiesener Doktrinen, ein historisch unmotivirtes, den Bestand der Kirche Christi gefärdendes Kirchensystem in Gang zu bringen. Vgl. VII, 387 u. 398: Seditio est, factio, haeresis, non baptismus.

Die letztere Ungehörigkeit ist es denn auch, welche er in der, den gleichfalls bedrohten Toggenburgern gewidmeten Schrift: Von dem Predigtamt, beleuchtet. Nicht sowol gegen die Lehre als gegen das kirchenzerstörerische Treiben der Partei gerichtet, legt Zwingli unter Zugrundelegung von Ephes. 4, 11—14 dort das Hauptgewicht auf die ihr fehlende Legitimation zur Handhabung des Predigtamtes und zur Leitung der christlichen Gemeinde. So wenig als auf eine äußere, sind die Widertäufer im Stande, für ihr verwirrendes Auftreten sich auf eine innere göttliche Sendung zu berufen. Denn dass sie um zeitlicher Güter, um Zehnten und Zinsen willen Aufrur erregen, dass sie die Zulässigkeit

des weltlichen Regiments beanstanden, dass sie um äußerlicher Dinge willen Spaltung unter den Gläubigen anrichten und es eben auf diese, keineswegs auf die Bekehrung der Ungläubigen absehen, dass sie es tun, one von einer Gemeinde ordnungsmäßig gewält zu sein, beweist hinlänglich, dass sie nicht von dem Gotte des Friedens und der Ordnung erweckt, sondern nichts weiter als revolutionäre, im Dienste der Göttin Eris stehende Selbstboten sind. So sieht sich Zwingli im Streite mit diesen Leuten genötigt, das abstrakt gehaltene Prinzip von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift faktisch zu begrenzen! Auch die Forderung, dass die Pfarrer von den freiwilligen Gaben der Gläubigen leben, nicht aber eine Besoldung beziehen sollen, wird ausfürlich erörtert.

Die religiösen Wirren waren um so beunruhigender, als ihnen eine auch in den Kantonen Basel, Solothurn und Schaffhausen sich regende, social-politische Bewegung zur Seite ging, welche in ihren Zielen wesentlich mit den Bestrebungen des Bauernaufstandes in Deutschland, in ihren Forderungen mit den widertäuferischen Idealen von der Gestaltung des öffentlichen Lebens zusammentraf. Nach einer Reihe von tumultuarischen Auftritten erfolgte aus mehreren Bezirken der Landschaft die Eingabe von Beschwerdeschriften, in denen die Landleute Befreiung von den mit dem Evangelium unvereinbaren Feudallasten und Erweiterung ihrer Freiheiten verlangten. Die begütigende Antwort der Regierung befriedigte nicht. In Töß trat sogar eine Volksversammlung von beiläufig 4000 Mann zusammen, die indes auf ihren teilweise stürmischen Verlauf einen überraschend friedlichen, fast harmlosen Ausgang nahm. Bald war es eigentlich nur noch die durch ihre große Ausdehnung so lästige Zehntpfichtigkeit, welche das Landvolk in Aufregung erhielt und seinem Unmute einen um so nachhaltigeren Vorschub leistete, als nicht allein die Widertäufer, sondern auch eine Anzal evangelisch-kirchlich gesinnter Prediger ihre Rechtmäßigkeit bestritt und überhaupt über ihren biblischen Grund in weiten Kreisen Unklarheit waltete. Um aller Unsicherheit ein Ende zu machen, nahm man daher Anfangs August 1525 abermals zu dem bereits erprobten Mittel eines öffentlichen Gespräches vor Rat und Bürgern seine Zuflucht. In einem Mandate wurde das Ergebnis desselben zu allgemeiner Kenntnis gebracht und dadurch die Rückkehr der schwer gefärdeten Ordnung herbeigefürt. Zwingli, der für die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Rechtsordnung in die Schranken trat, wurde diesmal hart gedrängt durch den juridisch gebildeten Unterschreiber Am-Grüt. Er stellte die Zulässigkeit der Berufung auf die mosaische Institution in Abrede; dagegen basirte er die Verbindlichkeit der Zehntentrichtung auf die privatrechtliche Natur der Zehnten, welche sowol nach göttlichem als menschlichem Recht respektirt sein wolle (II, 2, 362 ff. Bulling. I, 265—286).

Hatte der ehrbare Teil des irre gewordenen Landvolks eine seltene Empfänglichkeit für Belehrung an den Tag gelegt, so verharrte hingegen die Fraktion der Widertäufer ungeachtet des neubefestigten Ansehens der Obrigkeit in ihrer fanatischen Starrköpfigkeit und in ihrem angestammten Trotz. In den aufgewiegelten Bezirken gingen viele der trüben Elemente zu ihr über; mächtiger als zuvor griff sie um sich. Ein neues vom 6. bis 8. Nov. im Großmünster abgehaltenes Religionsgespräch hatte ebensowenig Erfolg wie die früheren (vgl. Egli N. 873); daher machte sich unter den Täufern selbst der revolutionäre Geist und die sittliche Zuchtlosigkeit in immer bedenklicherer Weise geltend. Als alle Versuche friedlicher Verständigung gescheitert waren, erließ endlich der Rat am 7. März 1526 ein Mandat, welches auf die Widertaufe und deren Begünstigung die Strafe der Ertränkung setzte, und an dreien der Hartnäckigsten, dem gelehrten Manz und zwei Genossen, wurde die angedrohte Strafe auch wirklich vollzogen. Wie weit Zwingli mit dieser, unter den damaligen Verhältnissen immerhin etwas befremdlichen Maßregel einverstanden war, läßt sich schwer bestimmen. So viel ist sicher, dass er in richtiger Würdigung seiner eigenen Position, besonders zu Anfang, widerholte Fürsprache zu Gunsten der excentrischen Parteihäupter eingelegt hat (II, 1, 255). Auch ließ er sich der Verbissenheit dieser Leute gegenüber, unter Beobachtung einer bewunderungswürdigen Geduld,

wenigstens nicht von seinen Grundprinzipien abbringen, die Verirrung mit den Waffen des Geistes und stetem Rückgang auf die Autorität der Schrift zu bekämpfen. Er veröffentlichte, nachdem er schon im November 1525 seine Schrift über die Taufe einer Widerlegung Balthasar Hubmaiers hatte folgen lassen (II, 1, 337 ff.), den 31. Juli 1527 hauptsächlich für die Geistlichen noch eine letzte Schrift über die Frage: In Catabaptistarum strophas elenchus (III, 329 ff.). Als die entscheidenden Argumente für die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe wurden hier die — auch in die reformirte Kirchenlehre übergegangenen Sätze hingestellt: die Kinder der Christen befinden sich innerhalb der Kirche Christi und des Bundes der Gnade, sie sind membra populi Dei; so lange nun Gott nicht das Gegenteil davon zu Tage bringt, wollen sie daher auch schon vor ihrer Erweckung zum Glauben als Auserwälte, als Kinder Gottes in Kraft der Erwälung betrachtet sein und soll ihnen folglich das neutestamentliche signum foederis nicht vorenthalten werden. Es trat hinzu, dass sich die Stände Zürich, Bern und St. Gallen, denen sich bald auch Basel und Schaffhausen beigesellten, zu einem gleichförmigen Verfaren gegen die Anhänger der Rotte vereinbarten (14. Aug. 1527). Diese gemeinsamen Gegenwirkungen, durch welche es gelang, die öffentliche Meinung vollends zu bestimmen, setzten endlich der Bewegung Schranken und dämmten sie in das zwar unbequeme, immerhin aber für den Bestand von Kirche und Stat ungefärliche Sandbett des Sektentums zurück, wärend in Deutschland dagegen die ungestüme, allein weniger entwickelte anabaptistische Strömung sich nicht einmal in einer besonderen Genossenschaft auf die Dauer zu verwirklichen vermochte. Später sah sich Zwingli in der Beantwortung der von Schwenkfeld verfassten Quaestiones de Sacramento Baptismi veranlasst, seine Auffassung vom Taufsakramente noch einmal polemisch auseinanderzusetzen. Opp. III, 563—588.

b) Wärend Zwingli in den Jaren 1524—1527 „mit allem Vermögen" (Bull. I, 308) dem Unfuge der radikalen Stürmer widerstand, der wie ein Ungewitter über die Blüte des heranwachsenden Evangeliums hereingebrochen war (II, 1, 230), fiel ihm zugleich der Hauptteil zu an dem Kampfe Zürichs mit der päpstlichen Partei, den starren Anhängern des Alten in der Eidgenossenschaft. Denn wenn auch vorab in den größeren Städten, wie Schaffhausen, St. Gallen, Basel und Bern, die reformatorischen Anschauungen unter der Pflege einzelner Prediger oder hervorragender Ratsglieder in der Bürgerschaft immer mehr Boden gewannen, so standen doch der Adel und die von ihm beeinflussten Regierungen bis 1524 noch sämtlich an der Spitze der Gegner der Reformation. Die Glaubens- und Kirchenfrage rückte rasch in die vorderste Reihe der eidgenössischen Angelegenheiten. Schon 1524 drohte der innere Krieg auszubrechen, als in einem durch die Gewalttätigkeiten des thurgauischen Landvogtes veranlasste Volksaufrur das Kloster Ittingen im Thurgau eingeäschert wurde, und ebenso stieg im folgenden Jare, nach der Beseitigung der Messe die Erbitterung so weit, dass die streng katholischen Kantone sich entschieden weigerten, mit Zürich ferner zu tagen und ein gewaltsames Einschreiten derselben zur Widerherstellung der alten Ordnung nur durch das entschiedene Dazwischentreten der vermittelnden Orte, namentlich Bern, Basel und Glarus verhindert werden konnte. Aber eben in diesen Verwickelungen erhielt auch die patriotische Gesinnung und Tatkraft Zwingli's ihre schönste Bewärung. Unermüdlich tätig, die evangelische Erkenntnis und die sittliche Regeneration auch im weiteren Umkreis der Eigenossenschaft zu fördern, hatte er zugleich die Aufgabe, auch in Zürich selbst diesen Einwirkungen von außen gegenüber Regierung und Volk zum Festhalten an der einmal ergriffenen Warheit zu mahnen, die Stadt und das in ihr begonnene Reformationswerk in Schriften, Gutachten gegen Angriffe und Verdächtigungen aller Art zu rechtfertigen (die bedeutendsten derselben die Erklärung an die eidgenössischen Stände vom 5. Jan. 1525 [Eidg. Absch. IV, 1. A., 563 ff.] und die Antwort an Valentin Compar Ww. II, 2, 1 ff.) und die rechten Mittel und Wege zum Schutz gegen die ihr angedrohten kriegerischen Angriffe für sie gefunden. Selbst ein von seiner Hand geschriebener ausfürlicher Kriegsplan ist aus dieser Zeit noch vorhanden (Suppl. S. 1 ff.).

An dem von den Ständen veranstalteten Religionsgespräch zu Baden (s. d. Art. II, 57) weigerte sich Zwingli teilzunehmen, weil die von ihm verlangten Garantieen einer unparteiischen Leitung versagt wurden (II, 2, 393 ff.). Doch hielt ihn diese Zurückhaltung nicht ab, trotzdem tätig in die Verhandlungen einzugreifen, indem er sich die Eckschen Argumentationen täglich mitteilen ließ und von Zürich aus durch Übersendung von geeignetem Material zu ihrer Beantwortung die evangelischen Sprecher unterstützte. „Ich bin in sechs Wochen nie in das Bett gekommen", bezeugte er damals, als Oekolampad's gewönlicher Bote ihn in der Pfingstnacht zur Mitternachtszeit aus dem Schlafe weckte, und Myconius schreibt: Magis vero laboravit Zwinglius currendo, cogitando, vigilando, consulendo, monendo, scribendo et literas et libellos, quos Badenam miserat, quam laborasset disputando vel inter medios hostes, praesertim contra caput adeo veritatis ignarum. Oekolampad aber urteilte, wenn Zwingli sich zur Disputation gestellt hätte, so hätten sie beide auf dem Scheiterhaufen geendet (Bulling. I, 351).

Die katholische Partei glaubte mit dem Ausgang der Disputation den Sieg gewonnen zu haben. Durch einen Tagsatzungsbeschluss von neun Ständen, dem indessen Bern und Basel nicht beitraten, wurde über Zwingli und seine Genossen der große Bann verhängt, jede Verbreitung seiner und verwandter Schriften untersagt und der unabänderliche Wille zu erkennen gegeben, sich in der Behauptung des kirchlichen Herkommens gegenseitig zu unterstützen, der entgegenstehenden Regungen sich durch gemeinsame Maßregeln zu erwehren (Bulling. I, 355. Absch. IV, 1. A. 936). An den Rat von Zürich stellte man, unter Androhung, man werde die Beschwerden bei den zürcherischen Gemeinden anhängig machen, die gemessene Forderung, Zwingli zum Abstehen von seinen Verunglimpfungen anzuhalten (II, 2, 500). Zwingli's Gegenvorstellung: An der Eidgenossen Boten zu Baden versammelt (14. Juni), durchzieht etwas von heiligem Zorn. Bei aller Ehrerbietigkeit in der Form setzt er hier nun auch seinen Beschwerden gegen die Kantone ein gebürendes Denkmal. „Ich bin das unser Aller Vaterland schuldig", schreibt er gegen den Schluss, „dass ich wider alle Papstsäulen die Warheit schirme, daß wir nicht unter des Papsttums und seiner Schulen, auch der päpstlichen Doktoren Gewalt und Eigenschaft gedrängt werden, welches unsern Nachkommen nachteiliger sein würde, als wenn man sich unterstände, uns die zeitliche Freiheit zu nehmen; und ich werde mich also wider alle Lehre, die sich wider Gott aufrichtet, mit Gott aufrichten und strüssen, dieweil ich leb, auch mein Ehr, sofern deren Verletzung zu Gottes Schmach gereicht, retten; und wo ich das nicht thät, dann wär ich ein verlogen ehrlos Mann" (I, 2, 506).

Am meisten schadeten aber die Gegner ihrer Sache durch die provocirende Anmaßung, mit welcher sie ihren Sieg auszubeuten und gleichzeitig durch die beharrliche Zurückhaltung der Disputationsakten jede weitere Diskussion darüber zu unterdrücken suchten. Die Reaktion, welcher die Badener Disputation zur Basis dienen sollte, schlug in ihr Gegenteil um, so dass im Frühjar 1527 die fünf Waldkantone sich immer mehr isolirt und dazu hingedrängt sahen, durch eine engere Verbindung mit Freiberg und Wallig und andererseits mit Österreich die Grundlage zu einem konfessionellen Schutz- und Trutzbündnis festzustellen (Bulling. I, 388. Absch. a. a. O. 1061 f. Vgl. H. Escher, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft, 1882.

c) Ehe wir aber die letzten Entwickelungen der durch Zwingli getragenen Bewegung in der Schweiz weiter verfolgen, müssen wir des dritten gleichzeitigen Kampfes gedenken, der sich nicht mehr, wie der mit den Widertäufern, vorherrschend auf den eigenen Kanton, noch auch wie derjenige mit den papistischen Eidgenossen, auf das weitere Vaterland einschränkte, sondern weit über die Grenzen des letzten hinausgriff und eine welthistorisch universelle Bedeutung erlangt, auch die theologische Eigentümlichkeit Zwingli's erst in's klare Licht gestellt hat: das viel verhandelte Zerwürfnis mit Luther und seinen Anhängern über die beiderseitige Auffassung des Abendmals.

Über das Abendmal hatte sich Zwingli zuerst im Gegensatz zu der römischen Messe und dem ihr zu Grunde liegenden Opferbegriff dahin ausgesprochen, daſs es nicht eine Widerholung, sondern seiner Abzweckung nach ein Widergedächtnis, eine eindrückliche symbolische Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuz und eine Sicherung, ein Pfand der durch dieses einmalige Opfer vollbrachten Erlösung für den blöden Glauben sei. Er ging also rein historisch zu Werke. Indem er die Transsubstantiationstheorie kategorisch abweist, erklärt er gleich von Anfang an das Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi nach Maßgabe von Joh. 6 als einen Glaubensakt. Von Anfang an betont er, daſs das Fleisch zu nichts nütze sei. Es solle das Abendmal nichts weiter sein, als ein Widergedächtnis des, „das einest geschehen ist“; Christus habe uns in ihm ein gewiſs sichtbar Zeichen seines Fleisches und Blutes gelassen; er habe darin seinem ewig gültigen Versönungstode, den sonst das Wort uns nahe bringt, eine speisliche Gestalt gegeben, um uns seine Erlösungstat begreiflicher zu machen und unserem die Woltat Christi sich zueignenden Glauben durch einen sichtbaren Handel zu Hilfe zu kommen. Wie durch das Wort, so reiche demnach Christus sub speciebus panis et vini dem Gläubig Genießenden sich selber dar zur Speisung der Seele. — Wenn Zwingli sich aus wolberechneter Vorsicht vorerst nicht bestimmter ausließ, so kann doch Niemandem entgehen, daſs ihm nichts ferner lag, als die Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Er weiß von keiner anderen Daseinsweise Christi als von derjenigen zur Rechten Gottes im Himmel und von derjenigen im gläubigen Herzen auf Erden. Vom Brot und Wein im Abendmal dagegen gilt ihm, was vom Wasser in der Taufe: er will sie wol Fleisch und Blut Christi heißen, aber per catachresin (Auslegung der Schluſsreden XVIII, bes. S. 242. 246. 248. 251 f. Brief an Wyttenbach vom 15. Juni 1523; De Canone Missae, bes. III, 115; Ynleitung I, 262 ff.). Und dieweil das Sakrament in **erster** Linie die Aneignung des im Tode Christi beschlossenen Heils und die Einigung des Subjekts mit Christo durch den Glauben erleichtert, so wird dann in den Schriften „Ratschlag von den Bildern und der Meß“ (I, 575 f.) und „Christenlich Antwurt“ (I, 628 f.), mit Berufung auf 1 Kor. 10 hervorgehoben, wie es in **abgeleiteter** Weise zugleich zur Vermittelung der innerlichen und äußerlichen Vereinbarung der Genießenden zum Leibe des Herrn diene. Ja, sofern man der Frucht des Leidens und Sterbens Christi auch one das Sakrament teilhaft werden kann, fällt nachgerade der eigentliche Schwerpunkt der Institution schon jetzt in diese Abzielung auf die **Gemeinde**. Man bezeugt durch den Genuſs seine Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen und verpflichtet sich zum entsprechenden Verhalten gegen die letztere.

Als mittlerweilen im Lager der Evangelischen die Abendmalslehre durch Karlstadt zum Gegenstande sehr lebhafter Erörteruug und starker Parteiung geworden war, als bald einmal die Häupter der Widertäufer seine Schriften auch im Kanton Zürich eifrig verbreiteten, hielt Zwingli dafür, es sei nunmehr der Augenblick gekommen, da er auch seine, unter der Hand bereits mit vielen Gelehrten besprochene Auffassung des Sakraments nicht länger zurückhalten dürfe (III, 269 f. 330. II, 1, 479). Er entwickelte zuerst in einem ausfürlichen Brief an den Nürnberger Prediger Erasmus Alber (16. Nov. 1524. III, 591 ff.), worin neben den schon früher geltend gemachten Gesichtspunkten zum erstenmal für die Erklärung der Einsetzungsworte die symbolische Fassung der Copula, **die Deutung des est im Sinne von significat** — die er einer ihm 1523 mitgeteilten Schrift des Niederländers **Honius** enthoben (II, 2, 61. III, 553. 606) — als die einfachste, völlig zureichende Lösung der Schwierigkeit empfohlen und kurz gerechtfertigt wird. Eine noch ausfürlichere Darlegung seiner Auffassungsweise enthält dann der **Commentarius** (März 1525), nachdem inzwischen Luther in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ sich mit großer Entrüstung über die Karlstadtsche Auslegung ausgelassen hatte. Angesichts des absolut entscheidenden Ausspruchs Joh. 6, 63, dieser „**ehernen Mauer**“ seiner Ansicht, **darf** nach Zwingli's Erachten die Frage nach einem leiblichen Genusse des Leibes Christi im Abendmal gar nicht einmal aufgeworfen werden. Non debet humana

sapientia plus valere quam divina veritas! Non esus, sed caesus nobis Christus est salutaris. Wird dessenungeachtet ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi gefordert, so kann dies hiemit nur auf den Glauben als das alleinige subjektive Medium für die Heilsaneignung Bezug haben. Objekt des Glaubens aber kann nie und nimmer etwas Sinnliches und Sinnenfälliges, keine leibliche Substanz, kann nur Übersinnliches, nur Gott, nur die Gnade Gottes in Christo, nur das durch den Tod Christi uns erworbene Heil sein. Gleicherweise ist bei dem sich ausschließenden Gegensatz von Körper und Geist auch die Behauptung eines geistlichen Genießens des wirklichen Leibes Christi ein völlig sinnloses Gerede. Diesen leitenden Gesichtspunkten gemäß wollen die streitigen Einsetzungsworte verstanden sein, und wenn nun dort est in der nicht allein zulässigen, sondern durch die anderweitigen Aussagen Christi geradezu geforderten Bedeutung von significat, also das Brot als Symbolum corporis pro nobis traditi, der Wein als Symbolum sanguinis, qui est novi testamenti sanguis oder als Symbolum ac instrumentum testamenti, quod sanguine Christi constat, genommen wird, dann — omnia quadrant! (vgl. III, 257. 335) *).

Ist aber die vorstehende Auffassung der Einsetzungsworte per se manifesta et verbo Dei firma, und handelt es sich nun weiter um die Fixirung der Idee des Abendmals, so kombinirt jetzt Zwingli zu deren Eruirung die Einsetzungsworte, wonach das Abendmal eine symbolische Gedächtnisfeier nicht sowol des Todes Christi, als des durch den Tod Christi begründeten Testaments des neuen Bundes ist, mit 1 Kor. 10, wonach es, als Handlung betrachtet, eine Communio darstellt. Davon, dass es in irgend einer Weise ein objektives Gnadenmittel für den Einzelnen sei, ist nicht mehr die Rede. Vielmehr bekennt das Subjekt durch seine Teilnahme an der Handlung nur seinen dankerfüllten Glauben an die Heilsgnade des Opfertodes Christi (εὐχαριστία); es bekundet seine Zugehörigkeit zur Gemeinde des Herrn und verpflichtet sich zu einer damit im Einklang stehenden Lebensfürung (Pflichtzeichen), so dass sich schließlich das Abendmal nach Wesen und Zweck zu einer dem Passah des Alten Testaments parallel laufenden, auf einen gemeinsamen, wesentlich der Belebung des Gemeindebewusstseins zu gute kommenden Glaubens- und Bekenntnisakt abzielenden Gedächtnisfeier der neuen Bundesstiftung durch den Versönungstod Christi gestaltet (III, 241. 263). Damit in genauem Zusammenhange steht die Beschränkung der Abendmalsfeier auf die Höhepunkte des kirchlichen Gemeindelebens, die hohen Festzeiten Ostern, Pfingsten, Herbst und Weihnachten (II, 2, 234).

In der vom 17. August 1525 datirten Schrift: Subsidium sive coronis de Eucharistia, beschränkt sich Zwingli darauf, die tropische Fassung des est teils mit neuen Argumenten zu stützen, teils gegen erhobene Einwendungen sicher zu stellen. Da die Beifügung „für euch gegeben“ sich nur auf den irdischen, nicht aber auf den verklärten Leib beziehen kann, da zudem Christus den Jüngern selbstverständlich nicht sein ja noch nicht „vergossenes“ Blut gereicht hat, so wird auch hieraus die Untunlichkeit einer anderen als der symbolischen Erklärung gefolgert. Besondere Wichtigkeit misst dort Zwingli der in einem Traume ihm geoffenbarten Parallele 2 Mos. 12, 14, zu, wo פֶּסַח הוּא dem von Jesu warscheinlich gesprochenen בְּשָׂרִי הוּא aufs genaueste entspricht (III, 341 ff.) und entwickelt im Gegensatz zu dem ihm gemachten Vorwurf des Mangels an Glauben ganz trefflich den Begriff und Umfang des für den Christen allein in Betracht kommenden, seligmachenden Glaubens.

Dies war die Auffassung, welche Zwingli der durch sich selber erklärten

---

*) Zwingli geht in seiner Argumentation überall von dem Satze aus: Caro non prodest quidquam. Daraus folgert er: ergo ista verba Christi: Hoc est corpus meum, tropice dicta sunt. (Quem tu ordinem nullis cuneis, nullis machinis perrumpere potes). Ac deinde tropum explicamus non nostro ingenio, sed administra scriptura. Vgl. III, 609.

Schrift enthoben hatte, als Oekolampad in seinem Buche: De genuina verborum Domini — expositione (August 1525) bestimmter, als es bisher von Zwingli geschehen war, auch die Anschauungsweise Luthers einer Kritik unterwarf und nun lutherischerseits Bugenhagen den Streit mit einer Zuschrift an den Pfarrer Heß in Breslau förmlich eröffnete. Luther hatte schon vor dem Erlaß des Schreibens an Alber etwelche, freilich sehr ungenügende Kunde von Zwingli's Abendmalslehre erhalten und in ihm von vornherein einen unselbständigen Nachtreter Karlstadt's erblickt, dem er vorerst in warnenden Briefen mit der nämlichen Gereiztheit entgegenzuwirken suchte, wie diesem (Br. an Hausmann, 12. Nov. 1524, und Art. „Luther" Bd. IX, S. 57; Köstlin, Luther's Theologie, I, 139). Dem etwas plumpen Ausfalle Bugenhagen's begegnete Zwingli mit seiner kurzen, aber festen Responsio vom 23. Oktober (III, 604 ff.; vgl. VII, 404) *).

Ebenso setzten die im wesentlichen lutherisch gesinnten Schwaben dem Oekolampad ihr Syngramma (21. Oktober) entgegen, dessen deutsche Ausgabe Luther mit einer Vorrede versah, worin er zuerst wider die „neue Sekte" öffentlich Zeugnis ablegte und ihren teuflischen Irrtum mit dem Tier der Apokalypse zusammenstellte. Schon etwas früher (Oktober 1525) hatte er den vermittelnden Straßburgern die Erklärung zugehen lassen, daß die Einen von Beiden des Satans Diener sein müssen, daß es daher keine Ausgleichung gebe und es ihm unmöglich falle, länger zu schweigen (Kolde, Analecta Lutherana, S. 70 f.). Auch sein Brief an die Reutlinger wurde bekannt (III, 462). Es folgten Oekolampad's Antisyngramma, seine „Billige Antwort" auf Luther's Vorrede zum Syngramma und die ziemlich unerhebliche Epistola Billikan's: De verbis coenae dominicae et opinionum veritate ad U. Regium, deren Beleuchtung durch Oekolampad gleichfalls nicht auf sich warten ließ (Zw. Opp. VII, 464. 471). Der Schriftenwechsel war somit in vollem Gange, der Kampf entbrannt. Auch Zwingli — der sich des weidlichen Dieners Gottes, des trefflichen Streiters mit dem mannlichen unbewegten Gemüt, dem in tausend Jaren keiner gleichgekommen (I, 253. 255 f.), neidlos gefreut und die wesentliche Einheit mit ihm öffentlich dokumentirt hatte — konnte nachgerade, auf die leidenschaftlichen Ausbrüche Luther's, nicht umhin, auf der Walstatt zu erscheinen. Er tat es, um den gehässigen Darstellungen seiner Ansicht entgegenzuwirken und durch Bekanntmachung derselben auch einem größeren Publikum die Bildung eines unbefangenen Urteils zu ermöglichen, in der deshalb deutsch geschriebenen Schrift: Ein klare Underrichtung vom Nachtmal Christi (23. Februar 1526). Sie gewärt eine hinter keiner der früheren Erörterungen zurückbleibende Begründung seiner Lehre. Zur Entkräftung der gegnerischen Lehre wird neben der ihr vorgehaltenen Schriftwidrigkeit hier, im Zusammenhang mit der davon unabtrennbaren Auseinandersetzung über das Verhältnis der beiden Naturen Christi, auch der bisher mehr nur im Vorbeigang berürte dogmatische Nachweis von der Unvereinbarkeit der Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmal mit den Glaubensartikeln von der Himmelfart, dem Sitzen zur Rechten Gottes und der Widerkunft Christi zum Gericht geleistet. („So gewiß Christus leiblich zur Rechten Gottes sitzt, so gewiß kann er nicht leiblich im Sakrament sein" II, 1, 467). Aber auch sonst ging Zwingli geflissentlich darauf aus, seine Auffassungsweise möglichst öffentlich zu machen, und erblickte darin das sicherste Mittel, ihr gegenüber allen Entstellungen, Verketzerungen und gewalttätigem Vorkehren zum gewissen Siege zu verhelfen. Noch im Laufe des Jares 1526, wärend die Badener Disputation zusamt den ihr vorangehenden und nachfolgenden Kämpfen und Arbeiten seine Zeit vollauf in Anspruch nahm, verfaßte der unermüdliche Mann die Antworten an Billikan und Urban Rhegius (III, 646 ff.), an Edli-

---

*) Er schreibt am Schlusse der Responsio: Quod si vel tu vel alius quis omnino mecum certamen inire cupiat, equidem vehementer hoc si fieri potest deprecor; sin minus, veritate tectus sic pugnabo, Christo spectatore et adhortatore, ut non aerem petisse videar.

bach (III, 438 ff., vgl. Suppl. 49 ff.), die Zuschrift an die Nürnberger (VIII, 656 ff.) und die in volkstümlichem, teilweise derbem Tone gehaltene Abfertigung des Dr. Jak. Strauß (II, 1, 469 ff.) — eine Reihe von kleineren Arbeiten, welche nach dem Abschlusse, zu dem seine Überzeugung und der Umfang seiner Beweisgründe in der „Klaren Underrichtung“ gelangt war, sachlich meist nur schon Dagewesenes widerholen, aber durch die stets wechselnden Gesichtspunkte doch nicht verfehlen, das Streitobjekt in immer helleres Licht zu setzen. Wie sehr ihn damals besonders auch die einschlagenden christologischen Probleme beschäftigten, zeigt unter Anderem der Brief an Haner vom 3. Dezember 1526 (VII, 568), wo er sich zum erstenmale über die Alloiosis, h. e. commutatio idiomatum verbreitet.

Nicht one Grund hatte Zwingli an Billican schreiben können, dass einstweilen noch nichts wider ihn vorgebracht worden sei, was seine Ansicht im geringsten zu erschüttern vermöchte (III, 648). Seine volle Höhe erreichte der Kompf überhaupt erst, als Luther direkt in denselben eingriff und nun, als dann seit dem Jare 1527 die beiden bedeutendsten Männer jener Zeit sich gegenüberstanden, aller Orten die Evangelischen zur entschiedenen Parteinahme für oder wider gedrängt wurden. Luther tat es zuerst — immer noch in mehr als unzulänglicher Bekanntschaft mit der Lehrweise der Schweizer (vgl. III, 461) und deren religiösem Interesse, von großenteils unrichtigen Voraussetzungen aus, one Sorgfalt sogar in der Darlegung der eigenen Anschauung, auffallend ungelenk — im bekannten „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister“, 1526. Zwingli übereilte sich nicht mit der Beantwortung. In ruhiger Gemessenheit und sachlicher, aber entschiedener und selbstbewusster Haltung trat er fast gleichzeitig, Ende Februar und März 1527, mit der auf die gelehrte Welt berechneten Streitschrift: Amica exegesis, und mit der mehr populären, im Blicke auf die Gemeinden verfassten: „Fründlich Verglimpfung und Ableinung über die Predig des trefflichen Martini Luthers wider die Schwärmer“, hervor (III, 459 ff. II, 2. 1 ff.) Schärfer wird dagegen der Ton in der Antwort, zu welcher ihn die ungefär in gleichem Zeitpunkt erschienene neue Streitschrift Luthers: Daß die Worte Christi, das ist mein Leib, noch feststehen wider die Schwarmgeister, veranlasste. Sie wurde schon am 20. Juni 1527 mit einer Widmung an den Kurfürsten von Sachsen veröffentlicht unter dem bezeichnenden Titel: „Daß dise Wort Jesu Christi: das ist min Lychnam, der für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend, und M. Luther mit sinem letzten Buch sinen und des Papsts Sinn gar nit geleert und bewärt hat“ (II, 2, 16—93). Gleich von Anfang kehrt er die für ihn entscheidenden Hauptpunkte heraus (II, 2, 18), indem er Luthern Gnade und Frieden wünscht durch Jesum Christum, den lebendigen Son Gottes, der um unseres Heils willen den Tod erlitten, hernach die Welt leiblich verlassen und gen Himmel gefaren, wo er sitzt, bis dass er wider kommen wird am letzen Tage nach seinem eigenen Wort, „damit du erkennist, daß er durch den Glouben in unsern Herzen wonet, Eph. 3, 17, nit durch das lyblich Essen des Munds, als du one Gottes Wort leeren willt“. Der sünende Tod Christi, der Glaube an ihn, nicht das leibliche Essen seines verklärten Leibes, dieses bloß äußerliche Menschenwerk, verschafft uns die Sündenvergebung. Sehr gut wird die trübe, doketisirende Ubiquitätsvorstellung Luthers zurückgewiesen, die Theorie von der Alloiosis — deren abstrakte Anwendung die Grundanschauung, dass die beiden Naturen nur der Ausdruck für zwei Existenzweisen der Einen und nämlichen Person seien, nicht aufhebt — weiter ausgefürt, worauf schließlich folgende Behauptungen Luthers als schriftwidrige Irrtümer hingestellt werden: 1) die Allenthalbenheit des Leibes Christi; 2) die besondere Art, wie Christus unter Voraussetzung der Allenthalbenheit gerade im Sakramente für uns erst warhaft greifbar werde; 3) die Tilgung der Sündenschuld durch den leiblichen Genuss des Leibes Christi; 4) die absolute Geistartigkeit des Fleisches Christi; 5) die prinzipartige Einpflanzung des Auferstehungsleibes in unseren Todesleib durch das leibliche Essen des Fleisches

Christi; 6) die Mehrung unseres Glaubens durch das leibliche Essen des Leibes Christi.

Mit den beiden umfangreichen Schriften des Jares 1528, Luthers „Bekenntniß vom Abendmahl" und Zwingli's „Antwort über Doctor Martin Luthers Buch, Bekenntniß genannt" vom 1. Juli 1528 (II, 2. 94—223) schließt der litterarische Streit. Neue Gesichtspunkte sei es für die Aufhellung der Differenzpunkte oder für die Ausbildung der beiden antagonistischen Lehrtropen konnten darin nicht zu Tage gefördert, sondern nur die Untunlichkeit irgend welcher Verständigung dokumentirt werden. In dem festen Bewusstsein, „auf dem unüberwindlichen Felsen Christo Jesu" zu stehen, schließt Zwingli mit dem Zeugnis: „Es steht auf unserer Seite der Glaube, die Schrift, der Brauch der ersten Christen, der Brauch der ältesten Christen, der Verstand der ältesten Lehrer". Wenn er die spröde Endlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnis zur göttlichen in einer Weise betont, dass dadurch die in thesi festgehaltene Einheit der Person als beeinträchtigt erscheint, so haben wir darin einerseits einen Mangel in der wissenschaftlichen Ausprägung seiner onehin eigentümlichen Christologie zu erkennen, aber andererseits auch nicht zu übersehen, dass er durch die Situation selbst, durch die von Luther vertretene Übertragung der göttlichen Qualitäten an die dadurch gefärdete Realität der menschlichen Natur, zu seiner einseitigen Auseinandersetzung gedrängt worden ist.

Man darf Zwingli's Abendmalslehre, so wie er sie Luther gegenüber vertrat, und zumal wenn man sie nicht in ihrem Zusammenhange mit seiner theologischen Gesamtanschauung betrachtet, sondern sie für sich fixirt, eine dogmatisch dürftige nennen. Indem er die subjektive Heilsaneignung objektiv durch den heiligen Geist, subjektiv durch den vom heiligen Geiste gewirkten Glauben vermittelt werden lässt, das ausschließliche Organ des Geistes aber im Worte Gottes erblickt, fällt ihm, ganz analog wie bei der Taufe, das Sakrament des Abendmals in keiner Art unter die Kategorie des Gnadenmittels nach dem gewönlichen Verstande des Wortes. Vielmehr ist ihm die objektive Versönung durch den Tod Christi, die Vergebung der Sünden, die Lebensgemeinschaft mit Christo, schon außer dem Sakrament, im Glauben, völlig gewiss. Von Christo angeordnet, kann demnach auf dem Standpunkte Zwingli's dem Abendmal nur die Dignität des Widergedächtnisses an den Opfertod Christi zukommen, wiewol es deshalb in Warheit keineswegs als ein bloß und schlecht memorialer Ritus ausgegeben werden darf. Seine Begehung und eigentliche res ist die öffentlich-feierliche gratiarum actio, Eucharistie, und dieweil solcher Danksagungsakt einen Bekenntnis-, resp. Verpflichtungsakt der Genießenden involvirt, so fällt schließlich die spezifische Bedeutung der Abendmalshandlung darein, das der Taufe korrespondirende konstitutive Element der Gemeinde- und Kirchenbildung zu sein. Luther auf der anderen Seite leitete das instinktive, bei einem von dem Zwingli'schen verschiedenen Glaubensbegriffe unentbehrliche, dogmatische Interesse, dem Abendmal seinen sakramentalen Charakter für die persönliche Lebensvereinigung mit Christo zu wahren. Allein es gelang ihm so wenig, dieses wolberechtigte Interesse sauber und klar in den Vordergrund zu stellen, er fürte diesmal seine Sache so ungeschickt, so konsequenzlos, dass man sich dem Geständnis schwerlich auf die Dauer wird entziehen können, es sei Zwingli aus dem Ringkampfe über den sekundären Punkt, der die Verhandlungen die ganze Zeit über beherrschte, sowol exegetisch als dogmatisch betrachtet, siegreich hervorgegangen. Wie peinlich auch dieser Streit ihm fiel — der mit Niemandem auf Erden lieber einig gewesen wäre als mit den Wittenbergern (Bull. II, 235) — so hat er hinwider mit demselben der schweizerischen Reformation, deren schöpferischer Träger er war, ihre ebenbürtige Stellung neben der sächsischen tatsächlich erobert. Es konnte Zürich von jetzt an nicht mehr bloß als eine unter den vielen Städten angesehen werden, welche dem evangelischen Glauben ihre Tore öffneten, sondern es repräsentirte nun auch in den Augen Deutschlands und der europäischen Christenheit überhaupt nicht nur einen eigentümlichen und selbständigen, sondern, wie die fortschreitende Vertiefung in die Christenlehre mehr

und mehr wird anerkennen müssen, auch einen wirklich berechtigten Heerd desselben. Seinen geschichtlichen Ausdruck hat dieses faktische Verhältnis sodann in den ersten Tagen des Oktobers 1529 im Marburger Gespräche erlangt, für das wir auf Bd. IX, S. 270 ff. und WW. II, 3, 44 ff. IV, 172 ff. verweisen. Es hat jenes Gespräch, bei aller Resultatlosigkeit in Betreff der streitigen Grundfrage nach der substantiellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmal, zwischen den Sachsen und Schweizern zur Anerkennung und Dokumentirung der wesentlichen Einheit in den Fundamentallehren gefürt, hat den vorhandenen Riss allerdings konstatirt, aber durch den vereinbarten Waffenstillstand nicht nur der Erweiterung desselben Einhalt getan, sondern zugleich Raum zu neuen Lehrbildungen, zu einer höheren Vermittelung der Differenz geschaffen und hat wenigstens den Landgrafen Philipp von Hessen vollends für die Zwingli'sche Ansicht und damit für die reformirte Kirche gewonnen. Wenn im übrigen Zwingli die mit dem Glauben zusammenfallende spiritualis manducatio zu Marburg rückhaltlos adoptirte (IV, 174), wenn Art. XV. das Sakrament mit dem Worte auf die nämliche Linie gestellt und der Zweck beider in die durch den heiligen Geist zu bewirkende Erregung der schwachen Gewissen zum Glauben gesetzt wird: so beweisen seine Noten zu den Artikeln (IV, 183 f.) genugsam, dass er durch die Eingehung dieses Kompromisses in nichts von seiner vorherigen Auffassung abgegangen ist, dass er insbesondere die Stärkung und Befestigung des Glaubens nicht sowol vom Genusse des Sakraments, d. i. Zeichens (panis exhibitio), als vielmehr von der daran geknüpften Verkündigung des Todes Christi ableitete. Auch in der Folge sind ihm die zweideutigen Unionsformeln Bucer's in die Seele zuwider gewesen (vgl. VIII, 550 u. a.). Im großartigen Bewusstsein, dass er nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die nachfolgenden Zeiten lebe, und dass aus der Verleugnung der Warheit den kommenden Geschlechtern arge Verwirrung erwachsen müsste, hat er seinen Standpunkt unverrückt bis ans Ende gewart (II, 3, 82. 87). Nur insoweit, und zum Teil noch durch politische Rücksichten bestimmt, ließ er sich zu einer Annäherung an die Gegenpartei herbei, als er die Beziehung des Genießenden zum Zeichen wider schärfer ins Auge fasste und eine onehin selbstverständliche Gegenwart Christi für den Glauben ausdrücklich anerkannte. Non est ut hoc quisquam a nobis exigat, an credamus, Christum esse in coena. N a m n i s i a d s i t, a b h o r r e b i m u s a c o e n a. N o n d e C h r i s t o d i s s i d i u m e s t. VIII, 579. Allein diese Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmal, „fidei contemplatione", hat es so wenig mit einer objektiv-realen Mitteilung zu tun, ist so sehr eine bloß subjektiv-gläubige Vergegenwärtigung, eine geistige Ergreifung und intuitive Nießung des Versönungstodes Christi, dass selbst das dispensari der virtus passionis in coena geleugnet wird. Ist von Förderung des Glaubens durch das Mittel der Sakramente, vorab des Abendmals, die Rede, so behält es doch vor wie nach immer wider sein Bewenden bei dem Satze: Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. (Fid. rar. IV, 9. 11. 30 sqq. Fid. expos. IV, 51 sqq. Ferner die liebliche Parallele De convitiis Eccii IV, 38 sq. VIII, 504. 551 f. 579 und öfter in den Briefen).

IV. D e r F o r t g a n g d e r R e f o r m a t i o n i n d e r S c h w e i z u n d d a s E n d e. — Nachdem wir gesehen, wie Zwingli im dreifachen Riesenkampfe den schwärmerisch-radikalen Überstürzungen des reformatorischen Prinzips im eigensten Gebiete, den vereinigten Gegenwirkungen der Kantone und Regierungen der Schweiz und notgedrungen auch den anders gerichteten evangelischen Bestreitern seines eigentümlichen Standpunkts in Deutschland, Luther voran, die Spitze geboten, liegt uns jetzt ob, den p e r s ö n l i c h e n E i n f l u s s Z w i n g l i ' s a u f d e n f e r n e r e n E n t w i c k e l u n g s g a n g d e r R e f o r m a t i o n i n d e r S c h w e i z zu verfolgen.

Der verletzende Übermut und das ungestüme Drängen der Päpstlichen nach der Badener Disputation, aber auch Zwingli's unerschütterlicher Glaubensmut hatten zur Folge, dass die Widerstandskraft der zalreichen Anhänger der Reformation sich allerwärts, zumal in den schwankenden Städten, fülbar steigerte, ihr

Selbstgefül sich zusehends hob. Vorab in Bern, von dessen Entscheid es wesentlich abhing, ob die Herrschaft über die Gemüter in der westlichen Schweiz der alten oder der neu sich bildenden Kirche zufallen würde, drang unter starker Entzweiung die evangelische Überzeugungsweise immer mehr durch. Den entbrannten Streit um die Reform zum Austrag zu bringen, wurde nun im November 1527 vom Großen Rate einstimmig die Abhaltung eines Religionsgespräches beschlossen. Weithin fülte man sofort die Tragweite dieser Maßnahme. Die ehemaligen Beförderer und Fürsprecher der eidgenössischen Disputation wollten von einer solchen in Bern nichts wissen. Die erfreuten Evangelischen erließen dringende Manungen an Zwingli, als „der Held im Handel Christi" ja nicht auszubleiben (VIII, 113 ff.). Dessen hätte es diesmal onehin nicht bedurft, denn längst hatte Zwingli sein Augenmerk auf Bern gerichtet (vgl. Berner Beiträge a. a. O. S. 1 ff.: Zwingli's Beziehungen zu Bern von P. Flückiger); mit Spannung war er der dortigen Bewegung gefolgt und hatte Haller, „den Steuermann in jener Gegend", nicht nur vielfach mit seinem Beirat unterstützt, sondern ihn auch eindringlich zur Entfaltung einer energischen Wirksamkeit, zur raschen Benutzung der gelegenen Zeit angespornt (VII, 185. 315. 388. VIII, 10 u. ö.). Jetzt war es ihm förmliche Herzensangelegenheit, das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Wagschale zu werfen (VIII, 119). Er besorgte den Druck der Schlussreden, welche in der Formulirung des materiellen Heilsprinzips und in der Fixirung der Schriftautorität, als des ausschließlichen formellen Kanons, genau mit demjenigen zusammentrafen, was von jeher den Ausgangspunkt seiner Lehrausfürungen gebildet hatte, versah die Berner mit den fehlenden Büchern und hielt den 4. Januar 1528 an der Spitze von mehr als hundert Predigern und Gelehrten aus der östlichen Schweiz und Süddeutschland seinen stattlichen Einzug in die mächtige Stadt. Er war, wie Schenkel treffend sagt, „recht eigentlich die Seele und der Mund der zalreichen Versammlung" und erhebend der erfochtene Sieg (s. den Art. Bd. II, S. 313 ff.). Noch vor seiner Abreise konnte er Angesichts der umgestürzten Altäre und Bilder in der Münsterkirche zur christlichen Standhaftigkeit in der Behauptung der evangelischen Freiheit auffordern — „die uns hier in den Conscienzien frei und dort ewig fröhlich macht" — und sprach die Hoffnung aus, der Gott, welcher die Berner erleuchtet und gezogen, werde zu seiner Zeit auch noch die übrigen Eidgenossen ziehen (II, 1, 229).

Mit dem Übergang Berns trat die Zwingli'sche Reformation in ein neues Stadium ein. Zürich hatte die Krise glücklich bestanden; von nun an war es kirchlich und politisch nicht mehr auf sich selber gewiesen; ein starker Bundesgenosse stand an seiner Seite. Angriffe der übrigen Orte hatte man nicht mehr zu fürchten. Aber auch die Lehrauffassung Zwingli's — diejenige über das Abendmal, welche auf dem Gespräche mit zur Verhandlung gelangt war, nicht ausgenommen — erhielt mit dem folgenreichen Ereignisse eine sehr andere Bedeutung. Denn wärend sie bisher, mit Ausnahme von Zürich, mehr nur auf Privatkreise beschränkt gewesen war, gelangte sie jetzt zur kirchlichen Geltung im größten und einflussreichsten Teile der Schweiz. Selbst die vier oberdeutschen Reichsstädte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau, welche in Bern ihre Vertreter gehabt hatten, nahmen keinen Anstand, sich für Zwingli zu entscheiden. Überhaupt gingen nun nach langem Gähren und Schwanken die Tage der unabwendbaren Entscheidung an. Dem Beispiele Berns folgten zu Anfang des Jares 1529 die Städte Basel und St. Gallen, einige Monate später Schaffhausen; in Appelzell Außer-Rhoden ging auch noch die letzte Gemeinde zur Reformation über; in Graubünden machte sie stetige Fortschritte; Glarus stellte den Ausschlag den einzelnen Gemeinden anheim; Solothurn war sehr geteilt; durch Farel trug Bern die neue Lehre auch in die romanischen Gebietsteile hinüber.

Der Anteil, den der Vorkämpfer der Evangelischen an der Reformation Berns hatte, die großen Aussichten, deren längst angestrebte Verwirklichung sie auf einmal zu sichern schien, erhoben jene Tage zu den schönsten, welche sein vielbeweg-

tes Leben aufzuweisen hat. Zwingli stand um diese Zeit auf dem Gipfelpunkte seines persönlichen Ansehens und seiner Machtstellung. Aber auch die im Jammer der menschlichen Dinge begründeten Rückschläge stellten sich ein, im Zusammenhang mit welchen sein Geschick von dort weg eine mehr und mehr tragische Wendung nahm. Er selbst verrät nicht mehr das frühere Maß von bewunderungswürdiger Besonnenheit und unentweglicher Ruhe, nicht mehr die nämliche stramme Geschlossenheit und Idealität in der Verfolgung seiner Ziele, die von keinen anderen Waffen hören will, als von dem Schwerte des Geistes, dem Worte Gottes. Er wird ungeduldiger, hastiger; one Aufenthalt, um jeden Preis, soll die Reformation in der Eidgenossenschaft durchgesetzt, völlig sichergestellt, jeder Widerstand so oder anders überwunden oder gebrochen werden, und wir werden kaum irren, wenn wir diese Änderung in seinem Gesamtverhalten von dem Einflusse datiren, welchen eben die Eroberung Berns auf ihn geübt hat.

Die fortlaufende Ausbreitung und Befestigung der Reformation, das Fehlschlagen aller Gegenwirkungen zur Unterdrückung derselben reizte unablässig den Zorn der verdrossenen Gegner. Das im Frühjar 1527 verabredete Separatbündnis der fünf Orte mit Freiburg und Wallis gelangte im November 1528 zum förmlichen Abschluss. Nicht genug; ein Bündnis, welches ungleich mehr Besorgnis erwecken musste, das sich mit den eidgenössischen Bünden in keiner Weise vertrug und sogar Bestimmungen über eventuelle Eroberungen im Umfange der Eidgenossenschaft enthielt, wurde zur Behauptung des alten Glaubens im April 1529 mit dem Erzherzog Ferdinand von Österreich vereinbart. Auf der anderen Seite war es Zürich und seinem Reformator gleichfalls nicht unerwünscht, erst mit Constanz (Dez. 1527), in der Folge auch mit Bern, St. Gallen, Biel, Mühlhausen und Basel zum Schirme der evangelischen Lehre, immerhin jedoch unter Vorbehalt der alten Bünde, ein Bündnis schließen zu können, welchem später noch Schaffhausen und Straßburg (Sep. und Dez. 1529) beitraten und das den Namen des „christlichen Bürgerrechts“ fürte (III, 2, 27). Damit aber war die Schweiz, mit Ausnahme weniger Stände, welche eine vermittelnde Stellung einzunehmen suchten, zum Teil an das Ausland gelehnt, in zwei sich schroff gegenüberstehende Lager auseinander gegangen. Die Erstarkung durch die Sonderbündnisse steigerte den versucherischen Reiz zum rücksichtslosen Vorgehen. Der Kampf um die Reformation der Kirche und die damit angestrebte Widergeburt des Volkslebens nahm mehr und mehr einen politischen Charakter an. Die vielfach sich durchkreuzenden Rechtsansprüche und Rechtsverbände der beiden Parteien und ihrer Glieder machten heftige Reibungen und Zusammenstöße auf einer ganzen Reihe von Punkten onehin fast unvermeidlich. Dort fielen 800 Unterwaldner mit dem Landespanner zur Unterstützung der Aufständischen im bernischen Oberland, welche die Herstellung des römischen Kultus verlangten, in das Gebiet der Berner ein. Hier stritt Zürich in den gemeinen Herrschaften, dem Thurgau und Rheinthal, mit Glück um das Übergewicht wider die fünf Orte, nachdem es mit Bern noch einen Spezialvertrag zur Aufrechterhaltung der Reformation in jenen Gegenden geschlossen hatte (Bulling. II, 8 ff.). Für St. Gallen forderte es von dem formwidrig gewälten, aber durch die anderen Schirmorte anerkannten Fürstabt, gestützt auf ein Gutachten Zwingli's, beharrlich den Rücktritt von seiner geistlichen Herrschaft. Überhaupt warfen sich Zürich und Bern überall zu eifrigen Protektoren der Evangelischen auf, wärend die fünf Orte sich leidenschaftlich jedem Abfall von der Papstkirche widersetzten. Bald bereiteten sich sowol Zürich als die fünf Orte unter der Hand auf den Kriegsfall vor. Das erstere zälte in einem Ausschreiben an seine Gemeinden fünfundzwanzig Klagpunkte gegen die letzteren auf. Ihre Beziehungen zu Österreich erregten auch in der übrigen Schweiz die lebhaftesten Befürchtungen. Sieben Orte, denen sich die Städte St. Gallen, Mühlhausen und Biel anschlossen, ließen durch ihre Gesandtschaften dringend bitten, von dem Bunde mit dem Erzherzog Ferdinand abzustehen (21. April 1529). Umsonst; die Rückäußerungen lauteten nicht nur ablehnend, sondern in hohem Maße beleidigend, drohend, trotzig, und brachten vor Allem in Zürich den Unmut

auf äußerste. Hier erachtete man es nach Zwingli's nunmehriger Betrachtungsweise für Christen-, für Bürger- und Bundespflicht, die ungehinderte Predigt des Wortes Gottes im Falle der Not selbst durch Anwendung von Waffengewalt zu erzwingen. Zwingli erschien die damalige Lage als eine unerträgliche, als ein permanenter Kriegszustand, und alle Bemühungen zur Erhaltung eines Friedens, der doch kein Friede war, als verhängnisvoll für den endlichen Sieg des Evangeliums (VIII, 294). Er ermangelte deshalb nicht, beim Rate und in seinen Predigten auf rasche Entscheidung zu dringen (VIII, 299). In der Eidgenossenschaft erblickte er ein in allen seinen Gliedern solidarisch verbundenes Gemeinwesen, dessen Wolfart durch die Herrschaft des Wortes und Geistes Gottes bedingt sei (vgl. II, 3, 103). „Dem Herrn Christo wider zu seiner Herrschaft verhelfen im Lande", das war das ausgesprochene Ziel, das er verfolgte. Daher war seine erste und oberste immer und immer widerkehrende Forderung: uneingeschränkte Freiheit für die Verkündigung des Evangeliums, als auf welches nach Gottes gnädigem Willen Jedermann ein schlechthin unveräußerliches Anrecht besitzt. Weil indes nicht so fast die evangelische Warheit an sich, als vielmehr ihre sittlichen Zumutungen, ihre Unverträglichkeit mit der nationalen Entsittung — die hinwider ihre augenfälligste Quelle im Bezuge der fremden Jahrgelder hatte — dem Widerstande der gegnerischen Machthaber zu Grunde lagen: so hing für Zwingli mit der religiösen aufs innigste die nationale Frage zusammen. Aus diesem Grunde galt seine zweite Hauptforderung der Abstellung des Pensionsunfugs und des ausländischen Söldnerdienstes. Denn „Alle, die nicht Pensioner sind, mögen wol leiden, dass man Gottes Wort verkünde"; und: die Pensionen sind eine Ursache dieses und alles Zweitrachts in einer Eidgenossenschaft, und neben den Pensionen mag kein Regiment aufrecht bleiben" (VIII, 300). Den Bernern, die von einer Anwendung der Waffengewalt zur Erreichung dieses Zieles nichts wissen wollten, hält er entgegen: Non sitimus cujusdam sanguinem, sed in hoc sumus, ut Oligarchiae nervi succidantur. Id nisi fiat, neque Evangelii veritas, neque illius ministri apud nos in tuto erunt. Nihil crudele cogitamus, sed quidquid agimus, amicum et paternum est. Salvare cupimus quosdam, qui per ignorantiam pereunt. Servare libertatem satagimus. Vos igitur nolite abhorrere tantopere a consiliis nostris. VIII, 294 ff.

So bedurfte es nur noch des zündenden Funkens, um die Kriegsflamme zum Ausbruch zu bringen. Auch dieser ließ nicht auf sich warten. Der zürcherische Pfarrer Jakob Kaiser wurde auf offener Landstraße überfallen, nach Schwyz gebracht und trotz der Abmahnungen Zürichs als Ketzer zum Feuertode verurteilt (29. Mai 1529). Die Nachricht rief einen Schrei allgemeiner Entrüstung hervor. Wenige Tage später beabsichtigten die Unterwaldner, zu Baden einen Landvogt über die freien Ämter mit Gewalt einzusetzen. Die dortigen Reformirten besetzten das Kloster Muri; Luzern auf seiner Seite warf Truppen an die Grenzen; auch von österreichischen Rüstungen ging das Gerücht. Da beschloss das schlagfertige Zürich den Krieg. Vom 5. bis 9. Juni zogen seine geordneten Scharen nach einem wol erwogenen, warscheinlich von Zwingli entworfenen Operationsplan in verschiedenen Richtungen ab (II, 3, 37. Escher und Hottinger, Archiv f. schweiz. Gesch. u. Lit. II, 2, 263; Weiß, Beschreibung der Glaubensänderung, in Füßli's Beiträge IV). Zwingli — ut consultationibus interesset, ne quid aberraretur a vero et bono (Mycon. 25) — mit seiner Hellebarde bewaffnet, zog mit der Hauptmacht, 4000 Mann stark, nach Kappel an der Grenze zwischen Zürich und Zug. Aber im Augenblicke, als am 10. Juni eben zum Angriff geschritten werden wollte, gelang es dem herbeigeeilten Landammann Aebli von Glarus durch seine ergreifende Dazwischenkunft nochmals, eine Ausgleichung anzubanen. „Gevatter Ammann", sprach der unzufriedene Zwingli, dessen Hoffnungen dadurch durchkreuzt wurden, „du wirst noch Gott müssen Rechnung geben. Dieweil die Feinde im Sack und ungerüstet sind, geben sie gute Worte. Da glaubst du ihnen und scheidest. Hernach aber, wenn sie gerüstet sind, werden sie unserer nicht schonen, und wird auch dann Niemand scheiden" (Bulling. II, 170). Wärend der Friedensunterhandlungen nahm er im Lager eine sehr bedeutsame

Stellung ein. Seine Anwesenheit genügte, um eine musterhafte Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Täglich predigte entweder er selbst oder einer seiner Kollegen. Vor und nach dem Essen wurde gebetet, kein Fluch gehört, kein Würfel gesehen. Insbesondere adoptirte die Kriegsgemeinde die Friedensbedingungen in der von ihm beantragten Fassung: Freiheit für die Predigt des Wortes Gottes im Gesamtumfange der Eidgenossenschaft, verbunden mit der Zusicherung, dass keinerlei Zwang zur Beseitigung der kirchlichen Missbräuche in Anwendung gebracht werden solle — „denn Gottes Wort wirt die Stäub alle ring dannen blasen"; Aufkündung und Herausgabe der österreichischen und anderer Sonderbündnisse; eidlich beschworenes Verbot der ausländischen Pensionen, strenge Bestrafung der Urheber und Beförderer derselben in den fünf Orten (VIII, 296 ff. III, 2, 42). Allein in dieser scharfen Bestimmtheit drangen die Vorschläge schließlich nicht durch. Die Jargelder zälten auf beiden Seiten der Freunde immer noch zu viele; das Volk und sogar das Heer begehrte eigentlich Frieden und nicht Krieg; Bern, auf dessen durchschlagende Unterstützung gerechnet, wollte „wider das Recht" nicht zu Hilfe sein und hatte gleich anfänglich eine auffallend kühle, aber in Warheit echt eidgenössische Haltung beobachtet. Zwingli's sonst maßgebenden Einfluss zu schwächen, wurde kein Mittel gespart (VIII, 308. Mycon. a. a. O.). Immerhin gewärten die Stipulationen des sog. ersten Landfriedens (25. Juni 1529) erhebliche Vorteile (Bulling. II, 184); und wenn häufig behauptet wird, dass sie in ihrer Unbestimmtheit die Keime zum baldigen Wideraufleben der ungeschlichteten Zwietracht geborgen hätten, so ist dies doch nur in einem sehr beschränktem Maße richtig, indem vielmehr die Art und Weise, wie das von Zwingli geleitete Zürich das gewonnene Übergewicht sich zu Nutzen machte, die hauptsächlichste Schuld an der kurzen Dauer des Friedens trug. War der Jubel über den Ausgang der Verhandlungen in Zürich ein unverholener, war man auch in Bern erfreut über denselben, so erklärte dagegen Zwingli von seinem Standpunkte aus in einer Predigt: der zu Kappel geschlossene Friede wird bringen, dass wir nicht über lang die Hände über dem Kopf zusammenschlagen müssen. Besonders deutlich spricht sich seine gedrückte Gemütsstimmung in dem noch aus der Zeit des Lagerlebens stammenden originellen Gedichte aus:

1) Herr, nun heb den Wagen selb!
Schelb wirt sust
All unser Fart.
Das brächt Lust
Der Widerpart,
Die dich
Veracht so frefenlich.

2) Gott, erhöch den Namen din
In der Straf
Der bösen Böck!
Dine Schaf
Widrum erweck,
Die dich
Lieb habend inniglich!

3) Hilf, daß alle Bitterkeit
Scheide feer,
Und alte Trüw
Widerkeer
Und werde nüw;
Dass wir
Ewig lobsingind dir!

Die nationale Richtung seiner religiös-reformatorischen Tätigkeit, sowie der kompakte Widerstand der katholischen Orte gegen das Reformationswerk in der Schweiz hatten Zwingli allgemach immer mehr auf das schlüpfrige Feld der Politik hinübergetrieben. Weit ausschauende Plane bewegten seine Seele. In Marburg, wo er wenige Monate nach seiner Rückkehr aus dem Kappeler-Zuge erschien, wurden unter der Hand noch ganz andere Verabredungen getroffen, als diejenigen, welche auf die Schlichtung der theologischen Meinungsdifferenz zwischen den Sachsen und Schweizern Bezug hatten (Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp, Zeitschr. für Kirchengeschichte III, 1879, 1—3). Um den verderblichen Anschlägen des spanisch-österreichischen Kaiserhauses und seiner Verbündeten die Spitze bieten zu können, wurde unter Zuziehung des Stadtmeisters Jak. Sturm von Straßburg und des Herzogs Ulrich von Württemberg zwischen dem Landgrafen Phi-

lipp und Zwingli der Plan zu einer großartigen politischen Coalition gefasst und längere Zeit eifrig an dessen Verwirklichung gearbeitet. Nicht sowol um ein spezifisch protestantisches Schirmbündnis, als vielmehr darum handelte es sich, durch eine weitverzweigte Verbindung dem Kaiser überhaupt eine Achtung gebietende Gegenmacht entgegenzusetzen. Philipp sollte ihr Sachsen und die übrige mittel- und niederdeutsche Opposition, Zwingli, der Hauptbeförderer des „christlichen Bürgerrecht" und tatsächliche Lenker der Zürcher Politik — der auch von Philipp schreiben durfte: apud illum possumus fere quidquid volumus — die reformirten Städte der Schweiz, die süddeutschen Reichsstädte, allfällig auch Venedig und Frankreich zufüren. Man staunt billig über solche Kühnheit des zürcherischen Leutpriesters, der one Bevollmächtigung, rein auf seine eigene Verantwortlichkeit hin, eine weltbewegende Kombination betreibt, welche mehr als alles Bisherige die Schweiz innerlich spalten und in die unabsehbaren Machinationen der europäischen Politik verwickeln musste! Um dieses Vorgehen zu begreifen, muss man sich erinnern, einerseits, wie er den geistlichen Beruf auffasste (vgl. z. B. I, 649), andererseits, dass in seinen Augen die empirisch-konkreten Mächte und Verhältnisse, sofern sie sich der Anerkennung des im Willen Gottes begründeten, absoluten Rechts der Reform widersetzen, damit das Recht auf die eigene Existenz verwirken und nach dem höheren göttlichen Rechte um jeden Preis unschädlich gemacht werden sollen (vgl. VI, 1, 206. 397).

Mit diesen Entwürfen, seiner ideal-theokratischen Weltanschauung entstammt, hatte Zwingli seinen nächsten reformatorischen Beruf zu demjenigen eines Statsmannes erweitert, welcher in kritischen Momenten sich selber bevollmächtigt. Auch hatte er sich einem Geheimen Rate beiordnen lassen, in dessen Händen die Fäden des Statsregiments zusammenliefen. Aber er war dadurch zugleich in den schreiendsten Widerspruch mit seinen vorigen national-politischen Prinzipien und mit der von ihm sonst so klar erfassten Bestimmung der Schweiz geraten. Überdem war das Projekt, rein katholische Staten unter der Vorgabe, die spanisch-österreichische Macht zu paralysiren, den protestantischen Interessen dienstbar zu machen, wenn nicht ein abenteuerliches, so zum wenigsten ein unnatürliches. Zwingli's Bemühungen hatten denn auch keineswegs den gehofften Erfolg. Sein Vertrauter, R. Collin, erhielt in Venedig gute Worte, aber keinerlei verbindliche Zusicherungen (II, 3. 67). Die Unterhandlungen mit der französischen Gesandtschaft in der Schweiz, welche er mit Vorwissen des Rats fürte, wurden ebenfalls höflich, unter Hinweisung auf die zweifelhafte Zeitgemäßheit der Vorschläge, abgebrochen (27. Febr. 1530; VIII, 421 f.) *). Sogar dem Beitritt des Landgrafen zum Christlichen Bürgerrecht trat Bern in Festhaltung der schweizerischen Neutralitätspolitik entschieden entgegen, so dass sich zuletzt im Sommer 1530, nur Zürich und Basel mit ihm verbündeten. Als dann Philipp die Beteiligung der reformirten Schweizerstädte am Schmalkaldischen Bunde wünschte (Febr. 1531), ihre Aufnahme aber von der Zustimmung zu den bucerischen Unionsformeln in Luther's Verstande abhängig gemacht wurde, erachtete selbst Zwingli den Preis als zu teuer (II, 3, 87 ff.).

Die angelegentliche Betreibung des Christlichen Bürgerrechts und die daherige politische Betätigung, wodurch der Reformation auch zu einer äußeren Machtstellung und zu ihrem vollen Durchbruche verholfen werden sollte, hinderte indes Zwingli nicht, in Zürich mit stets gleicher Energie auf die Realisation des Ideals hinzuwirken, welches er sich von dem Gemeinwesen eines christlichen Freistats gebildet hatte. In seinen Predigten war er bereits 1526 zur Betrachtung des Alten Testaments übergegangen, indem er die Texte zu denselben jeweilen denjenigen Schriften entnahm, die zuvor in der „Prophezey" durchgesprochen wor-

*) Zwingli stellte hier die naive und doch charakteristische Zumutung, dass der König die Artikel des beabsichtigten Bündnisses, welches dem göttlichen Gesetze in keiner Weise widerstreiten dürfe, den evangelischen Gottesgelehrten und Predigern der Schweiz zur Prüfung und Begutachtung unterbreite. VIII, 417.

den waren. Eine Frucht dieser letzteren waren seine exegetischen Schriften, von denen übrigens ein guter Teil erst nach seinem Tode im Drucke erschien (s. Opp. T. V. VI). Dass im Frühjar 1528 die kirchliche Organisation durch das neugestiftete Institut der Kirchensynode ihren Abschluss erhielt, und dass diese unter Zwingli's Leitung ihre Tätigkeit zunächst vornehmlich der Handhabung der Zucht unter den Geistlichen und der Prüfung ihrer Lehre zuwandte, ist früher angemerkt worden (Egli, Actensammlung N. 1383. 1391. 1600 u. ö.; Bull. II, 3). Zur Erzielung der Eintracht und gemeinsamen Zusammenwirkens in den Kirchen des Christlichen Bürgerrechts wurde überdies ein järlicher Zusammentritt ihrer geistlichen Fürer (Episcopi) in Aussicht genommen (VIII, 585). Aber nicht nur die Geistlichkeit, auch die Räte, welche die oberste Leitung der kirchlichen Angelegenheiten übernommen hatten, sollten der Richtschnur Christi unterworfen werden. Nachdem daher der Reformator in Predigten über Jesaj. 60 von der Höhe der Kanzel die Forderung ins gehörige Licht gestellt, setzte er eine Säuberung derselben von den noch vorhandenen heimlichen Anhängern des Papsttums und allen zweideutigen Elementen durch (Dez. 1528). Die Mitglieder des Großen und Kleinen Rats mussten sich nach einander über ihren Glauben ausweisen, sich zum fleißigen Besuch der Predigt und des Abendmals verpflichten oder aber ausscheiden (Bull. II, 32). Hatte nun schon diese Maßregel bei Manchen den alten Unmut gegen Zwingli neuerdings wach gerufen, so folgten andere, welche ihn noch stärker entflammten. So wurde der adeligen Zunft der Konstafel, die vorab wegen des Verbots der Reisläuferei und der Pensionen den Reformen abhold war, als in Folge der kriegerischen Erhebung Zürichs ihre oppositionelle Stellung eine schwierigere geworden war, das verfassungsmäßige Vorrecht einer im Verhältnis zu den übrigen Zünften stärkeren Vertretung im Rate entzogen (Dezember 1529). Die strenge Überwachung, welche bald darauf über den Verkehr der Müller und Bäcker angeordnet wurde, verpflanzte die Erbosung der zurückgedämmten Selbstsucht auch in die Zunft zum Weggen. Nicht mit Unrecht galt Zwingli als der intellektuelle Urheber dieser Beschlüsse. Sie fürten seiner Gegnerschaft ansehnlichen Zuwachs aus maßgebenden Kreisen der Stadt zu und zogen in dieser selbst bittere Zerwürfnisse nach sich, welche zum unglücklichen Ausgang der Ereignisse mit beigetragen haben (Bull. II, 24). Wenn endlich zum Ausbau der neuen Ordnung und zur angestrebten Umbildung aller Lebensverhältnisse die durchschlagende Fürsorge für eine der evangelischen Lehr- und Kirchengestaltung entsprechende allgemeine S i t t e n r e f o r m bis dahin wenigstens teilweise noch gefehlt hatte, so sollte nun auch diese nicht länger ausbleiben. Sehr bezeichnend für das Zwingli'sche Statskirchentum erschien nämlich den 26. März des Jares 1530 „im Namen Jesu Christi unsers Seligmachers, ihm zu sonderem Lob und Wohlgefallen" und mit Zustimmung der Vorgesetzten des Landes ein die früheren zusammenfassendes, an Strenge sie weit überbietendes S i t t e n m a n d a t (Egli N. 1656). Es gebietet „aufs allerernstlichste" ausnahmslos Jedermann „zum wenigsten" den allsonntäglichen Besuch des Gottesdienstes, und zwar unter der Androhung, dass die Widerhandelnden — „bis sie sich zum christlichen Gehorsam ergeben" — von ihrer Zunft oder Gemeinde ausgeschlossen, ihnen der Genuss der bürgerlichen Nutzungen entzogen, in der Stadt die Ausübung ihres Gewerbes oder Berufs untersagt werden sollen. Die Missachtung der Feiertage wird mit einer Buße von zehn Schillingen belegt, die Zal der Wirtshäuser sehr bedeutend vermindert, alles Spiel, es sei mit Karten, Würfeln, Brettspiel, Schachen, Kegeln, Wetten, Gerade- oder Ungerademachen u. s. w. bei Strafe einer Mark Silber unbedingt verboten. Die Widertäufer und ihre Gönner sollen am Leben, die ihnen Vorschub leisten, sie nicht anzeigen oder gefangen nehmen, wie eidflüchtige Landesangehörige, one Gnade gestraft, jede Gemeinschaft mit den Sektierern gemieden werden u. a. m. Da haben wir die rein gezogene Konsequenz der theokratisch gefärbten Auffassung Zwingli's vom Verhältnis des Stats und der Kirche. Die Kirche, als die Seele des Stats, übt keinerlei Gerichtsbarkeit aus, sie regiert und verwaltet nicht einmal in ihrer eigenen Sphäre; aber sie ist das Organ der göttlichen, gemein verbindlichen Warheit, der sich Jedermann zu

unterziehen hat, und der Stat als die allgemeine Form des menschlichen Gemeinschaftslebens ist durch das Medium der Obrigkeit der Vollstrecker ihrer Anforderungen an das Individuum.

Konnte es sich in Zürich wesentlich nur noch um den allseitigen inneren Ausbau des neuen Gebäudes handeln, so war hingegen das weitere Ziel, die ganze Schweiz zu reformiren, noch lange nicht erreicht. Entschlossener denn je nahmen Zwingli und das von ihm geleitete Landesregiment dasselbe nach dem Abschlusse des „Landfriedens“ sofort wider auf, um es mit einer durch die geschlossene Opposition gereizten, fieberhaften Hartnäckigkeit zu betreiben. Der Landfriede sprach die grundsätzliche Anerkennung der Reformation in den Gemeinen Herrschaften aus; er gestand der einzelnen Kirchengemeinde das Recht der Entscheidung über ihre Annahme und Verwerfung zu. Ließ sich ihr nun hier zum Siege verhelfen, dann waren die katholischen Orte der inneren Schweiz im Westen, Norden und zum Teil auch in Osten von ihr umschlossen, und es ließ sich erwarten, dass sie sich ihrer auf die Länge nicht würden erwehren können. Es ist somit sehr begreiflich, wenn von Zürich aus in dieser Richtung eine ungemeine Tätigkeit entwickelt wurde, und wenn es sich dabei nicht durchweg innerhalb der Schranken einer weisen Mäßigung hielt, wenn es bei der Wal der Mittel seiner fast leidenschaftlichen Erregtheit einen ungehörigen Einfluss einräumte, so wird man dies zwar nicht entschuldigen, aber wenigstens erklärlich finden. Durch seine Beharrlichkeit drängte es einen bedeutenden Teil der Grafschaft Baden, der freien Ämter, darunter Stifte wie Wettingen, zur Preisgabe der alten Kirche (Bulling. II, 221). Im Thurgau brach sich die Umgestaltung überall Bahn, so dass sich im Dezember 1529 zu Frauenfeld, in Gegenwart Zwingli's und zweier Ratsboten von Zürich, eine zalreich besuchte Synode mit der Befestigung und neuen Regelung der kirchlichen Angelegenheiten des Thurgaus und der umliegenden Landschaften befassen konnte. Im Mai 1530 folgte eine zweite Synodalversammlung, auf der Zwingli abermals anwesend war und den Collatoren der Pfründen eine Erhöhung der Pfarrbesoldung zumutete. Nach dem Grundsatz, dass die beseitigte bischöfliche Gewalt an die christlichen Gemeinden zurückgefallen sei, diesen folglich die Befugnis zustehe, durch das Organ der Synode rechtskräftige Beschlüsse zu fassen, wurden die sich Weigernden „aus Kraft göttlichen Worts“ nach Zürich vor das sogenannte Pfründengericht geladen und mit Beschlagnahme ihrer Ernten bedroht (Bulling. II, 289 ff.; vgl. WW. II, 3, 72). Zu den Reformirten in den Gemeinen Herrschaften, über welche neben Zürich auch die katholischen Orte zu gebieten hatten, setzte das erstere sich also durchaus in die nämliche Stellung wie zu seinen eigenen Landsleuten. — Aber ein noch usurpatorischeres Verfaren erlaubte sich Zürich gegenüber der Abtei St. Gallen. Denn nicht nur entzog es dem neugewälten Abte Kilian den schuldigen Schutz, sondern unter Berufung auf das göttliche Recht, welches sich mit Mönchsherrschaft nicht vertrage, benutzte es seinen Anteil an der Schirmvogtei des Klosters, um die Hoheitsrechte des Abts faktisch an sich zu reißen und selbstverständlich dem evangelischen Ritus allerwärts Eingang zu verschaffen. Nach dem baldigen Tode Kilian's (30. August 1530) veräußerte es im Namen der Abtei und im Einverständnis mit Glarus die Klostergebäude an die Stadt St. Gallen, liquidirte die vorhandenen Kostbarkeiten und entließ die Toggenburger gegen Entschädigung ihrer Untertanenpflicht. Alle Einsprachen der zwei übrigen Schirmorte, Luzern und Schwyz, wurden kurzweg von der Hand gewiesen, ebenso den nachdrücklichen Vorstellungen der reformirten Stände kein Gehör geschenkt. In der Kommission, welche den kirchlich-politischen Operationsplan in den Angelegenheiten der Abtei vorzuberaten hatte, saß neben dem Bürgermeister Zwingli als einflussreichstes Mitglied (Bulling. II, 114. 144. 244—272. Vgl. WW. II, 3, 29 ff. 59 ff.). Ganz wie zuvor im Thurgau, finden wir ihn sodann unter den Präsidenten einer gleichfalls von Zürich beschickten Synode zu St. Gallen, deren vornehmste Verhandlungsgegenstände der Kirchenbann und die Censur der Prediger bildeten (s. Simmler, Sammlung alter und neuer Urkunden, I, 1, 430 ff.).

Das rücksichtslose, kecke Vorgehen Zürichs war nicht geeignet, den fünf

Orten die Einhaltung der Bestimmungen zu erleichtern, die durch den „Landfrieden“ getroffen worden waren. Onehin vergrimmt durch die erlittene Demütigung und entschlossen, jedem Abfall vom Glauben der Väter zu wehren, sahen sie sich von allen Seiten überflügelt. Ihre rechtmäßige Autorität in den Gemeinen Herrschaften war gebrochen. In ihre eigenen Lande wurden reformatorische Flugschriften und Neue Testamente in Menge geworfen. Glarus trat durch Mehrheitsbeschluſs zu den Reformirten über. Solothurn schwankte sehr. Die Rollen hatten dergestalt gewechselt, daſs die Lage der Orte mehr und mehr derjenigen änlich wurde, in welcher sich Zürich vor dem Umschwunge durch die Berner Disputation befunden und die es mit so schweren Besorgnissen für die Behauptung seiner Reformen erfüllt hatten. Sie konnten sich unmöglich verhehlen, es galt jetzt ihrer hergebrachten Existenz, und es darf nicht wundern, daſs sich neuerdings das Gelüsten regte, mit Österreich gemeine Sache zu machen. Wirklich ordneten die katholischen Kantone eine Gesandtschaft zum Reichstage nach Augsburg ab, die mit Auszeichnung behandelt wurde. Ebenso betrieb dort der vorhin erwänte Fürstabt von St. Gallen die Einsetzung in seine Herrschaftsrechte.

Aber auch Zwingli's Aufmerksamkeit war nach Augsburg gerichtet, wo eine Beilegung der Religionsstreitigkeiten bewerkstelligt werden sollte. Briefe seiner Freunde und Gönner gaben ihm fortlaufende Kunde vom Stande der Verhandlungen, von den mutmaßlichen Intentionen des Kaisers, von der feindseligen Stimmung, welche sowol die Katholischen als die Lutheraner gegen die Reformirten hegten. Als nun die protestirenden Stände ihre Konfession übergeben hatten, auch die vier reformirten Städte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau eine solche vorbereiteten, glaubte Zwingli, welchen Jakob Sturm widerholt über die Zweckmäßigkeit einer einzureichenden Denkschrift zu Rate gezogen hatte (VIII, 459. 469), als Repräsentant der schweizerischen Reformation, mit einer bekenntnisartigen kurzen Darlegung seiner vielverschrienen Lehrauffassung ebenfalls nicht zurückbleiben zu sollen. Mit der Bemerkung, daſs die Kürze der Zeit eine Verständigung unter den Predigern der Städte des Christlichen Bürgerrechts nicht gestattet habe, und um sich vor der Gefar zu schützen, daſs unter seinem Namen eine ihm fremdartige Betrachtungsweise verurteilt werde, übersandte er demnach durch einen eigenen Boten, unter rein persönlicher Verantwortlichkeit, seine vom 3. Juli 1830 datirte, in zwölf Artikel gefaſste Fidei Ratio an Karl V. Einer offiziellen Berücksichtigung wurde diese Privatschrift, welche die lutherische Partei für den Augenblick nur noch mehr verstimmte, aber andererseits auch vorhandene Vorurteile zerstreute, nicht gewürdigt. Damit sie indes so wenig als die Augustana und Tetrapolitana unwiderlegt über den Schauplatz ziehe, schleuderte Eck dem Häresiarchen, dem impietatis ac sacrilegii dux, deorum hominumque contemptor auf dem Fuße eine feuersprühende Repulsio zu Handen des Kaisers nach, auf die Zwingli (27. August) in dem Sendschreiben an die Fürsten zu Augsburg: De convitiis Eccii, mit nochmaliger Auseinandersetzung seiner Sakramentslehre antwortete (IV, 19 ff.). Nicht eingreifend in die brennenden Tagesfragen, allein für die Erkenntnis seines theologischen Systems ungleich wichtiger als die Fidei Ratio oder auch als die wenige Monate vor seinem Tode geschriebene und erst 1536 herausgegebene Fidei Expositio, ist die um die nämliche Zeit (20. August) erschienene, vom Landgrafen von Hessen gewünschte Schrift: Sermonis de Providentia Dei anamnema. In ihr entwickelt er schärfer als im Kommentar, zum erstenmale in streng systematischer Form und dogmatischer Bestimmtheit, seine religiöse Gedankenwelt durch deren Ableitung aus der prinzipiellen Idee von der Allwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes, überhaupt des absolut bestimmenden Seins und Wesens der endlichen Dinge, also aus der deterministisch und prädestinatianisch gefaſsten Vorsehungsidee, und stellt damit die durchherrschende Einheit seines Denkens in seinen vorausgegangenen, jeweilen durch das momentane Bedürfnis ihm abverlangten, mehr gelegentlichen Lehrausfürungen ins Licht. Hier auch vorzugsweise finden sich bei aller Verschiedenheit im ganzen die Anklänge an Picus von Mirandula und dessen

Schriften, besonders auffallend, mitunter wörtlich zusammenstimmend, in den Bestimmungen über das Wesen Gottes (vgl. VIII, 405. 516).

Nach dem Reichstage zu Augsburg, auf dem sich zur Genüge herausgestellt, dass die Zwingli'schen von den Mächtigen der Erde nichts zu hoffen, aber um so mehr zu fürchten hätten, drängte der Gang der Ereignisse in der Schweiz unaufhaltsam einer gewaltsamen Lösung der kirchlich-politischen Wirren entgegen. Gestützt auf die zweifellose Einbildung seines absoluten Rechts, vermochte, änlich wie in einer zwieträchtigen Ehe, bei dem schroffen Gegensatze der Prinzipien kein Teil mehr dem anderen gerecht zu werden. Reizungen und Reibungen one Zal und Namen liefen aufs bunteste durcheinander, schürten ununterbrochen die Leidenschaften. Ausschließlicher denn je nahmen Zwingli, welchen die Umstände, persönliche Neigung und Auffassung seines Berufs an das zürcherische Statssteuer gebracht hatten, die vaterländischen Zerwürfnisse in Anspruch. Welche Motive ihn bestimmt haben mögen, im Namen der am 5. September 1530 in seinem Hause versammelten Prediger von Straßburg, Zürich, Bern und Basel an die fünf Orte nochmals die dringende Bitte um Freigebung der ungehinderten Predigt des Wortes Gottes, als der einzigen Bedingung für die Rückkehr des Friedens in der gefärdeten Eidgenossenschaft, zu richten, ist nicht leicht zu entscheiden. Denn offenbar legten er und seine Freunde dem Schritte Wichtigkeit bei, wärend sie sich die Erfolglosigkeit desselben doch schwerlich verhehlen konnten (II, 3, 77. VIII, 511). Kurz, zu Anfang des Jares 1531 machten die fünf Orte gegen Zürich und seine „Mithafte" eine geharnischte Beschwerdeschrift anhängig, deren Klagpunkte mit Ausnahme der Deutung, welche sie der Feststellung des Landfriedens über die kirchlichen Verhältnisse in den gemeinsamen Vogteien zu vindiciren suchten, vom rechtlichen Standpunkte aus betrachtet, nicht unbegründet waren. Würde ihnen nicht zu ihrem Rechte verholfen, so sähen sie sich genötigt, sich der unleidlichen Vergewaltigung durch Ergreifung anderer Mittel zu erwehren. Zürich ging von der ihm weniger günstigen Defensive sofort zur Offensive über; es rückte die abscheulichen Schmähungen, die empörenden Verlästerungen in den Vordergrund, welche sich die aufgeregten Bewoner der fünf Orte gegen die Evangelischen und ihre Fürer reichlich zu schulden kommen ließen, und gab die Gegenerklärung ab, es könne und wolle solche Verunglimpfung seiner Ehre gleichfalls nicht länger dulden (Bulling. II, 324 ff.). Beiderseitig wurde hiemit der Krieg abermals in Aussicht genommen; Zürich beantragte ihn förmlich in den Konferenzen der Bürgerstädte. Eine Tagsatzung in Baden (28. März) bewirkte statt der gehofften Annäherung nur tiefere Verbitterung. Die Verweigerung des Zuzugs im sogenannten Müßerkrieg gab den reformirten Orten Veranlassung, ihren Beschwerden über die stetigen Beschimpfungen diejenige eines bundesbrüchigen Verhaltens und landesverräterischer Umtriebe der fünf Orte beizufügen. Die vermittelnden Stände fanden kein Gehör mehr (Bulling. II, 345 ff.). Ungefär gleichzeitig trat Zwingli mit großen Projekten hervor. In umfassender Würdigung der europäischen Weltlage, bei welcher Austrag der Dinge in der Schweiz auch für die Machtstellung der Protestanten in Deutschland von hohem Belang war, gestützt auf seinen Grundsatz, dass kraft göttlicher Gerechtigkeit der Missbrauch jedes bloß geschichtliche Recht verwirke, vereinbarte er in geheimer Beratung mit den einflussreichsten Mitgliedern des Rats den Entwurf zu einer vollständigen politischen Umgestaltung der Eidgenossenschaft. Zürich und Bern sollten sich der Leitung des Bundes bemächtigen, die fünf Orte durch Ausschluss von der Mitregierung in den Untertanenlanden, oder durch Teilung der letzteren nach der Volkszal der regierenden Orte, in eine ihrer geringeren Macht entsprechende sekundäre Stellung zurückgedrängt und dieser Plan durch einen ungesäumten überlegenen Angriff auf die Gegner durchgesetzt werden! Die höchst merkwürdige Begründung dieses „geheimen Ratschlags", durch welchen noch rechtzeitig vorgebeugt werden sollte, dass zunächst Zürich nicht „zwischen Roß und Wagen" hineingerate, aber dass in weiterer Abzielung auch den befreundeten Protestanten Deutschlands aus den mutmaßlichen Kombinationen des Kaisers nicht neue Gefaren erwachsen, schließt Zwingli mit den zusammenfassenden Worten:

„Summa Summarum, wer nicht ein Herr kann sein, ist billig, dass er ein Knecht sei“ (II, 3, 95—109). Allein die zwinglisch-zürcherische Absicht, „etwas Tapferes zur Hand zu nehmen“, d. h. eine protestantische Hegemonie zu bilden, stieß bei den mitverbundenen Bürgerstädten, vorab bei dem bedächtigen, durch das eigenmächtige Verhalten Zürichs onehin verstimmten Bern, auf unüberwindlichen Widerstand. Nur um so nachdrücklicher predigte Zwingli, der um jene Zeit in änlicher Weise wie vorher zu Frauenfeld und St. Gallen, noch einer Synode zu Lichtensteig im Toggenburg anwonte, die Reform der Eidgenossenschaft, die Beseitigung der Pensioner, die Bestrafung der Schmäher, die Beschirmung der um des Evangeliums willen Verfolgten und Bedrohten (Bulling. II, 344. 368). In Zuschriften und auf Tagen stellte Zürich mit hartnäckiger Beharrlichkeit die Unabwendbarkeit und politische Notwendigkeit des Krieges dar. Da, um sein Drängen zu zügeln, vereinigten sich zuletzt die Bürgerstädte, auf Berns widerholten Antrag, zu dem für gewisse Eventualitäten schon im „Landfrieden“ vorbehaltenen Beschluss, den fünf Orten durch Zürich und Bern die Zufur von Korn, Wein, Salz, Stahl und Eisen absperren zu lassen (15. Mai).

Zürich hatte sich zu dieser verkehrten Maßregel nur mit starkem Widerstreben herbeigelassen. In der Tat, hielt man sich einmal zur Fürung eines gewalttätigen Schlages berechtigt, so durfte man one Preisgabe der eigenen Interessen jetzt nicht mehr auf halbem Wege stehen bleiben. Zwingli erkannte sogleich die verhängnisvolle Wendung der Dinge. Auch mit Zürichs fast notgedrungener Beteiligung war er nicht einverstanden. Am Pfingstfeste, dem Tage der Bekanntmachung des sogenannten P r o v i a n t a b s c h l a g s, nahm er keinen Anstand, denselben rücksichtslos zu missbilligen. „Wer keck genug ist“, predigte der geistliche Tribun, „dem Anderen zu gebieten, dass er sich unterwerfe, der muss Wort und Faust mit einander gehen lassen. Denn schlägt er nicht, so wird er geschlagen. Ihr von Zürich verweigert den fünf Orten als Übeltäter den Proviant. Vielmehr solltet ihr den Streich folgen, nicht die Unschuldigen — das verfürte Volk — hungern lassen. Indem ihr stille sitzt, als hättet ihr nicht genügende Ursache zu ihrer Bestrafung, nötigt ihr sie, euch zu strafen und zu schlagen. Das wird euch auch beschehen“ (Bulling. II, 388). Die allgemeine Sperre, welche mit Misswachs und sonstigen Calamitäten zusammentraf, entflammte die Erbitterung in den fünf Orten zur fanatischen Wut der Verzweiflung, einigte wider Erwarten ihrer Begünstiger alle Klassen und Parteien der Bevölkerung, rief durch ihre erbarmungslose Härte vielfache Entrüstung auch im Lager der evangelischen, in den Gemeinen Herrschaften, sogar in Bern und Zürich hervor. Zalreiche Stimmen setzten der Maßregel das Wort des Apostels entgegen: So deinen Feind hungert, so speise ihn. Aussönungs- und Vergleichgsversuche im Juni, Juli und August eingleitet durch die französische Gesandtschaft, konnten bei der Tiefe des Bruchs und der Gegensätzlichkeit der Tendenzen nicht anders als resultatlos verlaufen. Die Länder forderten die Aufhebung der Sperre; die Städte wollten nur unter der Bedingung darauf eingehen, dass Jedermann auch innerhalb des Gebietes der fünf Orte die Schriften Alten und Neuen Testaments zum wenigsten unbeirrt lesen und sich nach Mitgabe derselben aussprechen dürfe.

Unter allen diesen Vorgängen war Zwingli's Stellung eine äußerst dornichte geworden. Nicht mehr bloß in den katholischen Kantonen wurden massenhaft wider „den Gott der Lutherischen“ (Bulling. II, 337) die giftigsten Pfeile abscheulichster Verdächtigung geschleudert. Auch unter den Reformirten war bei der Gesamtheit der Unzufriedenen, bei den Freunden der Ruhe, seine Person der Gegenstand der Verwünschung und Anfeindung. Selbst zu Zürich regte sich in und noch mehr außer dem Rat eine mächtige Opposition wider den allgewaltigen Mann. Sein Ansehen wankte. Da trat er den 26. Juni vor den Großen Rat und verlangte seine E n t l a s s u n g. Er wolle sich anderwärts ein Feld der Tätigkeit suchen. Nach elfjäriger Wirksamkeit sei er mit seinen väterlichen Warnungen vor den Gefaren, welche der Eidgenossenschaft aus dem Gebaren der Söldnerpartei in den fünf Orten erwachse, so wenig durchgedrungen, dass man fortfare, Freunde dieser letzteren und Feinde des Evangeliums in den Rat zu befördern. Weil er

dessenungeachtet alle Verantwortlichkeit tragen müsse, wärend man doch weder auf ihn, noch auf die Warheit hören wolle, so nehme er jetzt Urlaub! Der Rat erschrak; eine ehrende Deputation, zusammengesetzt aus den obersten Würdeträgern des Stats, erhielt den Auftrag, das Einverständnis herzustellen. Nach gepflogener Auseinandersetzung gab Zwingli drei Tage später vor dem Rate die Erklärung ab, es gehe sein Bestreben dahin, Zürich groß zu machen; unter der Voraussetzung nun, daſs sie Gott sich gehorsam erweisen, auf die zugesagte Besserung hin, wolle er bei ihnen bleiben und mit Gottes Gnade ihnen seine Kräfte widmen bis in den Tod (Bulling. III, 45).

Allein die Hemmnisse, an denen er seine Plane scheitern sah, waren damit nicht gehoben. Düstere Ahnungen der sich nahenden Katastrophe erfüllten, legten sich immer banger auf seine Seele. Befragt, was die Erscheinung eines mächtigen Kometen in jenen Tagen zu bedeuten habe, lautete seine Antwort: „Mich und manchen Ehrenmann wird es kosten und wird die Warheit und die Kirche Not leiden; doch von Christus werdet ihr nicht verlassen werden“. Noch versuchte er, die Berner Gesandten in einer nächtlichen Zusammenkunft zu Bremgarten durch Darlegung der sich häufenden Gefaren zu tatkräftigem Handeln zu bestimmen. Dort nahm er schluchzend von seinem baldigen Nachfolger Bullinger mit den Worten Abschied: „Mein lieber Heinrich, Gott bewahre dich; sei treu dem Herrn Christo und seiner Kirche“. In änlicher Stimmung predigte er: „Eine Kette ist gemacht und ist fertig; die wird mir und manchem frommen Zürcher den Hals abziehen. Denn es ist um mich zu tun. Ich bin bereit, des Willens Gottes gewärtig. Meine Herren müssen diese Leute — nämlich die mit zu großer Schonung behandelten Pensionsfreunde der fünf Orte — nimmer sein. Dir aber, Zürich, werden sie den Lohn geben, werden auf deinem Kopf einen Zaunstecken zuspitzen; denn du willst es also haben. Strafen willst du nicht; dafür werden sie dich strafen. Es wird aber Gott sein Werk nichtsdestoweniger erhalten und auch ihr übermütiges Gebaren wird ein Ende nehmen“ (Bulling. III, 46. 48. 52. 137. Mycon. 25 f.). In der Zwischenzeit hatte er noch, aufgefordert durch den französischen Gesandten Maigret, zu einem Zeugnis wider die umgehenden Vorurteile, seine letzte Schrift, die schon erwänte Christianae Fidei Expositio niedergeschrieben und sie Franz I. übermittelt.

Die mühseligen Unterhandlungen waren von den fünf Orten abgebrochen worden. Das hungernde Volk, durch die Not gestachelt, drohte laut, sich Speise zu holen mit bewaffneter Hand. Alle Vorbereitungen zur Eröffnung der Feindseligkeiten wurden getroffen. Die widerholten Bemühungen der Schiedorte, Zürich und Bern zur Widergestattung der Zufuren zu bewegen, waren umsonst. Zwingli wurde noch besonders durch die Gesandten von Glarus, Straßburg und Constanz bearbeitet, verwies sie aber ziemlich kühl an den Rat (Bulling. III, 77). Dennoch ließ es das eitle Vertrauen auf ihre überlegene Macht, die innere Spaltung und Unentschlossenheit bei den Städten zu keinen kräftigen, dem Ernste des Augenblicks entsprechenden Maßnahmen kommen. Nachdem auch noch die letzten Vermittelungsvorschläge verworfen worden waren, sahen sie sich daher durch das plötzliche Kriegsmanifest der fünf Orte vom 9. Oktober förmlich überrascht. Am 10. Oktober standen die Panner der Feinde bereits schlagfertig bei Zug.

In Zürich herrschte Schrecken, Unschlüssigkeit und geheimer Verrat. Eine Vorhut unter Georg Göldli wurde an die Grenze nach Kappel entsandt. Endlich erging der Sturm. Den 11. Oktober, Morgens um 11 Uhr, zog das Panner von Zürich unter Rud. Lavater aus, statt von 4000, die zu ihm gehörten, nur von 700 Mann begleitet, deren manche wärend der Nacht herbeigeeilt und ermüdet waren. Auch Zwingli, als Feldprediger vom Rate beordert, bestieg mit dem deutlichsten Vorgefül seines nahen Endes das sich sträubende Pferd. Auf dem Zuge hörte man ihn sich selber und die Kirche brünstig seinem Gotte befehlen. Schon am Albis vernahm man den Donner der Geschütze. Bei Kappel war der Angriff erfolgt. Gegen besseren Rat drängten Lavater und Zwingli, der Vorhut mit dem erschöpften Heerhaufen zu Hilfe zu eilen. Nach 3 Uhr langte dieser auf der Walstatt an. Kaum 2000 Mann standen 8000 kampfbereiten, todes-

mutigen Feinden gegenüber. Wider die Absicht und den Willen der beiderseitigen Fürer, welche den blutigen Entscheid auf den folgenden Morgen zu vertagen suchten, als schon die Sonne dem Untergang zuneigte, entbrannte noch der verhängnisvolle Kampf. „Ihr habt uns den Brei gekocht und die Rüben übergethan", warf ein Unmutiger Zwingli vor, „Ihr müßt uns nun essen helfen". „Biedere Leute", redete er unter den Vordersten die ihn Umgebenden an, „seid getrost und fürchtet euch nicht; müssen wir gleich leiden, so ist doch unsere Sache gut. Befehlet euch Gott; der kann unser und der Unsrigen pflegen. Gott walte sein!" Nach tapferem Widerstande im Anfange bemächtigte sich sehr bald allgemeine Verwirrung der schlecht gefürten Zürcher. Ehe die Nacht hereinbrach, war ihre vollständige Niederlage entschieden. Von einem Steinwurf zu Boden geworfen und durch einen Speer getroffen, lag Zwingli nicht fern von der Stelle des Angriffs unter den Toten und Verwundeten, die Hände wie zum Gebet gefaltet, die Augen gen Himmel gerichtet. „Welch' Unglück ist denn das?" — hatte er fallend gesprochen — „den Leib können sie wol töten, die Seele nicht!" Die Zumutung, zu beichten, die Mutter Gottes und die Heiligen anzurufen, wies er mit einer verneinenden Kopfbewegung zurück, woraufhin ihm Hauptmann Fuckinger aus Unterwalden mit dem Schwerte den Toderstreich versetzte. Als am folgenden Tage der Leichnam des Ketzers erkannt wurde, ertrotzten die fanatischen Kriegshorden dessen Vierteilung und Verbrennung durch Nachrichters Hand (Bull. III, 136. 166 f. Mycon. 26. Egli, Die Schlacht von Kappel 1873).

In der Eidgenossenschaft erregte die Kunde von Zwinglis Fall erst dumpfe Bestürzung, dann tiefe Trauer bei den Einen, schadenfrohen Siegestaumel bei den Anderen. (Erichson, Zwinglis Tod und dessen Beurtheilung durch Zeitgenossen, 1883). Selbst im Lager der Gegner fehlte es nicht ganz an Solchen, welche der Aufrichtigkeit seiner Bestrebungen ihre nachträgliche Anerkennung zollten und sich nicht des Gefüls erwehren konnten, daß das Vaterland seinen ohne Vergleich bedeutendsten Mann verloren habe. Wenn sein tragisches Ende sich den dankbaren Verehrern schon sehr bald in den Glanz des Martyriums gehüllt hat, während ein Luther, welchem die erste Nachricht von demselben Tränen entlockte, es nachgerade als ein Gottesgericht hinstellte*), so wird dagegen die unbefangene Geschichte weder zu der einen noch zu der anderen Betrachtungsweise ihre bedingungslose Zustimmung geben können. Sie wird in Zwinglis erschütterndem Ausgang die Süne erblicken müssen nicht sowol für eine Überschreitung der von Gott ihm zugewiesenen Sphäre, als für jene ungeduldige, eigenwillige Art und Weise der Betreibung des scharf erfaßten Ziels, zu welcher das glühende, rückhaltslos in den Dienst der Warheit gestellte Herz sich durch die Verhältnisse vom großen Siege in Bern an hat fortreißen lassen. Im Übrigen schien mit der Niederlage zu Kappel und Zwinglis Tod der Stern des Glücks von Zürich weichen zu wollen. Für den Augenblick war das Übergewicht der katholischen Orte entschieden, der weiteren Ausbreitung der Reformation in der alten Eidgenossenschaft eine Schranke gesetzt. Der gewaltigen Erhebung, nicht frei geblieben von leidenschaftlicher Überreizung, folgte, nachdem die allbewegende Kraft ihr entrückt war, Ermüdung, Abspannung und auch Ernüchterung. Allein Zwinglis **kirchliche** Reform, die Befreiung des religiösen Lebens durch dessen Zurückfürung auf Gott selber und seine Bezeugung im Gottesworte der Schrift, so weit ihr mit den Waffen des Geistes zum Durchbruche verholfen worden war, hatte sich zu kräftig an den Gewissen des Volkes bezeugt, als daſs ihr aus der plötzlichen Demütigung eine ernstere Gefar hätte erwachsen können. Zwingli **blieb** der Reformator der Schweiz, der Impuls gebende Begründer der reformirten Kirche. Anders verhält es sich allerdings mit seiner späteren **politischen** Wirksamkeit. Nicht nur ist er ihr persönlich zum Opfer gefallen, sondern — was bedeutsamer erscheint — es ist über sie schon wenige Wochen nach seinem Tode in dem Vor-

*) Kleines Bekenntnis vom Abendmal, 1545; Brief an Herzog Albrecht von Preußen und an Bullinger.

kommnis zwischen der Stadt und der Landschaft, in dem sogenannten Pfaffen- oder Kappelerbrief vom 9. Dezember 1531, der Stab gebrochen worden. Mag man vom Standpunkte der Gegenwart aus über die Idealität seines damaligen politischen Programms so oder anders urteilen, — im Blicke auf ihn ist der förmliche Ausschluß der Geistlichen von aller aktiven Theilnahme am Statsregimente zum Statut erhoben worden, das in der Schweiz bis auf den heutigen Tag nachwirkt (Bulling. III, 284 f.; Gualther, Apologia, 1545; Werder, Zwingli als politischer Reformator; Basler Beiträge zur vaterländischen Geschichte, XI, 1882, 265 ff.; A. Krauß, Zwingli, 1884).

Zwingli hat unter den schwersten Gefahren und unter furchtbarem Widerstand in dem kurzen Zeitraume von nicht ganz dreizehn Jahren in Zürich eine vollständige Rekonstruktion der Kirche, ihrer Lehren, Institutionen und Lebensordnungen durchgeführt und ihnen den Stempel seiner Individualität aufgedrückt. Er hat dort den Sinn für höhere Geistesbildung bleibend geweckt, die Verehrung und Pflege der Wissenschaft eingebürgert und dadurch den Grund zu der seitherigen Bedeutung der Stadt für die Schweiz und für Deutschland gelegt. Er hat mit klarem Bewusstsein den Plan einer durchgreifenden religiös-sittlichen Regeneration aller Lebensverhältnisse im Gesamtumfange der alten Eidgenossenschaft verfolgt, hat sie als die dringendste Forderung der Zeit, als die sichere Bürgschaft für die Einigung und innere Kräftigung des vaterländischen Statenbundes betrachtet und sie zum leitenden Prinzip seiner statsmännischen Betätigung gemacht. Er würde in dieser durchaus charakteristischen Richtung, die erneuernden Heilsmächte des Evangeliums zur allbeherrschenden Grundlage für die Formirung des bürgerlich-socialen und statlichen Lebens zu erheben, voraussichtlich noch glänzendere Erfolge erzielt haben, wenn er in den letzten Lebensjahren dem bestehenden Rechte die gebürende Rücksicht gezollt hätte.

Man hat oft versucht, das Charakterbild des Mannes mit dem klaren Auge, mit dem geschlossenen Munde, mit der wie in Stein gehauenen Physiognomie (Hagenbach) zu zeichnen. Es ist wol deshalb nur selten gelungen, weil man meinte, an ihm einzelne hervorstechende Züge aufzeigen zu müssen, welchen dann mit ziemlich gleicher Berechtigung andere entgegengestellt werden konnten. Zwingli ist eine sehr harmonisch angelegte, aller Excentricität bare Natur, einfache Größe ihre Signatur. Wenn nüchterne Verständigkeit bis zum Überdruss als der spezifische Grundzug seiner Geistesart ausgegeben wird, so lässt sich dies nur daraus erklären, dass bei fast ebenmäßiger Ausbildung aller Geisteskräfte höhere Genialität, eigentlicher Tiefsinn und schöpferische Phantasie nicht zu seiner Ausstattung gehört haben. Obenan unter den Elementen, welche zusammen seine markige Persönlichkeit konstituiren, steht stramme Willensenergie, eine stetig gesammelte Tatkraft, vermöge welcher er geraden Weges, unbeirrt auf das erschaute Ziel losgeht. Diesem Ziele muss die Klarheit des Verstandes, die Schärfe des Urteils, der umfassende Blick in die jeweilige Gesamtlage der Dinge dienen; Angesichts dessen müssen untergeordnete Rücksichten, müssen auch die gemütlichen Regungen des eigenen Herzens verstummen. One Wurzeln in der nächstvergangenen mittelalterlichen Entwickelungsperiode tritt uns in Zwingli ein idealistischer, auf den Höhen einer großartigen Zeitbewegung einherschreitender Praktiker entgegen, dessen Antlitz bei aller Einwirkung auf das Gebiet des unmittelbaren Lebens der Zukunft zugekehrt ist und der die Normen für die Gestaltung der spröden Wirklichkeit direkt den Zeugnissen der göttlichen Willensoffenbarung in der Schrift, nebenbei, wo die statliche Ordnung in Betracht kam, auch den mustergültigen Republiken des klassischen Altertums enthob. So steht er da, im Vergleiche mit Luther und seinem fast ausschließlich-religiöstheologischen Interesse allerdings nicht als eine apostolische, aber auch nicht als eine antike, sondern als eine vorwiegend prophetische, durch und durch auf die Lösung der kirchlich-socialen Probleme gerichtete Gestalt, oder wie er etwa auch schon bezeichnet worden ist, als ein Vorläufer der modernen Zeit in ihrem Ringen mit den schwersten Aufgaben, die ihr gestellt sind. (Vgl. Bullinger, Oratio de prophetae

officio. Tig. 1532. Epilogus; A. Schweizer, Zwinglis Bedeutung neben Luther, 1884). Mächtig gehoben durch die unerschütterliche Siegesgewissheit in Betreff des Reformationswerkes, zu dessen selbstbewusstem Werkzeug ihn die Vorsehung geordnet, voll des getrostesten Gottvertrauens, anhaltend im Gebet, ausgerüstet mit einer für damals sehr gründlichen Gelehrsamkeit, von unverwüstlicher Arbeitskraft, fleißig im Predigen und Lehren, gewaltig in der Handhabung des Worts, unerschrocken im Strafen, eindringlich im Vermanen, anmutig im Trösten, schlagfertig im Disputiren, gemäßigt im Streit, war er fröhlichen Gemüts, anregend, heiter in Gesellschaft, leicht aufbrausend, aber schnell besänftigt, freigebig, dienstfertig und freundlich gegen Jedermann, ein Freund der Musik, sein Haus ein Mittelpunkt vielseitigen geistigen Verkehrs, eine Zufluchtsstätte der Bedrängten und Verfolgten, sein edles Weib, — „die apostolische Dorkas" im schmucklosen Bürgerkleide, welcher er die frischen Aushängebogen der Bibelübersetzung vorzulesen pflegte — „die Seele seiner Seele" (s. II, 1, 320; Bulling. I, 305. 308; Mycon. 12 ff.; Bernhard Weiß bei Füßli IV).

Zwinglis Schriften, von denen er selber erachtet, dass sie füglich der Vergessenheit anheimfallen dürfen, sobald einmal der heil. Schrift zu ihrem Rechte verholfen sei (vgl. VII, 399), lassen in formeller Hinsicht manches zu wünschen übrig. Sie sind nicht die wolgearbeiteten Erzeugnisse eines schriftstellernden Gelehrten, sondern sie gehören mit wenigen Ausnahmen zu den Thaten des Mannes, dessen Leben und Wirken überhaupt sich in der innigsten Wechselbeziehung zu seiner Zeit verlief. Durch das augenblickliche Bedürfnis gefordert und nur auf dieses berechnet, tragen sie meist die Spuren der Eilfertigkeit und des Geschäftsdranges an sich, unter dessen Hemmungen sie entstanden sind (VII. 333). Im Deutschen schlägt der Dialekt vor; die Konstruktionen sind häufig dem Lateinischen nachgebildet, und es ist ungeachtet ihrer vielfach plastischen Haltung die zwinglische Sprache heutzutage selbst für den geborenen Schweizer im einzelnen keineswegs immer ganz leicht verständlich.

Über Zwingli's Theologie vgl. Zeller, Das theologische System Zwingli's, 1853; Theologische Jahrbücher, 1857, 1; Siegwart, Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie, 1855; Spörri, Zwingli Studien, 1866; Marthaler, Über Zwingli's Lehre vom Glauben, 1873; M. Usteri, Ulrich Zwingli ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens, 1883; A. Baur, Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System, 1, 1885. Man hat darüber gestritten, was als das Prinzip des theologischen Systems Zwingli's zu betrachten sei: ob es das subjektiv-religiöse Seligkeitsinteresse, näher sodann der den Mittelpunkt seines religiösen Lebens ausmachende Glaube an seine Erwälung sei, wie Zeller annimmt, und ob hiemit die Erwälungslehre — nicht als theoretische Voraussetzung, sondern als Folge des Erwälungsbewusstseins — den tiefsten Hintergrund seiner religiösen Überzeugung, die Grundlage und den Mittelpunkt seiner Lehre bilde, oder aber, ob die Norm aller anderen Sätze in die deterministisch gefasste Gottesidee, in die Idee von der schlechthinigen Allwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes, des Seins, Wesens und Lebens aller Dinge gesetzt werden wolle, ob hiemit das Prinzip des Systems ein theologisches (d. h. philosophisches!), ein objektives sei, kurz ein Prinzip, das „auch one die Schrift bestehen könnte", wie Sigwart behauptet. Beides ist als einseitige Überschätzung einzelner, wenn auch charakteristischer Momente zurückzuweisen. Gegen Sigwarts Auffassung ist einzuwenden, dass die Gottesidee, mit wie großer Folgerichtigkeit sie auch im Zwingli'schen Lehrbegriff gehandbabt ist, dennoch durchaus nicht in der Weise dessen oberstes Prinzip abgibt, dass sich aus ihr alles Einzelne erklären ließe, am wenigsten der ganze Tenor der Lehrbildung, ihre reformatorische, durchweg praktische Richtung. Vollends ist es nicht richtig, Zwingli's Gottesbegriff als einen spekulativen, aprioristischen zu taxiren und als Quelle für denselben Picus von Mirandula hinzustellen (s. dagegen bes. Usteri, Stud. und Krit. 1885, IV, 625 ff.). Denn einen wie überraschenden Einfluss auch Picus auf manche seiner theoretischen Expositionen geübt hat, so fehlt doch bei jenem nicht nur die Lehre vom Glauben, sondern auch die Lehre von der

Vorsehung und Erwälung in derjenigen Bestimmtheit, welche gerade für Zwingli so charakteristisch ist. Auch bezeugt dieser ausdrücklich, dass er auf die ihm durchaus eigentümliche Erwälungslehre durch die Schrift gefürt worden sei (IV, 113), dass sie also nicht die Konsequenz spekulativer Prämissen sei. Onehin ist es ein häufig widerkehrender Satz Zwingli's, dass es sich in der religiösen Erkenntnis nicht um Erzeugnisse der sarkischen, blinden Vernunft, sondern um göttlich gewirkte Erfarungstatsachen, experientia, um unmittelbare Erleuchtung durch Gottes Geist handle (III, 130. 152. 157. 72. I, 208. 212. 70 u. ö.). Aber auch Zeller's Entwicklung des Zwinglischen Lehrsystems aus dem Erwälungsbewusstsein trifft den eigentlichen Mittelpunkt desselben nicht. Vielmehr hat man, wenn es sich um den entscheidenden Quellpunkt handelt, allgemeiner beim Glauben und der Lehre von ihm stehen zu bleiben (vgl. bes. Marthaler und Usteri a. a. O.). Der Glaube, diese direkte Wirkung des Geistes Gottes im Subjekt, ist selber das reale Leben in Gott, die wirkliche Einheit mit ihm, religionis totius colophon (III, 540); er beschließt das ganze religiöse Verhältnis des Menschen, sein Bestimmtsein durch Gott in sich. Mit ihm ist hiemit sofort die unbedingte Heilsgewisheit gesetzt; er ist das realisirte, „das wüssenhaft Heil" selbst (II, 1, 359. 283. I, 269. 277. III, 230 u. ö.). Danach kann der Schluss, den Zwingli macht, nicht sein: Ich bin erwält, deshalb muss ich selig werden, und one diese auf dem ewigen Ratschlusse Gottes ruhende Erwälung würde meinem Heilsbewusstsein die zweifellose Sicherheit abgehen; sondern umgekehrt: Ich weiß mich im Besitze des gottgewirkten Glaubens und des in ihm gegebenen Heils, folglich muss ich erwält sein. (Wer glaubt, jam certus est se Dei electum esse, IV, 8, qui est fidei scuto tectus, scit se esse Dei electum illo ipso fidei fundamento et securitate, IV, 122). Schon hieraus ergibt sich, dass das doch immerhin abgeleitete Erwälungsbewusstsein seiner Genesis nach nicht sowol der Hauptgegenstand, als vielmehr der unmittelbarste, natürlich nicht ausschließliche Inhalt des Glaubens ist, und dass somit die Erwälungslehre nicht füglich die Grundlehre abgeben kann, darin sich die ursprüngliche Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins ausspricht. Erst hinterher, wenn sich die Reflexion des Verhältnisses bemächtigt, kommt dann, eben in der Lehre, die Erwälung über und vor den Glauben zu stehen, oder, wie Zeller selber sagt, die Lehre von der Vorsehung und der Erwälung geht aus der unbedingten Glaubensgewisheit hervor. Constat eos qui credunt scire se esse electos: qui enim credunt electi sunt. Antecedit igitur electio fidem. IV, 123, 7. III, 426. Die fides ist fructus ac pignus praesens electionis, ut jam qui fidem habet sciat se electum esse, quod prius ignorabat, cum ad fidei plerophoriam nondum venisset: quamvis non minus apud Deum electus sit ante fidem, quam post datam fidem. III, 575.

Als Zwingli die Reform in Gang brachte, war sein religiöses Bewusstsein dem Wesen nach zum allseitigen Abschluss gelangt. Nach Beseitigung der langen Reihe von kirchlichen Vermittelungen des Katholizismus, dieser löcherichten Brunnen, darin er kein Wasser fand, dieser auf der Verdunkelung des christlichen Bewusstseins von Gott beruhenden Zurückdrängung des unmittelbaren Verhältnisses zu ihm, war er zu Gott vor- und durchgedrungen, zu Gott selber. In Gott ist er gelassen und vertraut, Gott ist der Sabbath seiner Seele, Gott sein Eins und sein Alles, Gott das unvergleichliche, höchste Gut, der einige, ausschließliche Urheber und Spender alles Heils; von Gott ist ihm unmöglich zu lassen, an Gott, dessen Werkzeug er ist, gibt er sich unbedingt hin. Gott ist daher auch der eigentlichste Gegenstand des Glaubens, wie denn glauben nichts weiter heißt, als auf Gott allein vertrauen, Gott haben, und Alles, was außerdem noch zum Inhalt des Glaubens gehört, auch Christus und die Erlösung durch ihn, auch das Wort Gottes und die Heismittel der christlichen Kirche nicht ausgenommen, steht in einem dienenden Verhältnis zu der unmittelbaren, ausschließlichen Beziehung, in welcher das Subjekt zu Gott stehen soll. Alle Sicherheit der Seele ist das innig auf Gott vertrauen, und dies der Glaube, dass Alles allein durch Gott ist. Nur auf Gott, auf die Gnade Gottes, deren Mittler und Bürge ihm Christus ist, auf die Wirkungen der göttlichen Gnade

im Menschen und für den Menschen, aber auf schlechterdings nichts Menschliches, nichts Äußeres, nichts Endliches, kann die Seligkeit gegründet werden. Jedes Vertrauen, dessen Centrum nicht Gott ist, beruht auf Unglauben, ist Abgötterei, wärend je größer der Glaube an den allwaltenden Gott wird — desto größer Gott in dir ist, die ewige, unwandelbarliche Kraft alles Guten. So läßt sich Zwingli von Anfang an, in zallosen Stellen vernehmen, sei es, daß er sich polemisch wider die Veräußerlichungen der Religion in der römischen Kirche kehre, sei es, daß er ruhig das Wesen der Frömmigkeit entwickele. Versönt, geeinigt mit Gott, durch Christum, von seinem Geiste erfaßt und getrieben, ist er sich seines persönlichen Heilsbesitzes vollkommen bewußt; und fragen wir, wie er zu jener an das Mystische anstreifenden und doch wider so triebkräftigen Gelassenheit in Gott, diesem Grundzuge seines religiösen Lebens, der auch seine Theologie beherrscht, gekommen sei, so gibt es keine andere Antwort als: es war das Studium der heiligen Schrift, vorab der paulinischen Briefe und des Evangeliums Johannes, oder vielmehr, es war das Ziehen Gottes durch seinen Geist, was ihn unter dem Studium der Schrift dahin gefürt hat.

Nun hatte Zwingli teils schon vor dem ernstlichen Betriebe des Schriftstudiums, teils gleichzeitig mit demselben, noch eine Menge anderer, sowol dem klassischen Heidentum als der späteren christlich-kirchlichen Wissenschaft zugehörende Bildungselemente in sich aufgenommen. Er hatte sich mit dem Stoiker Seneka, mit dem antipelagianisch-deterministischen Augustin und insbesondere auch mit dem modernen Platoniker Pico vielfach beschäftigt. Unter ihrem, sowie unter dem Einflusse der den Humanismus begleitenden, weit verbreiteten Ansichten hatte sich seine allgemeine Weltanschauung in einem nicht näher zu bestimmenden Umfange gebildet. Die Begriffe, die Anschauungen und Gesichtspunkte, welche er dort gewonnen, mögen auch mehr oder weniger schon auf seine Auffassung der Schrift und die Richtung seines religiösen Lebens eingewirkt haben. Als dann das praktische Bedürfnis allmählich die einheitliche Zusammenfassung der Lehre zu einem organischen Ganzen erheischte, verwertete er zur dogmatischen Darstellung und Begründung des der Schrift enthobenen Warheitsgehalts die ihm von andersher geläufigen wissenschaftlichen Einsichten in eigentümlicher Verknüpfung ihrer unterschiedlichen Momente, wie dies bei der Bildung und Ausfürung eines Systems ja immer der Fall ist. Seine philosophischen Begriffe und spekulativen Ideeen gaben, so weit sie sich als verwendbar erwiesen, die Form ab, in die er die Substanz seines dem spezifischen Inhalte nach an der Schrift gebildeten religiösen Bewußtseins faßte. Wollte man einwenden, daß hienach die dogmatische Ausgestaltung teilweise in ein ziemlich äußerliches Verhältnis zum religiösen Inhalte zu stehen käme, so behaupten wir, daß überhaupt bei Zwingli das treibende religiöse Interesse und seine theologische Exposition sorgfältig auseinander gehalten sein wollen, wie sich dies schon aus einer Vergleichung seiner reformatorischen und praktischen Schriften mit den systematisch gehaltenen ergibt. Sicher hat er unter den ihm bekannten Betrachtungsweisen und Bestimmungen gerade diejenigen in seinem Systeme verarbeitet, welche seinen maßgebenden Conviktionen am meisten entsprachen. Auch hat er, obwol er keine in's Einzelne gehende Gesamtausfürung geliefert, keine christianae religionis institutio geschrieben, doch von seinen Prämissen aus den christlichen Lehrkomplex mit anerkennenswerter Folgerichtigkeit gestaltet. Bei teilweiser Unbestimmtheit und vielfältiger Unvollständigkeit ist es ihm gelungen, die festen Umrisse einer grundlegenden Darlegung zu entwerfen, innerhalb welcher sich die auseinandergehenden Richtungen der reformirten Kirche und ihre Lehrentwickelung in der Folgezeit bewegt haben. Gleichwol ist nicht zu bezweifeln, daß die dogmatische Ausprägung seines Lehrbegriffs ein sehr anderes Aussehen gewonnen haben würde, wenn ihm z. B. die fortgeschrittenere wissenschaftliche Begriffsbildung der Gegenwart zur Verfügung gestanden hätte. Wärend die religiöse Substanz seiner Lehre sich von der in seinen Schriften vorliegenden wesentlich kaum in einem wichtigeren Punkte unterscheiden müßte, fänden wir alsdann vor Allem einen sorgfältiger formulirten Gottesbegriff, eine andere als diese abstrakt dualistische Anthropologie, eine tiefere Lehre von der Sünde,

eine weniger mechanische, durch die Lehre von Gott und vom Wesen des Menschen bestimmte Christologie, überhaupt eine genügendere Vermittelung der Gegensätze zwischen absoluter und endlicher Ursächlichkeit, zwischen Determinismus und Freiheit, zwischen Geist und Körper.

Zwingli nimmt seinen theologischen Standpunkt wesentlich in der konkreten Wirklichkeit des frommen Subjekts, sowie sie sich ihm auf Grund des eigenen religiösen Lebens im Bewusstsein reflektirt, in dem realen Leben in und mit Gott, worein ihm ja auch das Wesen der Religion zu liegen kommt. Jeder Lehre wendet er nur in dem Grade sein Interesse zu, als sie der Ausdruck für solche Verhältnisse ist, welche sich für das empirische Glaubensleben selbst wider als maßgebend erweisen. Alles dagegen, was die unmittelbare Gegenwart nicht oder nur entfernter beschlägt, was es nicht mit der tatsälichen Bezogenheit Gottes auf den Menschen und des Menschen auf ihn zu tun hat, was in's Gebiet des bloß Transscendenten gehört und mithin nicht Gegenstand der Erfarung sein kann, tritt bei ihm auch in der Doktrin stark in den Hintergrund. Das Wesen Gottes als solches, Gott in seinem vorweltlichen Ansichsein, kümmert ihn nicht; die trinitarischen Bestimmungen der Kirchenlehre mit der ontologischen Hypostasirung von Vater, Son und Geist, fürt er nur äußerlich nach, wobei er durchweg einen unverkennbaren Zug zum Unitarismus an den Tag legt (III, 179. II, 1, 208); die Lehre von der Schöpfung, die Engel, die Wunder, der status integritatis, die Frage nach der Möglichkeit des Falles und nach der Fortpflanzungsweise der sündlichen Naturbestimmtheit, die Intercession und das königliche Amt Christi, der Anfangspunkt des neuen Lebens in der Bekehrung, die unterschiedlichen Momente des jenseitigen Lebens, der Zustand nach dem Endgerichte fesseln seine Aufmerksamkeit nicht. Umgekehrt fällt ihm der entscheidende Schwerpunkt in der Lehre von *Gott* auf das wirksame Gegenwärtigsein Gottes in seiner ganzen Schöpfung, auf die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und mittelbar, durch den Menschen, an die Welt, also auf die Providenz als die praesens Dei operatio, die absolute Aktuosität Gottes in der Einheit seiner potentia, sapientia und bonitas, in der Lehre von der *Heilsbegründung* und *Heilsverwirklichung* auf die Verleihung und Einwonung des Geistes Gottes und die dadurch gesetzte Einheit mit Gott, auf die Seligkeit im Glauben als gegenwärtigen Besitz. Selbst die Lehre vom ewigen Ratschlusse der Erwälung, welcher gegenüber im Grunde nur die spröde Wirklichkeit zur Statuirung der Verwerfung treibt, steht im Dienste des konkreten religiösen Bewusstseins; sie zielt auf die Sicherstellung des Glaubens, der zwar das Produkt göttlicher Kausalität ist, aber doch noch in keinem Momente seiner Idee entspricht. Bringt man dazu noch in Anschlag, wie die Religion nicht sowol die Versönung als die Befreiung vom Bösen, die *Erlösung* zu ihrem Centrum hat; wie die Bedeutung Christi weniger in seinem Verdienst als in seinem verpflichtenden Vorbilde gefunden wird; wie nicht so sehr Christus als der frei waltende heilige Geist das spezifische Prinzip der Erlösung abgibt; wie der Glaube nicht sowol als Organ der Rezeptivität denn als Spontaneität, als gotterfüllte Triebtätigkeit, efficax virtus atque indefessa actio, erscheint, die ihre notwendige Auswirkung in der Erfüllung des Willens Gottes hat; wie das Ringen nach sittlicher Vollkommenheit, nach nicht bloß imputirter, sondern wirklicher Gerechtigkeit, und der damit geforderte energische Kampf zwischen Fleisch und Geist auch nach der Lehrausfürung so ungleich mehr das religiöse Leben beherrscht als das Bedürfnis nach der in Gott schon immer gesicherten Sündenvergebung und Rechtfertigung; wie als Heilsoffenbarung, für die Zuteilung der erlösenden Gnadenwirkung Gottes an den Menschen, neben dem Evangelium auch das Gesetz seine Stelle angewiesen erhält; wie das tiefste Motiv der Buße in der durch das Evangelium vermittelten Erkenntnis der Gnade Gottes gewusst, wie endlich nicht nur an das persönliche Einzeldasein, sondern an die sämtlichen, einheitlich zusammengefassten Organismen des menschlichen Daseins gleichmäßig die normative Schnur Christi gehalten wird: so wagen wir zu fragen, ob nicht auch schon auf Zwingli, wenn wir uns an die wesentliche Substanz seiner Lehre halten, Anwendung finde, was wir anderwärts für die refor-

mirte Doktrin überhaupt geltend gemacht haben, dass sie nämlich im allgemeinen die Darstellung der evangelischen Warheit sei, sowie diese von dem Standpunkte des christlichen Selbstbewusstseins auf der Stufe und in der Bestimmtheit der Heiligung aus entworfen sei *).

Die erste, noch unvollständige Gesamtausgabe von Zwingli's Schriften besorgte sein Schwiegerson R. Gualther, Tig. 1544 ff., 4 Bände in Fol. (neu abgedruckt 1581), welche auch die ursprünglich deutschen Schriften in lateinischer Übersetzung gibt. Den Eingang bildet Gualther's Schrift Apologia pro Zwinglio. Noch früher, Basel 1536, in Fol., dann wider 1592, in Quart, erschien: Jo. Oecolampadii et Huld. Zwinglii Epistolarum libi IV. — Die zweite, mit schätzenswerten Einleitungen und zalreichen Nachweisungen versehene Gesamtausgabe fürt den Titel: Huldreich Zwingli's Werke, erste vollständige Ausgabe durch Melch. Schuler und Joh. Schultheß, Zürich 1828—42; deutsch Bd. I und II, lateinisch Bd. III u. IV, exegetische Arbeiten Bd. V und VI, Briefe Bd. VII und VIII, wozu 1861 noch Supplementorum fasciculus trat. — Für den nicht gelehrten Gebrauch verdient Erwänung: R. Christoffel, Zeitgemäße Auswahl aus H. Zwingli's praktischen Schriften, aus dem Altdeutschen und Lateinischen in's Schriftdeutsche übersetzt, Zürich 1843 ff., 15 Bändchen. Die von Leo Judä niedergeschriebenen Sermones populares et vulgares in psalmos et prophetas harren immer noch der Veröffentlichung in geeigneter Form. Unter den sonstigen Quellen sind hervorzuheben: Oswald Myconius, De Huldrichi Zwinglii fortissimi herois ac theologi doctissimi vita et obitu, verfasst 1532, abgedruckt in der vorhin genannten Briefsammlung, Basel 1536, sowie in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv f. Kirchengesch., Bd. I, St. 2; Heinrich Bullinger's Reformationsgeschichte, nach dem Autographon herausgegeben von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, Frauenfeld 1838, 3 Bände. — Neuere Biographieen: J. M. Schuler, Huldr. Zwingli, Gesch. seiner Bildung zum Reformator des Vaterlandes, 2. A., Zürich 1819; Bluntschli, Geschichte der Republik Zürich II. 1847; Christoffel, Huldreich Zwingli, Leben und ausgewälte Schriften, Elberfeld 1857; H. Lang, Religiöse Charaktere, I, 101 ff.; Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, I, 1864, 127 ff.; Mörikofer, Ulrich Zwingli, 2 Bde., 1867. 1869; Finsler, U. Zwingli, drei Vorträge, 1873; R. Stähelin, Huldreich Zwingli und sein Reformationswerk 1884; Witz, Ulrich Zwingli, Vorträge, 1884. Immer noch brauchbar ist auch: Leonh. Usteri und Sal. Vögelin, Zwingli's sämmtliche Schriften im Auszuge, Zürich 1819, 3 Bde., systematisch geordnet.

(Güder †) R. Stähelin.

---

*) Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, herausgegeben von Güder. Vorwort S. XXXVI ff.

Nachträge.

Abbot, Ezra, geboren zu Jackson, Grafschaft Waldo, Maine, in den Vereinigten Staten von Nordamerika, am 28. April 1819, gestorben zu Cambridge, Massachusetts, am 21. März 1884. Nach den Vorbereitungsjaren in der Phillips-Exeter-Akademie, besuchte er Bowdoin College, von diesem College erhielt er im Jare 1840 den Grad eines Baccalaureus, im Jare 1843 den Magistergrad. Tätig war er zuerst als Schullehrer in Maine, im Jare 1847 ging er nach Cambridge, auf Wunsch eines dortigen Professors, Andrews Norton. Er wurde widerstrebend Leiter einer öffentlichen Schule; die Herausgabe seines ausgezeichneten Katalogs der Schulbibliothek lenkte die Aufmerksamkeit der Bibliothekare in Boston und Cambridge auf ihn, und er wurde vielfach in den Bibliotheken beschäftigt. Im Jare 1856 zum Hilfsbibliothekar auf der Bibliothek von Harvard College — Harvard College ist der Stammteil der berühmten Harvard Universität zu Cambridge — ernannt, arbeitete er den Plan für einen vollständigen alphabetischen Katalog, mit sinnreicher, praktischer Verbindung der Ordnung nach Gruppen mit der Ordnung nach dem Alphabet, aus und verwirklichte ihn sodann; er soll der erste sein, der einen solchen Katalog gemacht. Schon seit dem Jare 1852 Mitglied der Amerikanischen Orientalischen Gesellschaft, und seit 1853 deren Sekretär, wurde er im Jare 1861 Mitglied der amerikanischen Akademie der Künste und Wissenschaften, und im Jare 1869 hat Yale College zu New Haven ihm den Grad von L.L.D. verliehen. Das Jar 1871 brachte ihm die Anstellung als Universitäts-Lecturer für die Textkritik des N. T., und die Ernennung zu einem der Revisoren des N. T. in der Anglo-Amerikanischen Bibel-Revision; die Wichtigkeit dieser Revision braucht nicht hervorgehoben zu werden, und es ist kein geringes Lob zu sagen, dass für die wissenschaftliche Textkritik, wie sie darin zu Tage tritt, Abbot mit dem Herrn Dr. Hort von Cambridge, England, verantwortlich ist; weder der Eine noch der Andere ist zu tadeln für das Nichtangenommene ihrer Vorschläge; diese Arbeit, wie bekannt, hat zehn Jare, bis 1881, gedauert. Harvard ernannte ihn zum Professor der Kritik und Exegese des N. T. im Jare 1872 und verlieh ihm den Grad von S. T. D.

Im ganzen hat Abbot wenig veröffentlicht, zum Teil, weil er, wie der noch lebende ehrwürdige deutsche Fürer arabischer Studien, seine Zeit freigebig Anderen zur Verfügung gestellt, und, abgesehen von Briefen — manche seiner Briefe verdienen gedruckt zu werden — das Manuskript und die Korrektur zalloser Bücher sorgfältig durchgesehen. In den Jaren 1855 und 1856 hat er drei Bände von der Hand des Professors Andrews Norton herausgegeben mit Anmerkungen und Zusätzen, 1864 revidirte Ausgaben von Jeremy Taylor's „Holy Living" and „Holy Dying", und 1866 eine vervollständigte Ausgabe von Orme's Buch über 1 Joh. 5, 7. Die amerikanische Ausgabe von Smith's „Dictionary of the Bible", in vier großen Bänden, New-York 1868—1870, welche er in Verbindung

mit Professor Hackett besorgt, würde allein genügen, mit den über vierhundert Zusätzen von seiner Hand, um die Reichhaltigkeit und die Genauigkeit seiner historischen, theologischen und bibliographischen Kenntnisse zu dokumentiren. Unter den von ihm in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen sind folgende besonders hervorzuheben: Über ὁ μονογενὴς υἱός, Joh. 1, 18; Bibliotheca Sacra, 1861, Okt., S. 840–872, und später Unitarian Review, 1875, Juni, S. 560–571 (die Bescheidenheit des Verewigten hat hier der Sache insofern geschadet, als er sich im Jare 1875 nicht hat entschließen können, das Ganze wider in einem Stück zu geben, sondern nur Nachträge zu liefern, wodurch der Eindruck geschwächt wurde); über das Alter der sinaitischen und der vatikanischen Bibelhandschriften, Journal of the American Oriental Society, 1872, Bd. 10, S. 189—200; über τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, Apg. 20, 28, Bibliotheca Sacra, 1876, S. 313—352; über Tit. 2, 13, Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis, 1882, Juni bis Dezember, S. 3—19; und über Röm. 9, 5 (ebendaselbst S. 88 bis 154 und 1883, Juni bis Dezember, S. 90—112.

Zwei von seinen Büchern verdienen besondere Erwänung. Das eine: The Literature of the Doctrine of a Future Life, New-York 1864 (zuerst erschienen als Anhang zu Alger's Geschichte gedachter Lehre), ist warscheinlich die beste Bibliographie, welche in irgend einem Fache vorhanden ist. Gräße's Bibliotheca Psychologica vom Jare 1845 enthält etwas über 1000 Titel; Abbot weist 5300 auf. So weit wie möglich wurden die Titel von den Originalen genommen, mit genauer Widergabe der großen Buchstaben und der Interpunktion, zalreiche Anmerkungen beleuchten die Stellung der Verfasser, oder die Geschichte der Bücher, und bei seltenen Büchern wird angegeben, ob und in welcher von zehn amerikanischen Bibliotheken nebst dem British-Museum und der Bodleiana, sie zu finden sind. Das andere Buch: The Authorship of the Fourth Gospel, Boston 1880, einer Pastoralkonferenz vorgelesen, enthält, namentlich in einigen leider zu sehr zusammengedrängten Anmerkungen, sehr wertvolle Beiträge zu dieser Frage, unter anderem das Beste, was bis dahin über das Verhältnis Justin's zum 4. Evangelium geschrieben war.

Wärend der letzten sechs Jare seines Lebens ist Abbot auf jede Weise, sowol materiell wie geistig, dem Unterzeichneten beigestanden in der Vorbereitung der Prolegomena zur 8. Ausgabe des Tischendorf'schen N. T., und wenn die schon erschienene erste Hälfte die Gunst der Kritiker erfaren hat, so ist das dem freundlichen Rat und der weisen Hand des Verewigten zuzuschreiben. Er war einer der gelehrtesten, geradesten, gütigsten und bescheidensten Menschen, die die Welt gekannt hat. **Caspar René Gregory.**

Ahlfeld, Friedrich, war seit der Mitte des gegenwärtigen Jarhunderts, ja schon geraume Zeit zuvor, bis zu seinem Ruhestand 1881, einer der berühmtesten Prediger und einer der gesegnetsten Seelsorger des evangelischen Deutschlands. Seinem äußeren Lebensgang nach gehörte er größtenteils dem Flußgebiet der Saale an, sofern er eine Reihe von Jaren am Ufer derselben (in Alsleben, hernach in Halle) sein Amt fürte, wärend sowol seine Knabenjare als die letzten dreißig Jare seines Wirkens in Leipzig, an Zuflüssen der Saale zugebracht wurden (an der Wipper, einem linken, an der Pleiße, einem rechten Seitenfluß der Saale). Sein Geburtsort Mehringen (in Anhalt), am Ostabhang des Harzes, Mansfelder Gegend, ist ein echt ländliches Dorf, von einem festen biederen Bauernstande bewont. Zwar der Vater war nicht ein Bauer von tüchtigem Grundbesitz, sondern auf kleinem Gehöft mit wenigen Morgen Landes, ein Zimmerer, der nebenbei als Taglöner arbeitete, ein ruhiger und besonnener Mann, als redlicher Arbeiter beliebt. Die Mutter, Marie Sophie Elisabeth, Tochter des Kantors Hermann, war eine gottesfürchtige stille Frau, welche nicht nur dem Haushalt tüchtig vorstand, und die sich mehrende Kinderschar treulich versorgte, sondern auch der Kinder Gemüt pflegte, ihnen biblische Geschichten erzälte, und Gesangbuchverse einprägte, was besonders dem Son, von dem wir reden, sein Leben lang Früchte trug.

Diesen Eltern wurde am 1. November 1810 ein Son geboren, der in der Taufe die Namen Johann Friedrich erhielt. Bei der h. Handlung in der Kirche, drei Tage nach der Geburt, nahm der Großvater, Kantor Hermann, das Kind auf seine Arme, hob es empor, und rief: „Aus diesem Kinde wird einst ein Großer im Reiche Gottes werden!“ Dieses weissagende Wort des Greises ist in Erfüllung gegangen. Als der Mutter die Sache erzält wurde, gelobte sie ihrem Vater, ihrerseits nichts versäumen zu wollen, damit jenes Wort war würde: sie hat an die Erziehung dieses Sones alle Liebe gewandt, auch die Rute der Zucht an ihm nicht gespart. Aber trotz scharfer Zucht hat es dem Knaben an freier Bewegung und fröhlichem Üben seiner Kräfte nicht gefehlt. Er ist als echter Dorfjunge aufgewachsen; an lustigen Streichen, deren einer beim Spielen mit Pulver dem sechsjärigen das rechte Auge kostete, und an knabenhaftem Übermut hat es bei dem feurigen Temperament des Jungen nicht gefehlt; den zwei Jare älteren Bruder Georg nahm bald der jüngere Fritz in's Schlepptau. Jede Blume in Wiese und Feld interessirte ihn, aber auch die Tierwelt. So ist ihm in köstlicher Kindheit die Anschauung der Natur frisch und voll zu Teil geworden, was seiner späteren geistlichen Veredsamkeit stets abzufülen war. Daſs er als ein Kind des Volks heranwuchs, half dem Mann zu seiner echt volkstümlichen Wirksamkeit. Der junge, wissensdurstige Knabe fehlte nie, wenn die alte „Mutter Horn“ den Kindern am Bergabhang Märchen erzälte. Dazu kamen Anschauungen und Erinnerungen aus der Geschichte, z. B. Andreas Hofers und des Bauernkriegs. Als Schüler wurde der aufgeweckte lernbegierige Fritz von seinem Oheim, dem Kantor Hermann, mit Liebe und straffer Zucht so weit gefördert, als dies in der Dorfschule überhaupt möglich war. Bereits von dem elfjärigen musste aber der Onkel dem Vater sagen, er könne in seiner Schule nicht mehr weiter lernen. Schon früher sollte der wackere Pfarrer des Orts, Bobbe, einen Knaben aus seiner Gemeinde, welcher Chirurg werden wollte, die Anfangsgründe des Lateinischen beibringen; um aber nicht bloß einen Schüler zu unterweisen, zog er den begabten Fritz Ahlfeld hinzu, und blieb zwei Jare lang sein Lehrer im Lateinischen. Er war es auch, der, als der elfjärige in der Landschule nichts mehr zu lernen hatte, mit Entschlossenheit und seiner ganzen Auktorität dafür eintrat, Fritz müsse studiren, und das Gymnasium in dem nahen Aschersleben besuchen. Der Widerstand des Vaters, welcher die Mittel dazu nicht besaß, vielmehr wollte, der Son solle in seinem Stande bleiben, wurde durch die Verwendung des Pfarrers, durch die sanfte aber feste Entschlossenheit der Mutter, alle Opfer dafür zu bringen, und durch das flehentliche Bitten des Sones schließlich überwunden. Die Mutter brachte Jare lang sich selbst zum Opfer, der Pfarrer sorgte für Freitische und unterstützte den Gymnasiasten, ja noch den Studenten, nach Kräften mit Geld. Der dürftige Schüler des Gymnasiums bekam in mehreren Häusern Freitische, wurde aber unter so strenger gesetzlicher Zucht gehalten im Lernen und Leben, dass ihm fast alle Freudigkeit verging. Vier Jare brachte er in Aschersleben zu, musste aber 1827 das dortige Gymnasium mit dem zu Dessau vertauschen, um seiner Zeit auf einem Anhalter Gymnasium zu absolviren, und sich eine spätere Anstellung in Anhalt'schen Diensten möglich zu machen. In Dessau war die erste Zeit eine sehr schwere für ihn, bis allmählich treue Herzen, hohe Gönner, ja treue Pflegeeltern sich seiner herzlich annahmen. Unter anregenden Lehrern, im Umgang mit jugendlichen Freunden, die er gewann, in ersprießlichem Fortschritt, bei trefflicher Begabung und unermüdetem Fleiße, wurden dem Gymnasiasten die $2^1/_2$ Jare in Dessau zu einer fröhlichen Jugendzeit. Bald war er die Seele seiner Klasse. Wie oft erging an ihn die Aufforderung der Kameraden: „Ahlfeld, erzäle was!“ Das herrliche Gedächtnis und die Gabe glücklicher Darstellung fand Geltung und Übung zugleich.

Im Frühjar 1830 verließ Ahlfeld, nach einer vorzüglich bestandenen Reifeprüfung, das Gymnasium zu Dessau, und bezog im Mai die Universität Halle, um Theologie zu studiren. Die nachhaltigste Anregung empfing er anfangs von Rosenkrantz in Betreff der älteren deutschen Litteratur, und von Heinrich Leo, dessen frische Erzälung der Geschichte bei nationaler Begeisterung ihn fesselte,

woraus eine dauernde Freundschaft erwuchs. Im theologischen Kursus befriedigte ihn Ullmann am meisten, wärend ihm für Tholuck's Einwirkung damals noch die richtige Empfänglichkeit abging. Als Student predigte er mehrmals in dem Heimatsdorfe Mehringen. Das erste Mal wurde seine Mutter damit überrascht. Mit Zittern sah sie den stattlich herangewachsenen Son im Talar die Kanzel besteigen; erst mit Bangen, bald voll freudigen Dankes, innigst gerürt, mit feuchtem Auge, lauschte sie seiner Rede; war doch ihre Arbeit nicht umsonst gewesen, ihr fleißiges Beten erhört.

In Halle genoss Ahlfeld die studentische Geselligkeit mit, als Mitglied der Burschenschaft, die ihm eine Zeit lang passenden Umgang, wol auch pekuniäre Mittel verschaffte, sofern er, des Hebräischen sehr mächtig, eine hebräische Gesellschaft zusammenbrachte, woraus ein Repetitorium wurde, das ihm ein nicht geringes Honorar eintrug. Übrigens war seine Beteiligung an der Burschenschaft eine sehr harmlose, dem engeren Kreis der Verbindung hat er nie angehört. Trotzdem kostete ihm diese Zugehörigkeit zur Burschenschaft später sein Lehramt am Gymnasium zu Zerbst. — Als Student hat er nicht selten ein Stück Welt gesehen, als tüchtiger Fußwanderer, mit leichtem Beutel und fröhlichem Mut: in den Ferien, nach dem ersten Semester, gings über Jena, Würzburg und Erlangen nach München; im Sommer 1832 mit einem Freund nach der Schweiz, bis zur italienischen Grenze.

Im Sommer 1833 bestand er bei dem Konsistorium zu Dessau seine theologische Prüfung mit sehr gutem Erfolg. Nun gings in die Hauslehrerzeit: zu Reupzig bei Köthen unterrichtete er die Kinder des Amtmanns, wobei seine Geduld geübt wurde, wärend das Leben in der Familie und die Fürsorge der Hausfrau seiner durch die Studienzeit angegriffenen Gesundheit sehr ersprießlich wurde. Im Pfarrhause zu Reupzig fand sich Kandidat Ahlfeld oft ein bei seinem Freunde vom Dessauer Gymnasium her, Lippold, dessen junge Frau Julie geb. de Marées dem hoch aufgeschossenen und kräftigen, aber in äußerer Bildung und geselligen Formen von Kind auf etwas zurückgebliebenen jungen Mann feinere Lebensart beizubringen sich bemühte. Durch Lippold wurde Kandidat Ahlfeld im Hause seines Schwiegervaters, des Pfarrers und Schulinspektors de Marées im nahen Quellendorf, eingefürt, er war Sprößling einer altfranzösischen Adelsfamilie, welche nach Aufhebung des Edikts von Nantes sich im Anhalter Lande angesiedelt hatte. Bald knüpfte sich ein zartes Band der Neigung zwischen Rosalie de Marées und dem Kandidaten Ahlfeld; sie wurden stille Verlobte, und die Braut, die spätere Gattin, übte einen tiefen Einfluss auf den Charakter und die Umgangsformen ihres Geliebten. — Ende Juli 1834 wurde dem bisherigen Hauslehrer das Amt eines Inspektors und Lehrers an dem Gymnasium zu Zerbst zu Teil; er übte bald einen anregenden Einfluss auf die älteren Schüler, errang sich Achtung unter den Lehrern, und gewann Beliebtheit in der Gesellschaft. Predigte er, so ging er in dem Geleise des Rationalismus einher, aber one innere Befriedigung. Da setzte die vom Bundestag aus angeordnete Demagogenuntersuchung dem ferneren Wirken des ehemaligen Burschenschafters in Zerbst ein Ende. Er wurde zum Rektor der Knabenschule in Wörlitz ernannt, mit der Verpflichtung zu kirchlicher Aushilfe für die Geistlichen des Orts. Anfangs 1837 trat er dies Amt an. Im Mai holte er seine Braut heim; es begann, bei den bescheidensten Mitteln, ein überaus glückliches Familienleben. Aber viel wichtiger war, dass in Wörlitz Ahlfeld zu innerer Klarheit und zum Leben im Glauben gelangte. Unter dem Einfluss des Pfarrers Bobbe zu Mehringen war er im Rationalismus aufgewachsen; wärend des akademischen Studiums und der Kandidatenzeit war der Grundzug seiner Denkart derselbe geblieben, nur dass schon in Zerbst ein Schwanken eintrat. Jetzt aber kam es unter dem Einfluss des zum biblischen Glauben durchgedrungenen Kaplans Schubring daselbst, bei gemeinsamem Bibellesen einiger Freunde und Freundinnen, schließlich zur inneren Entscheidung. Den Ausschlag gab das Wort der Lehrerstochter Alwine Tradt, welche, auf dem Heimweg von dem Bibelkränzchen dem Ahlfeld'schen Ehepar,

das noch Zweifel äußerte, herzhaft sagte: „So lange Sie die Bibel noch lesen, one um Gottes Gnade dazu zu beten, werden Sie ihn auch nicht darin finden!" Das traf die Herzen. Das Gebet beider um Erleuchtung durch Gottes Geist vor dem Lesen im Worte Gottes wurde erhört. Nun war der Sieg gewonnen, der Glaube errungen, von da an wurde Ahlfeld nicht mehr wankend; er arbeitete an sich selbst; sein Wesen wurde ernster, stiller, sein Blick klarer, unter dem Mitbeten und Mitarbeiten seiner Frau. Nun erst predigte er mit heller Freude.

Aber schon im Frühjar 1838 wurde ihm die Pfarrstelle des preußischen Dorfes Alsleben an der Saale, unweit Mehringen und Aschersleben, deren Collatur dem Herzog von Anhalt zustand, angetragen. Nachdem Colloquium und Probe vor dem Konsistorium in Magdeburg gut bestanden waren, erfolgte der Umzug im Herbst: am 23. September wurde der neue Pastor eingefürt. Die Gemeinde war geistlich verwarlost, der Vorgänger war ein altersschwacher Mann gewesen, und der zweite Geistliche brachte durch seinen Wandel sich selbst und den geistlichen Stand um alle Auktorität. Dennoch gelang es nicht, die wolverdiente Beseitigung desselben zu erlangen, aber die Arbeit nahm ihm der „Domprediger" (so hieß der Pastor von dem 1782 niedergerissenen Dom zu St. Johannes Baptista) nach und nach alle ab, so daſs sein Amt ein ziemlich mühevolles wurde. Daſs Unkirchlichkeit und Sonntagsentheiligung im Schwange ging, war kein Wunder. Ein großer Teil der Gemeinde bestand aus Schiffern, die nach langwieriger Abwesenheit vom Hause Unsitte und verhärtete Herzen heimbrachten. Aber Ahlfeld griff das Werk mit Freuden an, und fing an, durch erweckliche Predigt, treue Seelsorge und tätige Arbeit für das Beste der Gemeindeglieder einen Kern in der Gemeinde zu sammeln. Mit kräftiger Beihilfe des Kantors Peitzsch gründete er einen wirksamen Frauenverein, vereinigte die männliche Jugend wöchentlich einmal im Pfarrhause zu belehrenden und unterhaltenden Mitteilungen aller Art; als mit der Zeit viele Männer sich dazu einfanden, wurde ein Männerverein neben dem Jünglingsverein gebildet, der an einem anderen Abend zusammenkam. So wuchs Vertrauen und Liebe zu dem rührigen, freudigen Pastor. Freilich regte sich auch Widerspruch und Feindschaft, zumal als Ahlfeld mit großem Ernst gegen die Laster, z. B. den Schnaps, auftrat. Von anonymen Schmähbriefen kam es zu Drohungen, jedoch zu Taten nicht. Übrigens stand der in seinem Amt und im Hause mit Erziehung der Kinder vielbeschäftigte Mann auch in vielseitiger geistiger Arbeit, sprachwissenschaftlich, kulturhistorisch, zeitgeschichtlich; dabei verfur er nicht bloß sammelnd, sondern auch produktiv, in Aufsätzen, in „Erzälungen für das Volk" (Volksblatt für Stadt und Land), und in Dichtungen. Es gab manchen frischen fröhlichen Kampf gegen den abgestandenen Nationalismus und für das echte Evangelium der Bibel. Auf der Gnadauer Konferenz, zumal im Umgang mit Professor Guericke, trat Ahlfeld Schritt vor Schritt dem lutherischen Bekenntnis als einem klaren, festen Grunde näher. Indes war es nicht seine Meinung, aus der Union auszutreten, gegen die reformirten Brüder zu kämpfen, und Bekenntnisbeterei zu treiben. Die Missionssache fesselte ihn, er hielt Missionsstunden in der Gemeinde, und war bald der beliebteste Volksredner auf Missionsfesten im Anhaltischen und Preußischen, zumal er in der Sache zu Hause war, und mit Anschaulichkeit schilderte, und weil seine Rede von Herzen zu Herzen ging. Er wurde ein weit und breit bekannter und gesuchter Redner und Prediger. Es fehlte nicht an Berufungen. Die für Halle nahm er 1847 nach langem Schwanken an.

Die Lichtfreunde hatten eine wirkliche Bewegung hervorgerufen. Wislicenus, Pfarrer der Neumarktsgemeinde zu Halle, war in Folge seines Vortrags vom Jare 1845: „Ob Schrift, ob Geist?" schließlich 1846 seines Amtes entsetzt, worauf sofort eine „freie Gemeinde" in Halle gegründet wurde. Für das erledigte Amt bedurfte man eines gläubigen Mannes von Festigkeit und Geist. Durch Tholuck's Bemühen geschah es, daſs Ahlfeld dazu erkoren wurde. Die ländliche Tätigkeit hatte 9 Jare gewärt. Jetzt begann die Predigt in der Stadt. Am 10. Oktober 1847 hielt er in der Laurentiuskirche seine Antrittspredigt voll

pastoraler Weisheit und tapferer Entschiedenheit. Unter schwierigen Verhältnissen errang sich hier Ahlfeld Achtung, und gewann vieler Herzen Liebe. Seine Kirche wurde voll und immer voller. Segensströme gingen von ihm aus, viele Seelen, auch von Studirenden, wurden erweckt und magnetisch angezogen. In dem Revolutionsjar 1848 stand Ahlfeld nebst Heinrich Leo, königstreu und felsenfest, aber er wurde nie ein politischer Parteimann, sondern blieb ein Zeuge Jesu Christi. Da aber im Sommer 1849 die Cholera in Halle ausbrach, bewärte sich Ahlfeld als treuer Hirte, als unermüdlicher Seelsorger, als Versorger der durch die Seuche zu Waisen gewordenen Kinder. Buß- und Trostpredigten gab er damals heraus, drei Predigten unter dem Titel: „Trost und Mahnung in den Tagen der Cholera“. Andere treffliche Zeitpredigten waren die im Drucke erschienenen 7 Predigten über den „verlorenen Sohn“ 1849, und die vier Predigten, welche unter dem Titel: „Sonntagsgnade und Sonntagssünden“ 1850 erschienen. Aber bei weitem mehr als durch das gedruckte Wort wirkte Ahlfeld durch seine ganze Persönlichkeit im Leben, mit vielverzweigter Arbeit in Missionsstunden, in Leitung des Jünglingsvereins und Beziehung zu studentischen Verbindungen, in geselligem Verkehr, nicht bloß mit wissenschaftlich Gebildeten, sondern auch mit Bürgerkreisen. Studenten hatten ihr Wolgefallen daran, dass der gewissensernste Pastor doch so unbefangen, frisch und fröhlich mit ihnen verkehrte, one seiner Würde im geringsten etwas zu vergeben. Als Beweis, wie glücklich Ahlfeld die Gelegenheit zu nützen und junge Leute zu fassen wusste, diene folgende Tatsache: er färt in einem Eisenbanwagen, der mit Soldaten gefüllt war; diese fingen an ein unsauberes Lied zu singen; da steht Ahlfeld auf, hält eine kurze kräftige Ansprache an sie und stimmt sofort patriotische Lieder an, in welche die Soldaten alsbald mit Begeisterung einfielen. Als er ausstieg, brachten sie ihm ein Hoch aus.

Sobald Ahlfeld das ländliche Amtsleben mit der Stadt Halle vertauscht hatte, lenkten sich die Blicke noch viel mehr als bisher auf ihn. Schon 1848 wurde ihm ein Ruf nach Barmen zu Teil, den er jedoch schließlich ablehnte. Aber nachdem Harleß 1850 Oberhofprediger in Dresden geworden, wälte der Magistrat von Leipzig als Collator Ahlfeld zum Pastor an St. Nicolai daselbst. Nun bemühte man sich in Preußen, ihn zu halten, als Domprediger zu Magdeburg, als Hofprediger in Berlin, wo ihn König Friedrich Wilhelm IV. selbst wünschte. Allein die Verhandlungen mit Leipzig waren schon zum Abschluss gelangt. Am 24. Febr. 1851 fand, nachdem die Predigt in der ev. Hofkirche Tags zuvor gehalten war, das Colloquium vor dem Landeskonsistorium in Dresden statt, welches er mit Ehren bestand. Am 2. Osterfeiertag wurde Ahlfeld durch Superintendent D. Großmann in sein Amt eingewiesen, worauf er seine Antrittspredigt zu St. Nicolai hielt. Sonntag den 1. Mai 1881 (Miser. Dom.) hielt er, in den Ruhestand tretend, seine Abschiedspredigt. Somit hat er volle 30 Jare als Pastor einer Großstadt in reichem Segen gewirkt. Als er nach Leipzig kam, hatte Ahlfeld das vierzigste Jar nur um ein par Monate überschritten, stand in vollster frischer Manneskraft und Arbeitsfreudigkeit. Seine Rede ergoß sich wie ein mächtiger Strom, bei einem der Leipziger Gemeinde anfangs ungewonten raschen Tempo des Sprechens. Ein Bürger urteilte: „Es ist ganz schön; aber er macht kein Komma und keinen Punkt“. Ahlfeld als Prediger war ein Muster von Popularität vermöge der Anschauung, die überall durchschlägt. Abstraktes Denken, lehrhafte Doktrin ist nicht seine Sache, ungeachtet er fest auf dem Boden der Schrift und des Bekenntnisses steht. Aber ein Blick in's Leben, eine frische Anschauung der Natur, eine Phantasie, die allenthalben reale Vorgänge, dramatische Handlungen sieht, ist seine auszeichnende Gabe. Dem deutschen Sprachschatz, den Ahlfeld genau kennt und voll beherrscht, liegt so viel ursprüngliche Anschauung zu Grunde, die uns meist verborgen und unbewusst bleibt; aber ihm trat unwillkürlich jene Anschauung vor die Seele. Nur ein Beispiel: wir sagen „die Stunde schlägt“, und verbinden damit nur einen abstrakten Gedanken; aber Ahlfeld sagt (Predigt zur Glockenweihe): „So oft die Glocke schlägt, schlägt sie ein Stück von deinem Leben ab!“ Weil er das Konkrete, das Reale liebt, verwendet

er mit Vorliebe Erzälungen aus der h. Geschichte, aus der Geschichte der Kirche Christi, aus eigenen und fremden Erlebnissen. Seine Meisterschaft im Erzälen, wodurch schon der Dessauer Gymnasiast unter den Kameraden beliebt war, ist allbekannt. Erzälen war seine Stärke, aber auch seine schwache Seite. Eine Zeit lang mag er als Prediger in diesem Stücke etwas zu viel getan haben; aber wenn ich nicht irre, ist er darin in späteren Jaren sparsamer geworden. Aber nicht das lebensfrische grüne Bildwerk, womit er die Gedanken unkleidet, deutlich und eindrucksvoll macht, ist die Hauptsache an seiner Rede, sondern der Inhalt, die Verkündigung von Sünde und Gericht, von Vergebung und Gnade, von dem Heiland und seinem Heil, von Realitäten, die er bezeugt, weil er sie an sich selbst erfaren hat und darin lebt. Weil sein Werben für das Reich Gottes, sein Zeugnis für den Heiland von Herzen kam, darum ging es auch zu Herzen. Seine strafende Rede bewegte die Gewissen, sein Vermanen und Trösten erquickte die Herzen. Aber so reich sein Geist war an Gedanken aus Gottes Wort und aus Lebenserfarung, so viel Vorrat an Altem und Neuem der Schatz seines Gedächtnisses darbot, so sehr er auch den deutschen Sprachschatz beherrschte und das Wort ihm zu Gebote stand, so hat er doch niemals sich darauf verlassen, sondern seine Predigten und Reden stets fleißig, gewissenhaft vorbereitet, unter Gebet und Meditation, ja sein Konzept von Anfang bis zu Ende vollständig niedergeschrieben, und meist wörtlich treu vorgetragen, zur Beschämung für manche weit weniger begabte Prediger. Der Vortrag selbst war kunstlos, bewegte sich one viel Modulation in einem stets widerkehrenden gleichen Tonfall, wärend ihm Lebendigkeit und Kraft nicht abging. Die Aktion war eine energische, fast linkisch erscheinend, und doch abgerundet; besonders auffallend war seine Gewonheit, häufig die Hände zusammenzuschlagen, wärend die innige Herzlichkeit und Wärme des Tons, die väterliche Gesinnung, die seelsorgerliche pastorale Stellung zur Gemeinde, welche aus allem sprach, seinem Worte Ban brach und die Herzen öffnete. Die gediegene Persönlichkeit des Mannes, bei dem nichts hohle Phrase war, der das lebte, was er lehrte, konnte nicht verfehlen, tiefen Eindruck zu machen, zu begeistern und Leben zu wecken. Nicht die letzten, die von seiner Seelenwärme erfaſst und erweckt wurden, waren sowol in Halle, wie später in Leipzig, die Studenten, und zwar nicht bloß die Theologen. Manchem ist durch eine Ahlfeld'sche Predigt oder Grabrede ein neues Licht, ein neues Leben aufgegangen. In der Laurentiuskirche zu Halle, in der Nikolaikirche zu Leipzig bildeten Studirende stets ein starkes Kontingent der Zuhörerschaft, wenn Ahlfeld predigte; der Mittelgang zu St. Nikolai war in der Regel mit Studenten gefüllt, die dem Gottesdienst stehend beiwonten. Eine nachhaltige Wirkung hat Ahlfeld durch seinen Konfirmandenunterricht auf die Jugend beiderlei Geschlechts geübt: er zog die Jugend an sein Herz, und trat ihr als Vater näher; dadurch knüpften sich Bande für das Leben, und rekrukirte sich seine Personalgemeinde. Letzterer schlossen sich eine Menge von Männern und Frauen an, die im Durchschnitt eine ruhige Festigkeit, one enge Abgeschlossenheit in sich trugen. Hat doch Ahlfeld selbst, so fest er sich auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses stellte, doch nie das Zeug dazu gehabt, abstrakt auf der Zinne der Partei zu stehen. Ihm war es immer nur darum zu tun, daſs alles „klar" und fest sei, aber unter „klar" verstand er die Gediegenheit der Gesinnung und des Charakters, wie bei ihm selbst das Wort nicht Phrase und hohler Schall, das Bekenntnis nicht bloße Form und Angriffswaffe, das gottselige Wesen nie ein leerer Schein war. Es fehlte allerdings nicht an Leuten, welche Ahlfeld als einen beschränkten unduldsamen Hierarchen anschwärzten. Ihm selbst war das nicht unbekannt, allein er ließ sich das nicht anfechten, er ging straks seines Weges, und ließ sich niemals auf Polemik ein. Der Einfluſs unkirchlicher Agitatoren unter den Stadtverordneten brachte es einmal dahin, daſs in Folge eines ganz korrekten Verfarens des Pastors bei einer Beerdigung, die öffentliche Meinung gegen ihn erregt wurde, so daſs selbst der Magistrat dem Druck der verbreiteten Stimmung nachgeben zu sollen glaubte, und zu einem Verweise zu schreiten geneigt war, was nur durch den Widerstand des geistlichen Inspektors abgewendet wurde. In jener Angelegenheit und in allen änlichen Fällen

blieb Ahlfeld, im Bewusstsein seiner guten Sache, stets sich selber gleich, wurde niemals empfindlich, geschweige gereizt. Die Frucht seiner Beständigkeit und Ausdauer war, dass mit der Zeit solche Anfechtungen sich ganz verloren, und zuletzt bei den Zeitgenossen, sei's dass sie ihm näher oder ferner standen, nicht einmal eine Erinnerung an solche Dinge noch vorhanden war; so ist an ihm das Schriftwort in Erfüllung gegangen: „Wenn Jemandes Wege dem Herrn wolgefallen, so macht er auch seine Feinde mit ihm zufrieden“ Sprüche Sal. 16, 7.

Frucht, die da bleibet, hat Ahlfeld hinterlassen, nicht nur in zalreichen Gemütern, in die er durch Wort und Tat Kräfte ewigen Lebens eingepflanzt hat, sondern auch durch Stiftungen, zu denen er den ersten Grund legte. Als im Jare 1853 das 50järige Jubiläum des Gymnasiums zu Zerbst gefeiert wurde, an welchem er $2^1/_2$ Jare als Lehrer und Inspektor gearbeitet hatte, gab er den Anstoß zur Gründung eines Stipendiums für Söne verstorbener Lehrer der Schule, eine Stiftung, deren Kapitalstand in ersprießlichem Wachstum begriffen ist. Hier in Leipzig wurde auf Pastor Ahlfeld's Anregung und nach Regulativen, die er zuerst entworfen hatte, zwei Stiftungen gemacht, die beide in segensreicher Wirksamkeit bestehen, die eine für Küster an den Pfarrkirchen hier, für deren Witwen und Waisen, die andere für Küsterfamuli und niedere Kirchendiener. Die letzte der Stiftungen, die er angeregt hat, ist, wenn ich nicht irre, diejenige, welche zum Ehrengedächtnis D. Tholuck's in Halle, am 2. Dezember 1870, dem Tage seiner akademischen Jubiläumsfeier, wesentlich unter Ahlfeld's Mitwirkung gegründet worden ist.

Im Frühjar 1876 wurde das Jubiläum seiner 25järigen Amtsfürung als Pastor zu St. Nicolai von Gemeinde und Patron, Amtsbrüdern und Kirchenregiment festlich begangen. Den Höhepunkt des Tages bildete die kirchliche Feier in dicht gedrängter Nicolaikirche. Nach allen den Ansprachen, die einander folgten, trat Ahlfeld, im Ornat, an eine Stelle, welche zwischen Altarplatz und Kirchenschiff die Grenze bildete, und hielt seine dankende Erwiderung. Da stand, wie bei dem vorangegangenen Teil der feierlichen Verhandlung, der ehrwürdige Pastor, die imposante Gestalt in strammer Haltung; er dankte der Gemeinde namentlich auch dafür, dass sie ihrem alternden Pastor die Treue und Anhänglichkeit unverletzt bewart habe. Jener Tag bildete aber einen bemerkenswerten Wendepunkt im Leben Ahlfelds: es fing an Abend zu werden. Bisher hatte er jeden Sommer das Bedürfnis gehabt, sich auszuspannen, und auf Reisen, in Bädern, an dem Meeresstrand oder in den Bergen Erholung zu suchen, wobei er es an Arbeit, an Reisepredigten, und schriftstellerischer Tätigkeit nicht fehlen ließ. Allein nach dem Jar 1876 machte sich die Notwendigkeit fülbar, die Urlaubszeit länger auszudehnen, und viel mehr als früher zum Ausruhen zu benützen. Insbesondere aber wurde die auffallende Abnahme des Augenlichtes für die Verrichtung seines geistlichen Amtes hinderlich. Schon dieser Umstand legte ihm den Gedanken nahe, sein Amt niederzulegen. Der Entschluss wurde indes beschleunigt durch einen Krankheitsanfall, den die Ärzte aus Blutmangel im Gehirn erklärten. In dieser Tatsache erkannte Ahlfeld einen Wink Gottes, und reichte sofort sein Gesuch um Versetzung in den Ruhestand bei Patron und Kirchenbehörde ein. Ostern 1881 konfirmirte er zum letztenmal, und an Miser. Domini, 1. Mai 1881, hielt er in dichtgefüllter Kirche vor der trauernden Gemeinde seine Abschiedspredigt.

Nicht völlig drei Jare wärte die letzte Lebenszeit. Es wechselten stille Ruhetage, schmerzliche Prüfungen, wie der Heimgang der jüngsten Tochter, deren Sterben ein seliges war, Tage der Krankheit und Schwäche, doch war das Krankenlager nicht zu schmerzvoll. Der treue Herr hat seinen Diener im Frieden faren lassen. Am 4. März 1884 früh 1 Uhr ist er gestorben. Am 6. März wurde die ernste Leichenfeier in der Nicolaikirche gehalten, zu Gottes Ehre; sein Gedächtnis bleibt im Segen!

D. Friedrich Ahlfeld, weiland Pastor zu St. Nicolai in Leipzig, ein Lebensbild, mit Porträt, Halle, R. Mühlmann, 1885. **G. Lechler.**

Altkatholizismus *). Äußere Entwicklung. Am 18. Juli 1870 verkündete Papst Pius IX. unter Zustimmung von 533 Mitgliedern des vatikanischen Konzils one Rücksicht auf die Einwürfe, Proteste und Nachweise von der Unmöglichkeit einer solchen Definition, die von einer großen Zal von Bischöfen ausgegangen waren, in der Konstitution Pastor aeternus die neuen Glaubenssätze von dem unbegrenzten Universalepiskopate des römischen Bischofs und als „ein von Gott geoffenbartes" Dogma das unfehlbare Lehramt desselben, wenn er eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre definire. Die Kapitel III. und IV. jener Konstitution, in welchen diese Dogmen stehen, sind gemacht worden im Widerspruche mit der schon an sich jede Freiheit und Gründlichkeit ausschließenden Geschäftsordnung des Konzils; sie stehen nicht allein im Gegensatze zu der heil. Schrift, der Lehre der Kirchenväter, zu dem bis dahin angenommenen Glauben, sondern sie enthalten auch verschiedene Fälschungen, Interpolationen und Auslassungen **), so dass es kaum etwas verwerflicheres geben kann, als ein derartiges Machwerk dem heiligen Geiste beizulegen. Die Zustimmung der Kirche liegt nicht vor; denn die dissentirenden Bischöfe vertraten in Verbindung mit jenen, welche eine wesentliche Änderung forderten, oder in den entscheidenden Sitzungen fehlten beziehungsweise nicht stimmten, gut die Hälfte der katholischen Christenheit. Das Konzil entbehrte der nötigen Freiheit; alle auf den ökumenischen Synoden der ersten achthundert Jare befolgten Grundsätze wurden missachtet. One jegliche wirkliche Prüfung war in der Generalkongregation des 13. Juli bei 601 anwesenden Mitgliedern, wovon 91 sich der Abstimmung enthielten, trotz des Widerspruchs von 150 Mitgliedern, der Wortlaut einer Definition angenommen; dieser wurde aber in der Zeit vom 14. bis 17. Juli noch in einem unbedingt wesentlichen Punkte, nämlich durch den Zusatz, dass solche päpstliche Entscheidungen (ex sese): „non autem ex consensu ecclesiae", irreformabel seien, in geradezu ordnungswidriger Weise verändert. Von deutschen Bischöfen hatten am 13. Juli mit nein, also gegen die Definition gestimmt ***) eilf: Bamberg (Deinlein), München (Scherr), Augsburg (Dinkel), Rottenburg (Hefele), Mainz (v. Ketteler), Breslau (Förster), Ermland (Krementz), Osnabrück (Beckmann), Trier (Eberhard), Sachsen (Forwerk), Namszanowski (Armeebischof), — von österreichisch-ungarischen sechsundzwanzig, darunter die Kardinäle F. Schwarzenberg (Prag), Rauscher (Wien), die Erzbischöfe von Gran (Simor), Colocsa (Haynald), Olmütz (Fürstenberg), Lemberg r. l., Bosnien und Syrmien (Stroßmaier), — von

---

*) Über die vor 1869 in Deutschland, Frankreich u. s. w. vorhandene doppelte Richtung innerhalb der katholischen Kirche: die jesuitisch-römische, deren Hauptvertreter in Mainz, Würzburg, Löwen, Paris saßen und im „Katholik" ihr Organ hatten, dem die „Historisch-politischen Blätter", „Civiltá cattolica", „Univers" u. a. Hilfe leisteten bezw. den Stoff gaben, — und die deutsche wissenschaftliche, auch liberale genannt, deren deutsches Organ das im Jare 1865 begründete, leider mit Ende 1877 eingegangene Bonner „Theologische Literaturblatt" „Le Correspondant" u. a. war, vgl. den Art. Jesuitenorden Bd. VI, S. 637. Hier handelt es sich wesentlich nur darum, Entwicklung und Charakter des Altkatholizismus zu skizziren, wobei ich mich auf Deutschland beschränke, weil die „christkatholische" Kirche der Schweiz im ganzen die deutsche Entwicklung zum Vorbild genommen hat, die Entwicklung in Österreich ein gleiches tat, und eine endgültige kirchliche Gestaltung noch nicht erlangt hat.

**) Den Beweis für diese Angaben und die folgenden liefert meine Schrift „Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe u. s. w.", Prag 1871 unter Mitteilung aller Quellenbelege, zum Teil noch eingehender meine im Druck befindliche Schrift „Der Altkatholizismus, Geschichte seiner Entwicklung in Deutschland, innere Gestaltung und rechtliche Stellung", welche im Oktober dieses Jares im Verlage von Emil Roth in Gießen erscheinen wird. In dieser zweiten Schrift sind alle Punkte, die nachfolgend besprochen werden, eingehend dargestellt, sämtliche Aktenstücke mitgeteilt bezw. nachgewiesen, viele durchweg noch nicht veröffentlichte Aktenstücke, Briefe u. s. w. abgedruckt, so dass sie eine unbedingt genaue, quellenmäßige Grundlage bietet.

***) Die noch lebenden Bischöfe sind überall im Drucke hervorgehoben.

italienischen 9, französischen 25, englischen und amerikanischen 15, im ganzen achtundachtzig; außerdem stimmten zweiundsechzig mit „iuxta modum", d. h. verlangten eine wesentliche Änderung, darunter die von Köln (Melchers), Salzburg. Am 18. Juli waren anwesend 535, wovon zwei mit nein stimmten. Unter den 533 zustimmenden befanden sich: 4 deutsche (v. Leonrod, Martin, Senestrey, Gf. Ledochowski), 3 schweizerische, 9 österreichisch-ungarische, 148 italienische, 45 französische, 30 spanische, 2 portugiesische, die 6 belgischen, 4 holländische, 13 irländische, 5 englische, 69 amerikanische u. s. w. Nicht stimmten also 298 Bischöfe aus Europa; von den abstimmenden hatten 95 gar keine wirkliche Diözese. Die nicht abstimmenden vertraten gut die Hälfte der Katholiken.

Nach dem, was bis dahin in der Theologie und im kanonischen Rechte als Grundsatz galt, und nach dem feststehenden Satze: Dogma sei nur, was immer, überall und von allen geglaubt worden, konnte man diese neuen Lehren nicht als die Definition einer ökumenischen Synode ansehen, vom streng-katholischen Standpunkte nicht für wahr halten. Man hatte die jesuitischen Lehrsätze mit dem Charakter eines von Gott geoffenbarten Lehrsatzes bekleidet. Die mögliche nachträgliche Unterwerfung der dissentirenden und nicht stimmenden Bischöfe konnte der Konstitution keinen anderen Charakter geben *). Es durfte indessen vorerst noch die Hoffnung gehegt werden, dass namentlich die deutschen, österreichisch-ungarischen und französischen Bischöfe der Minorität an dem von ihnen auf dem Konzil bekundeten Glauben, am alten Glauben festhalten würden. Für diese Hoffnung bot eine Stütze, dass sechsundfünfzig Bischöfe, darunter 8 deutsche (Hefele, Krementz, Dinkel, Eberhard, Scherr u. s. w.), 18 österreichisch-ungarische (Simor, Haynald, Stroßmaier, Fürstenberg u. s. w.), in einem Schreiben vom 17. Juli an Pius IX. ihre Abstimmung mit nein widerholend protestirten; man hatte sich das Wort gegeben, nur gemeinsam vorgehen zu wollen; Kardinal Schwarzenberg, Dinkel, Krementz ermunterten zum Besuche der Nürnberger Konferenz, der letztgenannte hatte verschiedenen Personen gesagt, dass die Zusammenkunft in Fulda zu einem gemeinsamen Widerstande füren werde. Indessen rasch zeigte sich, dass in der Opposition auf dem Konzil die Bischöfe ihren Mut und Glauben erschöpft hatten, dass dem Ziele: die äußere Einheit, die Macht der Hierarchie zu erhalten, Überzeugung und Glaube — denn wofern man nicht annehmen wollte, dass die Bischöfe diese und diesen auf dem Konzile bekundet haben, müsste man ihre Opposition für Spiegelfechterei, das heißt bewusste Lüge erklären — geopfert wurde. Am 30. August kamen auf Einladung des Kölner Erzbischofs Melchers sieben deutsche Bischöfe und zwei Kapitelsvikare, darunter v. Ketteler und Krementz, in Fulda zusammen und machten einen Hirtenbrief, worin sie dem Volke die neuen Dogmen als stets geglaubte vorstellten. Wenige Tage vorher fand in Nürnberg auf Einladung Döllinger's eine Zusammenkunft statt, auf der am 27. August eine Erklärung gegen die vatikanischen Dekrete angenommen wurde. Dieser trat eine große Zal von katholischen Professoren in Bonn, Breslau, Braunsberg, München, Münster, Prag, Würzburg u. s. w. bei. Eine im Juli bereits von Kuhn, Döllinger und mir festgestellte Erklärung wurde nicht veröffentlicht, weil man den Protest des 17. Juli zu matt fand; ihre zalreichen Unterschriften beweisen aber, dass damals noch fast alle Theologen u. s. w. antiinfallibilistisch waren, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen können. In Fulda hatten die Bischöfe vergessen, was sie ein Jar vorher von demselben Orte aus dem deutschen Volke vorgeredet und was sie in Rom bezeugt hatten.

---

*) Das habe ich in den beiden angefürten Schriften bewiesen; in der zweiten wird insbesondere gezeigt, in welche unlösbaren Widersprüche diese Bischöfe mit ihren eigenen Erklärungen und untereinander geraten, wie dieselben mit geradezu läppischen und frivolen Argumenten und im Widerspruche mit dem Wortlaute der Definition ihren Abfall zu verteidigen suchen.

Nachdem sie das neue Dogma angenommen hatten, setzten sie die Ketzerverfolgung gegen alle Theologen in Szene, welche nicht vermochten ihr Gewissen durch Wechsel des Glaubens kalt zu stellen. Der Kölner Melchers begann den Reigen, sein jetziger Nachfolger Krementz von Ermland folgte, Scherr von München, Dinkel von Augsburg, Förster von Breslau schlossen sich an. Döllinger, Friedrich, Reusch, Langen, Knoodt, Baltzer, Reinkens, Michelis, die man bis dahin als hervorragende katholische Gelehrte hochhielt, wurden verflucht; die Seelsorgsgeistlichen, welche den Mut offenen Bekenntnisses hatten: Renftle, Tangermann u. s. w., eine Anzal anderer Professoren: Menzel, Treibel, Wollmann, Hort, Meßmer u. s. w. ereilte der Bannstral. Wer es verstand zu schweigen, wie alle damaligen Dozenten in Tübingen, oder sich durch Deuteleien zu helfen, oder zu unterwerfen, wie Dieringer, Thiel, Hippler, Diettrich u. a., Tausend und aber Tausend Seelsorgsgeistliche, blieb verschont, oder wurde gar, wie das dem Abt Haneberg im Sommer 1872 und in der letzten Zeit dem Dr. Andreas Thiel glückte, mit einem Bistum bedacht. Keinen Laien hat man exkommunizirt; bezüglich ihrer begnügte man sich mit dem Schweigen, fordert doch der wunderbare Kanon des 4. Kapitels nur, dass man „nicht widerspreche“, verlangt also kein glauben, sondern blindes unterwerfen.

Die Fuldaer Versammlung hatte gezeigt, wessen man sich gefasst machen durfte. Zuerst regte sich das alte kirchliche Bewusstsein am Rhein, wo man schon 1869 ihm in der Coblenzer Laienadresse Ausdruck gegeben hatte. Dieselben Männer, welche diese angeregt hatten, blieben auch jetzt nicht zurück. Sie und andere hatten im September 1870 zu Königswinter am Rhein eine Erklärung des Inhalts:

> „In Erwägung, dass die im Vatikan gehaltene Versammlung nicht mit voller Freiheit beraten und wichtige Beschlüsse nicht mit der erforderlichen Übereinstimmung gefasst hat, erklären die unterzeichneten Katholiken, dass sie die Dekrete über die absolute Gewalt des Papstes und dessen persönliche Unfehlbarkeit als Entscheidungen eines ökumenischen Konzils nicht anerkennen, vielmehr dieselben als eine mit dem übereinstimmenden Glauben der Kirche im Widerspruche stehende Neuerung verwerfen“

unter der Haupttätigkeit von Dieringer erlassen. Sie wurde in der „Kölnischen Zeitung“ mit den eingesandten Unterschriften veröffentlicht, die bald auf 1359 von gebildeten Laien stiegen, unter denen mancher Name prangt, dessen Träger später und heute als Säule des Ultramontanismus erscheint. Von einzelnen bei jener Versammlung besonders tätigen Laien wurde der Versuch gemacht, festzustellen, ob die Bischöfe der Minorität in ihrem Glauben standhaft seien. Die Antworten ergaben, dass dies nur noch bei Hefele (Rottenburg) und Stroßmaier (Diakovar) der Fall war. Nachdem die preußische Regierung dem Pfarrer Dr. Tangermann in Unkel am Rhein auf des Erzbischofs Melchers Ansuchen den Statsschutz versagt, ihm sogar das Statsgehalt entzogen hatte, entfiel dem Klerus der Mut; das „Hungerdogma“, wie man es am Rhein nannte, siegte im Angesichte der Alternative: glaubensstark und brotlos, oder unterworfen und bepfründet. Wol entzog die bayrische Regierung den Geistlichen ihren Schutz nicht, nahm aber erst in einem Erlasse vom 27. August 1871 feste Stellung. Bis dahin hatte der Terrorismus der Bischöfe über die Masse der Geistlichen und Laien gesiegt. Rom hatte neben dem Indifferentismus der Masse der gebildeten Katholiken, auf den die Jesuiten als den besten Genossen gerechnet hatten, in dem Kriege einen Helfer gefunden. Die Statsmänner kümmerten sich wenig um diese idealen Dinge und hatten keine Anung davon, welche Wirkung eine Lehre haben müsse, die von ihnen, namentlich vom bayrischen Ministerium, im angefürten Erlasse als statsgefärlich und als ein Umsturz der Kirchenverfassung erklärt wurde, und die schon im August 1870 wegen dieser Gründe den Kaiser von Österreich bewogen hatte, das Konkordat wegen gänzlicher Veränderung des Mitkontrahenten für hinfällig zu erklären. Der letzte deutsche Bischof, Hefele, unterwarf sich im April 1871, weil die württembergische Regierung ihn im Stiche ließ. Obwol die preußische Regierung die Geistlichen

in Statsämtern in diesen schützte, die bayerische dem troz des Placets, ja gegen dessen Versagung verfassungswidrig verkündeten vatikanischen Dogma jede Einwirkung auf die bürgerlichen und statlichen Verhältnisse absprach, die württembergische nach einem nicht mit dem Gesetze stimmenden Vorgange mit einer änlichen Erklärung sich abfand, ließ man den vatikanischen Bischöfen die Macht, im Religionsunterrichte an den vom State geleiteten Schulen das Dogma der Jugend beizubringen, und verhielt sich den Altkatholiken gegenüber wenn nicht geradezu ablehnend, so doch kalt; die wenigen Ausnahmen konnten nichts bessern.

Nachdem es sich bis zum April 1871 klar herausgestellt hatte, dass alle Bischöfe unterworfen waren, blieb den an ihrem katholischen alten Glauben haltenden Geistlichen und Laien nur übrig, entweder einzeln one Zusammenhang und one Befriedigung des kirchlichen Bedürfnisses unterzugehen, oder sich zu gemeindlicher und kirchlicher Organisation zusammenzuschließen. In einer Pfingsten 1871 zu München unter Döllingers Vorsitz und wesentlich von diesem entworfenen Erklärung wurde der katholische Standpunkt gegenüber dem vatikanischen Glauben festgestellt; man einigte sich zugleich, im Herbst eine allgemeine Versammlung abzuhalten. Diese, vorbereitet auf einer Versammlung am 5. und 6. August zu Heidelberg, fand vom 22. bis 24. September in München als Kongreß der Altkatholiken statt. Von diesem wurde im Einklange mit der Nürnberger und Münchener Pfingsterklärung ein Programm beschlossen, welches die Richtung der notwendigen kirchlichen Reform festsetzte. Zugleich fasste auf meinen Antrag der Kongreß den Beschluss, dass überall nach Bedürfnis und Möglichkeit die Herstellung einer geordneten Seelsorge stattfinde. Infolge davon bildeten sich in einer großen Anzal von Orten in Baden, Bayern, Preußen und Hessen Vereine und wurde, wo dies möglich war, mit Abhaltung des Gottesdienstes begonnen. Der zweite zu Köln vom 20. bis 22. September 1872 abgehaltene Kongreß ergänzte in einigen Punkten das bisherige Programm und setzte auf meinen Antrag eine Kommission zur Vorbereitung der Wal eines Bischofs ein, zu deren Mitgliedern die geistlichen Professoren Friedrich, Michelis, Reusch, die Laien: Sanitätsrat Dr. Hasenclever, Prof. Dr. Maassen, Oberregierungsrat Wülfing und ich gewält wurden. Als deren Vorsitzender erließ ich seit Anfang Oktober verschiedene Rundschreiben an die Mitglieder, welche zur Einigung über alle wesentlichen Punkte fürten. Nachdem ich durch Verhandlung mit dem Fürsten Bismarck im Anfang Januar 1873 zu Berlin der Anerkennung eines zu wälenden Bischofs seitens Preußens mich vergewissert hatte, wurde in einer Sitzung zu Bonn am 19. April die Walordnung und der 4. Juni als Waltag festgesetzt. Am 3. Juni 1873 nahm die Walversammlung in Köln die Walordnung und die „provisorischen Bestimmungen über die kirchlichen Verhältnisse der Altkatholiken des deutschen Reichs“ an; am 4. Juni wurde von 22 Geistlichen und 55 Laien als Abgeordneten der Vereine aus Baden, Bayern, Hessen, Preußen der Professor der Theologie in Breslau Dr. Joseph Hubert Reinkens zum Bischof gewält, eine Synodal-Repräsentanz bestehend aus 2 Geistlichen und 3 Laien als ordentlichen, je 2 Geistlichen und Laien als außerordentlichen Mitgliedern ihm als Vertretungsorgan der Kirche zur Seite gestellt. Am 11. August wurde der gewälte Bischof von dem Bischof der altkatholischen Kirche Hollands, Heykamp B. von Deventer, in Rotterdam zum Bischof konsekrirt. Auf Eingaben der Synodalrepräsentanz erfolgte die statliche Anerkennung des Bischofs seitens des Königs von Preußen mit Urkunde vom 19. Sept. 1873, des Großherzogs von Baden vom 7. Nov. 1873, des Großherzogs von Hessen vom 15. Dezember 1873; das bayrische Ministerium lehnte es ab, dieselbe bei dem Könige zu beantragen, angeblich weil sie statsrechtlich unzulässig sei; eine Anschauung, welche von mir und verschiedenen Anderen als unrichtig nachgewiesen worden ist. Durch diese Anerkennungen war erreicht, dass zum erstenmale seit sechshundert Jaren ein von Klerus und Gemeinden, wie es das Recht der alten Kirche fordert, erwälter Bischof one päpstliche Bestätigung als katholischer Bischof frei und unter statlichem Schutze seines Amtes walten konnte. Es war dadurch der Beweis

geliefert, dass drei deutsche Landesherren, unter ihnen der deutsche Kaiser, sich bewusst geworden waren, dass die Aufgabe des Landesherrn nicht fordert, den Katholiken ihre Religionsübung nur zu gestatten und sie nur zu schützen, wenn sie dem römischen Papste den „satanischen“ Gehorsam nach Luther's Ausdruck leisten, sondern auch dann, wenn sie haltend an der Schrift und am alten Recht der Kirche sich auflehnen gegen die römische Vergewaltigung in der Verkündung scholastischer Machwerke als von Gott geoffenbarter Glaubenssätze. Es war eine Tat änlich der, welche die Reformation im alten deutschen Reiche ermöglicht hat; es war eine welthistorische Tat. Und wenn dieser Vorgang von vielen Seiten etwa in derselben Weise berichtet, oder aufgenommen wurde, als hundert andere aus der Tagesgeschichte, wenn gar große politische Blätter demselben kaum mehr Beachtung angedeihen ließen, als irgend einer politischen Versammlung oder einem alltäglichen Vorkommnisse: so bekundet das eben nur, wie in großen Kreisen der Indifferentismus und Materialismus alles Interesse und Verständnis für ideale Dinge vernichtet hat. Wäre wie im Anfange des 16. Jarhunderts der Glaube noch lebendig, so würde es anders stehen. Dieser aber hat innerhalb der römischen Kirche längst der äußerlichen Kirchlichkeit Platz gemacht; der Glaube ist Nebensache bei der Masse; diese sieht ihr Heil nur in dem Stehen zum Klerus, durch den sie in dem Glauben erzogen wurde, dass das Seelenheil von der Absolution in der Beichte, dem Fasten u. s. w. abhänge; die sog. Gebildeten haben zu neun Zehnteln weder Glaube noch kirchliches Bedürfnis, sie finden es bequem, äußerlich den Römischen zugezält zu werden, auch nötigenfalls Kirchensteuern zu zalen, darüber hinaus die Religion zu ignoriren und mit Achselzucken oder Lächeln religiöse Strebungen zu verfolgen. Über diese Lage waren die Männer, welche in die Bewegung mit ganzer Kraft eintraten, nicht im unklaren; hätte man im Angesichte derselben verzweifeln wollen, so würde Rom triumphirt haben. Das Ereignis der anerkannten Bischofswal hat für alle Folgezeit bewiesen, dass gläubiger Sinn, Entschlossenheit und Festigkeit einzig und allein eine Besserung innerhalb der römisch-katholischen Kirche herbeifüren können. Und wenn die altkatholische Kirche in Deutschland auch noch hundert Jare auf eine kleine Schar beschränkt bleiben sollte, so ist und bleibt sie das Mittel und Centrum einer wirklichen Reform innerhalb der katholischen Kirche.

Wir verfolgen in Kürze die weitere Entwicklung. Vom Jare 1874 stellte man in Baden und Preußen einen Zuschuss in den Statshaushaltsetat ein. Er betrug in Baden für die Jare 1874 und 1875 die Summe von 6000 Mark, seitdem 18000 Mark und ist für 1886 infolge eines Gesuchs des Bischofs an die zweite Kammer auf 24000 M. erhöht worden. In Preußen waren es stets 48000 M. für Gehalt, Wonung und Reisekosten des Bischofs (zusammen 21000 M.), der im März 1874 auf Verlangen des Ministers Falk die Professur niederlegte, die Verwaltungskosten, Seelsorge in den Gemeinden und praktische Vorbildung der Geistlichen. Der größte Missstand war der Mangel an Kirchen, da nur an ganz wenigen Orten vom State oder einzelnen Gemeinden in ihrem Eigentum stehende zum Gebrauche überlassen worden waren. Man musste somit eine Besserung auf gesetzlichem Wege anstreben.

In Baden wurde infolge eines Antrags von mehreren Abgeordneten der zweiten Kammer auf Veranlassung der Herren Fieser und Schmidt unterm 15. Juni 1874 ein Gesetz erlassen, welches die Anerkennung altkatholischer Gemeinschaften und deren Ansprüche auf den Mitgebrauch der katholischen Kirchen, sowie auf den Mitgenuss des Kirchenvermögens regelt. Dasselbe wurde unter dem Ministerium Jolly gerecht und billig gehandhabt; seit Oktober 1876 trug es wenig Früchte. Vom April 1881 an wurde infolge der bekannten Stimmungsänderung, Rückgängigmachung der Woltat desselben in allen Fällen ins Werk gesetzt, die sich mit einer künstlichen juristischen Auslegung vereinigen ließen. In Preußen kam auf Vorschlag des Abgeordneten Dr. Petri ein analoges, jedoch teilweise sehr unklares und ungünstiges — was hier natürlich nicht näher ausgefürt werden kann — Gesetz vom 4. Juli 1875 zustande. Für dessen Ausfürung fehlte bezüglich der Gemeinschaften in Bonn, Crefeld, Köln trotz ihrer Wichtig-

keit, und obgleich Bonn die Residenz des Bischofs ist, von vornherein an entscheidender Stelle der Wille oder wurde durch höhere Einflüsse lahm gelegt. Überhaupt ließ sich die Bewaltung wesentlich von dem Grundsatze leiten, daſs das Recht im Verwaltungswege in dem Setzen dessen bestehe, was die Verwaltungsorgane: Oberpräsident und Minister, zweckmäßig finden. Seit 1879 ist die Regierung bestrebt, mit allen Mitteln den Mitgebrauch den Altkatholiken wider abzunehmen. Um diese Haltung in Baden und Preußen zu verstehen und zu begreifen, wie dieselbe als Herstellung des Friedens bezeichnet wird, ist auf die Machination seitens der Kurie hinzuweisen. Der Nuntius in München erließ am 12. März 1873 angeblich auf Grund päpstlicher Weisung eine Instruktion *). Mit der Motivirung: „Unter den gegenwärtigen Verhältnissen könnte jede Duldsamkeit bei dem Gebrauche der Kirchen zu Gunsten der Neuketzer (favore neohaereticorum) als Gleichgültigkeit und als Mangel der nötigen Festigkeit angesehen werden; auch wäre sie der Gefar des Ärgernisses und für die Einfältigen des Abfalls vom Glauben ausgesetzt", — untersagt sie die Abhaltung des Gottesdienstes in derselben Kirche mit den Altkatholiken und ordnet an, daſs, falls eine katholische Kirche von der Behörde denselben eingeräumt werde, erst opponirt und an die Gerichte (— gegen die Ketzer sind die Statsgerichte gut genug, sonst steht Exkommunikation darauf, wenn ein weltlicher Richter über Kirchensachen zu erkennen sich herausnimmt —) gegangen, sodann die Kirche interdicirt und auf die bestmögliche Weise für die Bedürfnisse der Römischen Sorge getragen werden solle. Diese dem kanonischen Rechte durchaus widersprechende Weisung wurde bestens befolgt. Bekanntlich haben sich die Regierungen, namentlich die preußische — das warum gehört nicht hierher — bezüglich der Wirkung ihrer „kirchenpolitischen" Gesetze verrechnet und seit 1879 mit dem „friedliebenden" Leo XIII., der nachgerade zu „einem der ersten Statsmänner" avancirt ist, der in seinem Schimpfen über den Protestantismus, die Reformatoren und Altkatholiken wenig von christlicher Friedensliebe zeigt, Fülung gesucht, um Centrum und ultramontane Kammerfraktionen zu brechen. Freilich haben die Regierungen, insbesondere von Baden und Preußen, klar und vernehmlich in den Landtagen die Nichtberechtigung jener Weisung ausgesprochen; sie sahen gleich jedem der lesen kann, sehr gut ein, daſs der Grund des Verbots, wie dessen Worte ergaben, lediglich die Furcht ist, die Römischen könnten einsehen, daſs die Altkatholiken nichts Wesentliches im Ritus und namentlich nichts an der Messe geändert haben, könnten gar leicht durch die Predigten der altkatholischen Geistlichen von der Falschheit der neuen Dogmen überzeugt werden; die preußische Regierung **) erklärte sogar in einem Gesetzentwurfe die Prüfung der Frage für berechtigt, ob die Vatikaner eigentlich noch die anerkannte katholische Kirche ausmachten; die Regierungen hielten es für Pflicht, die Altkatholiken durch Gesetze zu schützen. Aber das will der römische Pontifex nicht. Und so fanden dieselben Regierungen allmählich, daſs eine Weisung des römischen Nuntius über Billigkeit, Konsequenz und Recht gehe, daſs es höchst unrecht sei, den Römischen zuzumuten, gegen die Weisung des „heiligen Vaters" ungehorsam zu sein. Vielleicht erscheint der Ungehorsam der Bischöfe u. s. w. gegen die Statsgesetze infolge römischer Weisung allmählich als ein Verdienst, das durch Orden, Vertrauensstellungen und neue Gesetze zu belohnen ist. Jedenfalls muten die Regierungen nunmehr den Altkatholiken zu, auf die katholischen Kirchen zu verzichten, und des Friedens halber, richtiger dem Papste zu liebe, sich als Ketzer behandeln zu lassen. Die

*) Darüber: F. H. Reusch, Das Verfaren deutscher Bischöfe bezüglich der den Altkatholiken zum Mitgebrauch eingeräumten Kirchen, Bonn 1875. — Veranlassung der Weisung war die Überlassung der Spitalpfarrkirche in Konstanz gewesen; die Civilklage der Römischen war rechtskräftig in 3. Instanz abgewiesen worden. Auch hatte zweifelsone der Umstand beigetragen, daſs durch Urteile der höchsten Gerichtshöfe in Baden, Bayern und Preußen die Altkatholiken als Katholiken anerkannt worden waren.

**) In den Motiven zum Entwurfe (8. Jan. 1873) des Gesetzes vom 11. Mai 1873 in Drucksachen des Abgeordnetenhauses Nr. 95.

Regierungen kommen nicht einmal auf den Einfall, die Römischen aufzufordern, ihre Bischöfe behufs Aufhebung der Nuntiatur-Weisung anzugehen; es ist ihnen auch gleichgültig, dass die Römischen überflüssiges Geld haben, um überall „Notkirchen" zu bauen. Wir mussten diesen Punkt berüren, weil er begreiflicherweise von Einfluss gewesen ist.

Gegenwärtiger Stand. In Baden gab es 1874 28, heute sind es 39 Gemeinden, von denen 29 anerkannt sind; 3 konnten aber die Anerkennung nur erlangen gegen Verzicht auf den Mitgebrauch der Pfarrkirche bis zur Erlangung der Mehrheit. Von den Gemeinschaften haben 15 den Mitgebrauch der katholischen bezw. einer Pfarrkirche, 6 den einer katholischen Kapelle auf Grund des Gesetzes, 5 den von im Statseigentum stehenden Kirchen (Kapellen), die übrigen sind auf die Güte der Evangelischen angewiesen. Der früher eingeräumte Mitgebrauch der Pfarrkirche wurde 3 Gemeinschaften abgenommen und durch den einer Kapelle ersetzt. In 21 Orten sind ständige Seelsorger angestellt, außerdem fungiren noch zwei Geistliche. Hinsichlich der Mitglieder fand bis 1877 eine stetige Steigerung statt, dann trat Stillstand ein, seit 1882 wider Wachstum; die Anzal der selbständigen Männer beträgt weit über das Doppelte der von 1874. Außer in den Orten, welche Sitze von Gemeinschaften sind, gibt es in vielen Orten eine größere oder geringere Zal von Altkatholiken, welche in den statistischen Mitteilungen nicht vorkommen, weil sie keine förmlichen Vereine oder Gemeinden bilden. Von letztern haben 2 über 400, 2 über 300, 1 über 200, 7 über 100 bezw. 150 selbständige Männer.

Preußen zält 13 Parochieen, 6 andere anerkannte, 16 nur kirchlich organisirte Gemeinden. Von den beiden ersteren Kategorieen haben 5 den Mitgebrauch der katholischen Pfarrkirche — eine davon ist aber seit Jaren wegen Baufälligkeit polizeilich geschlossen (in Essen) und der Parochie nicht gelungen, die Herstellung zu bewirken —, 4 den Gebrauch von im Eigentum des Stats oder der politischen Gemeinde stehenden Kirchen bezw. Kapellen, 3 den einer katholischen Kapelle auf Grund des Gesetzes, 2 besitzen eigene (von ihnen erbaute oder erworbene) Kirchen, die übrigen danken den Evangelischen die Möglichkeit, in Kirchen Gottesdienst zu halten. Eine Parochie hat vor Jaren den Mitgebrauch der Pfarrkirche aufgeben müssen, bei 3 Gemeinschaften geht die Regierung seit Jaren darauf aus, dies zu erreichen und hat neuerdings auch bezüglich einer im Statseigentum stehenden katholischen Kirche denselben Plan in Angriff genommen. Außer dem Bischof und Generalvikar fungiren 18 Pfarrer, daneben einige andere Geistliche. Die Zal der Gemeinden (35) ist seit 1874 um 8 gestiegen, die der Männer in diesen um 1000; die zalreichen Altkatholiken an Orten, wo es keine Gemeinschaften gibt, kommen nirgends in den Tabellen vor. Was die Größe der Gemeinden betrifft, so haben Breslau über 900, Köln 800, 4 über 250, 6 zwischen 100 und 200 selbständige Männer.

Hessen besitzt 4 Gemeinden, 1 Geistlichen — außerdem versehen auswärtige dieselben —, keine katholische Kirche. Die Anzal der Gemeinden und ihrer Angehörigen ist seit 1874 weit über das Doppelte gestiegen.

Birkenfeld hat 1 Gemeinde.

In Bayern spiegelt sich die Schwierigkeit der äußeren Organisation ganz besonders ab. Mit Begeisterung erhob man sich; die an das Ministerium gegen die vatikanischen Dekrete abgesandte Adresse trug laut der Angabe in der an den König gerichteten Vorstellung vom 1. Juli 1871 „an 18000 Unterschriften, darunter mehr als 8000 Unterschriften hiesiger (München) Einwoner, zum größten Teile Familienväter der gebildeten Kreise der Stadt". Die Haltung der Regierung, welche nicht einmal in München eine Kirche gab, die Entbehrung aller Mittel zum Unterhalt von Geistlichen, der Mangel von Kirchen, die Benachteiligung aller nicht durch ihre Stellung unabhängigen Leute, die Rücksicht auf die Laufban, die Geldopfer in einem Lande, das Überfluss an römischen Kirchen, Geistlichen (einer kommt durchschnittlich auf 530 Seelen) und Geldmitteln hat, diese Gründe erklären den Rückgang zur Genüge, wenn man dazu das Wüten der Bischöfe u. s. w. gegen Döllinger u. a. auf den Kanzeln, dem die Regierung ruhig

zusah, und den Umstand in Betracht zieht, dass der römische Klerus in der Schule allein herrschte, im Beichtstul kaum irgendwo mehr Einfluss hat und das äußerliche Kirchentum mit seinen Wallfahrten u. dgl. in voller Blüte steht, infolge dessen der Indifferentismus der gebildeten Männer nichts zu wünschen übrig läßt; von anderen Ursachen zu schweigen. So sind denn allerdings anstatt der 54 Vereine des Jares 1873 heute noch kaum 30 vorhanden, die Zal der Männer gut auf die Hälfte gesunken. Einzelne Gemeinden, wie München, Erlangen, Nürnberg, Kempten, Passau und die rheinpfälzischen stehen fest. Es fungiren an 5 Orten ständige Seelsorger, überhaupt 6 Geistliche.

Von den am 4. Juni 1873 aufgezälten 30 Geistlichen haben 8 niemals seit 1871 seelsorgerliche Funktionen geübt, kommen also nicht in Betracht; drei davon haben sich infolge des Cölibatsbeschlusses davon fern gehalten, 6 von den aktiven sind gestorben, in der Seelsorge von ihnen heute nur noch einschließlich des Bischofs 9 tätig. Da heute 50 tätig sind, obwol von den seit 1873 geweihten oder aus anderen Diözesen aufgenommenen 5 gestorben sind, 4 in die Schweiz, 16 aus verschiedenen Gründen entlassen wurden, bezw. ausgetreten sind wegen Dienstunfähigkeit, Übernahme von Statsämtern u. s. w., kann die Zunahme nicht als eine schwache angesehen werden; 58 römischen Geistlichen wurde die Aufnahme verweigert. Die Zal von 47 Pfarrern im engeren Sinne für gegen 120 Gemeinden ist freilich klein, mehrere haben 3, 4 bis 6 Orte zu pastoriren, welche von ihrem Sitze einzeln Stunden weit auch unter Benutzung der Ban oder von Fuhrwerk entfernt sind. Aber es fehlen eben den Altkatholiken die Mittel der Abhülfe. An deren Knappheit liegt es auch, dass die Zal der Theologiestudirenden nicht größer ist. Nur in Baden haben die Altkatholiken an 13 Orten Pfründen, die Studirenden müssen sie fast gänzlich erhalten, nur einigemale hat einer ein Stipendium bekommen. Die äußere Stellung der Geistlichen ist wenig glänzend; in Preußen hat einer (Crefeld), in Baden haben 10 Dienstwonungen, das Durchschnittseinkommen der Pfarrer beträgt kaum 2500 Mark, mancher hat ein bedeutend geringeres. Die Kosten der Pastoration sind wegen der Reisekosten für manche Orte onehin bedeutend. Einnahmen aus Stolgebüren u. dgl. gibt es nicht.

Wenn es nicht besser steht, trägt die Opferwilligkeit der Gemeinden nicht die Schuld. Denn obwol die Zal der Begüterten sehr klein ist, konnte der für den 4. Juni 1883 erstattete „Allgemeine Bericht" den Einzelnachweis liefern, dass die Gemeinden bis zum 31. Dez. 1883 bereits 1,100,000 M. hergegeben hatten, wozu sicher über 300,000 seitdem hinzugekommen sind. Dieser selbe Bericht zeigt, dass am 31. Dez. 1882, so weit das aus den Einzelberichten festgestellt werden konnte, die selbstständigen Männer bestanden aus 188 Ärzten und Apothekern, 1434 Arbeitern, 2315 Beamten aller Art, 350 Fabrikanten, 1239 Grund-, Haus-, Gutsbesitzern, 3258 Handwerkern, 1269 Kaufleuten, 317 Lehrer aller Art, 140 Militärs, 403 Privatiers, 306 Wirten, 736 Sonstigen. Es ist also nicht der gebildete Stand allein, oder vorzugsweise, in dem er Boden hat.

Alle, die kein tieferes religiöses Bedürfnis haben, die wegen des Geschäfts, der Familie, der Laufban u. s. w. unbequem fanden, sich durch förmliche Zugehörigkeit zu einer altkatholischen Gemeinschaft zu isoliren, deren anfänglicher Aufschwung einer Abspannung wich, sind ausdrücklich oder stillschweigend ausgeschieden. Das hatte den Vorteil, dass die heutigen Gemeinden eine Schar gläubiger Christen bilden. Ihr Wachstum findet auf dem Wege des Nachwuchses und Beitritts statt. Sie ist klein aber fest in dem Bewusstsein, für ihr Gewissen nur im Worte Gottes ihren Halt zu finden, nicht im Machwerke des römischen Papstes. Es steht in Gottes Hand, die Hunderte zu ebensovielen Hunderttausenden werden zu lassen. Die Schwierigkeiten, welche den Altkatholiken auf Schritt und Tritt entgegenstanden, hier zu zeigen, ist unmöglich. Das aber muss gesagt werden: es gibt keine irrigere Ansicht, als die Meinung, dass irgend eine Regierung dieselben begünstigt, seit Jaren auch nur mit derselben Rücksicht behandelt habe wie die Römischen. Wenn sie nicht in sich, im Glauben ihren Halt fänden, wären sie längst zerfallen. Und in diesem Glauben findet der diabolische Hass seine

Erklärung, womit die Römischen vom Papste an sie verfolgen, weil sie sie fürchten.

Innere Entwicklung. Wesen. Organisation. Mit der Anerkennung des Bischofs war ein geordnetes katholisches Kirchenwesen geschaffen. Auf dem 3. Kongresse in Konstanz (Sept. 1873) wurde eine „Synodal- und Gemeindeordnung“ angenommen. Damit hatte die Tätigkeit der Kongresse für die innerkirchliche Organisation ihr Ende erreicht, die späteren in Freiburg 1874, Breslau 1876, Mainz 1877, Baden-Baden 1880, Crefeld 1884 beschäftigten sich mit der äußeren Ausbreitung der Bewegung und faßten bezüglich deren Beschlüsse und Anträge an die Synode. Alle acht Kongresse — mit Ausschluſs des zu Mainz, dem ich krankheitshalber nicht beiwonte, kann ich es für alle als deren Präsident bezeugen — bildeten bedeutende Kundgebungen kirchlichen Sinnes und bewiesen, daſs das Interesse für die Reform in der Bevölkerung wach geblieben ist, daſs auch das evangelische Volk lebhaft teilnahm. Am 27., 28 und 29. Mai 1874 wurde in Bonn die erste Synode abgehalten, von ihr die Synodal- und Gemeindeordnung“ mit unwesentlichen Änderungen und Zusätzen angenommen. Auf ihr und den folgenden acht in Bonn (bis 1879 alljärlich, seitdem alle zwei Jare) tagenden Synoden schuf man die Reformen und Einrichtungen, welche nunmehr dargestellt werden sollen.

Der Kongreſs zu München hatte unter III. ausgesprochen:

„Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonistischen Wissenschaft eine Reform der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Miſsbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volkes auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde, — wobei, unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können“.

Derselbe gab der Hoffnung auf Verständigung mit der protestantischen Kirche Ausdruck.

Entsprechend diesem Programm haben die neuen Synoden das kirchliche Leben in folgender Weise gestaltet. Die erste Synode sprach ihre Berechtigung aus, solche Anordnungen zu beschließen, wie sie nach dem alten kirchlichen Rechte jede Partikularsynode zu erlassen befugt war. Alle Synoden gingen davon aus, daſs es nicht ihre Aufgabe sei, Dogmen zu formuliren, wol aber solche angebliche Glaubenssätze nicht anzuerkennen, welche lediglich auf päpstlichen Machtsprüchen ruhen und im offenbaren Widerspruche mit dem Glauben der alten ungeteilten Kirche stehen, wie er durch die anerkannten sieben ökumenischen Synoden bekundet ist. Der von der Synodalrepräsentanz der Synode vorgelegte „Katholische Katechismus“ enthält auf 66 Seiten klein Oktav die Darstellung der Glaubenslehre in Fragen und Antworten, unter stetem Abdruck der Schriftstellen. Er bietet den Beweis, daſs nicht die geringste Abweichung von dem Glauben der alten Kirche stattfindet, daſs die mehrfach gerade von orthodoxer evangelischer Seite vermiſste positive Natur des Altkatholizismus nur von dem vermiſst werden kann, welcher sich nicht die Mühe gibt, Kenntnis von dem Lehrbegriffe zu gewinnen. Der Katechismus hat eine Ergänzung gefunden in dem „Leitfaden für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen“, welcher die wichtigsten Teile der Kirchengeschichte berürt. Bloße päpstliche Dogmen: Unfehlbarkeit, Universalepiskopat, unbefleckte Empfängnis u. dgl. werden nicht gelehrt und in Frage 213 ausdrücklich gesagt: „Nur diejenigen Glaubenslehren gehören zu der Überlieferung der Apostel, in welchen die Lehrer der Kirche übereinstimmen“. Die erste Synode hat das päpstliche Gebot der järlichen Ohrenbeichte (c. Omnis utriusque 12. X. de poenit. et remiss. V, 38) als unbedingtes rechtliches nicht anerkannt, dieselbe dem Gewissen anheimgestellt und die Buße nicht von derselben abhängig erklärt; der Katechismus (Fr. 269) erklärt die „Losſprechung durch den Priester ganz und gar unnütz, wenn der Sünder keine Reue oder keinen ernsten Vorsatz hat“ und (Fr. 268): „Unter Losſprechung oder Absolution versteht man die feierliche Erkärung, welche der Priester als

Diener Jesu Christi ausspricht, dass Gott dem Sünder um der Verdienste Christi willen seine Sünden erlasse". Frage 97 sagt: „In dem Sinne war Jesus der Son Gottes, dass er mit Gott dem Vater gleichen Wesens war", Fr. 41: „Die Offenbarung lehrt, dass die Gottheit sich von Ewigkeit her entfaltet als Vater, Son und heiliger Geist". Er setzt Fr. 163 „Christus als Haupt der Gemeinschaft", welche die Kirche ist, 164 diese „Gemeinschaft als unsichtbare", so weit sie alle umfasst, welche der Erlösung durch Christus teilhaftig sind", Fr. 167, dass „Jemand zur unsichtbaren Kirche gehören kann, one dass er sich in der sichtbaren Kirche befindet". In Fr. 40 ist das sog. apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen, welches allein gebraucht wird außer in der Messe, wo das Nicaeno-Constantinopolitanum angewandt wird. Die weiteren Satzungen der ersten und folgenden Synoden über die Handhabung der Buße, die Predigt, die Feiertage, die Prozessionen, die Fasten und Abstinenzen, die Messe, welche für die Gemeinde gelten soll, die Abschaffung der Stolgebüren, Gebetsgelder u. dgl. beweisen, dass konsequent, aber unter Festhalten am katholischen Glauben jeder Missbrauch abgeschafft wurde. Entfernt wurden weiter die Missbräuche und Auswüchse des Ablasswesens, der Heiligenverehrung, der Scapuliere u. dgl. Bezüglich der Liturgie hat das „Katholische Rituale" und „Anhang" für die Taufe, Firmung, Beichte, Kommunion, Kranken-Ölung, Einsegnung der Ehe, Beerdigung die deutsche Sprache eingefürt, auch ein Formular für den Gottesdienst gegeben, falls die Messe nicht gehalten werden kann, verschiedene deutsche Gebete, „gemeinschaftliche Bußandachten als Vorbereitung für die gemeinsame Communion" aufgestellt. Für einzelne Teile der Messe ist die deutsche Sprache bereits zugelassen worden; für den gesamten Meßritus ist das noch nicht geschehen, weil es großen Schwierigkeiten unterliegt, würdige und knappe Formeln zu machen und ein Bedürfnis darum nicht vorliegt, weil die vorbehaltenen Teile nicht der Wechselwirkung zwischen Priester und Gemeinde angehören. Die größten Reformen sind auf dem Rechtsgebiete, und hier in voller Übereinstimmung mit dem Rechte der alten Kirche gemacht worden. Dem Bischof ist die alte Stellung geblieben. Wärend derselbe in der päpstlichen Kirche zum bloßen Vikar des Papstes herabgesunken ist, hat er in der altkatholischen ein Organ der Kirche neben sich in der Synodal-Repräsentanz. Sie wird von der Synode gewält, besteht aus 2 geistlichen, 3 weltlichen Mitgliedern als ordentlichen, 2 geistlichen und 2 weltlichen als außerordentlichen. Den Vorsitz hat der Bischof, ein von ihr selbst gewältes weltliches ordentliches Mitglied ist zweiter Vorsitzender. Bei Erledigung des bischöflichen Amtes regiert sie. Die Kirche ist vertreten auf der Synode. Mitglieder sind der Bischof als Vorsitzender, der im Einverständnis mit der S.-R. für seine Verhinderung einen Stellvertreter ernennt, die Mitglieder der S.-R., sämtliche Geistliche, Abgeordnete der Gemeinden (1 für jede bis zu 200 selbständigen Männern, darüber für je 200 einer). Sie tritt zusammen auf bischöflichen Ruf järlich, mit Zustimmung der S.-R. alle zwei Jare. Alle organischen Ordnungen, — die letzte Entscheidung in Disziplinarsachen der Geistlichen, wenn das Urteil auf unfreiwillige Emeritirung, Amtsentziehung, Absetzung lautet, — Rekurse gegen Suspension eines Geistlichen — Beschwerden gegen Verfügungen bezw. Entscheidungen des Bischofs und der S.-R., — die Wal des Bischofs, der Synodalexaminatoren für die theologische Prüfung (6, darunter 4 Theologen, 2 Kanonisten, Juristen), die Wal der Schöffen des Synodalgerichts (je 8 Geistliche und Laien), — die Prüfung der Rechnungen bezüglich der Fondsverwaltung: dies sind die wichtigsten Angelegenheiten der Synode. Auf die Geschäftsordnnng braucht nicht eingegangen zu werden. Die Verhandlungen sind nicht öffentlich, werden aber seit 1878 stenographirt und im Wortlaute bezw. Auszug durch den Druck veröffentlicht. Die Pfarrer und ständigen Hilfsgeistlichen werden von den Gemeinden gewält, erstere auf Lebenszeit, vom Bischof bestätigt, gegen dessen Verweigerung Beschwerde an die Synode one aufschiebende Wirkung zusteht; bei Pfründen im Patronat beschränkt sich die Wal auf Vorschlag an den Patron und Wal vor der bischöflichen Einsetzung. Die Handhabung der

Disziplin ist geregelt durch ein auf der 5. Synode 1878 erlassenes Statut. Dieses kennt eine außergerichtliche Handhabung für leichtere Vergehen durch den Bischof allein oder mit der Synodalrepräsentanz, unter Anwendung von Ermahnung, Verwarnung, Verweis, verweist die größern vor ein Synodalgericht. Den Präsidenten, zwei ständige Beisitzer und den Synodal-Anwalt ernennt der Bischof aus zum Richteramte befähigten Juristen; für das Hauptverfaren und die Urteilsfällung werden durch das Loos je zwei geistliche und weltliche Schöffen zugezogen. Zu jeder dem Angeklagten nachteiligen Entscheidung bezüglich der Schuldfrage sind 5 Stimmen erforderlich. Das Verfaren schließt sich wesentlich der deutschen Strafprozeßordnung an. Urteile über unfreiwillige Emeritirung, Entziehung des Amtes und Absetzung werden durch Zustimmung der Synode rechtskräftig. Außer diesen Strafen ist nur zeitweilige Amtsentziehung als Sicherungsmaßregel und bis zu 6 Monaten zuläſſig. Auf der 5. Synode wurde der Zwangscölibat gänzlich aufgehoben, was allerdings verschiedene Geistliche bewogen hat, sich nicht mehr an der Seelsorge und sonstigen kirchlichen Dingen aktiv zu beteiligen. Das und auch die mögliche Folge, daſs einzelne Laien, wie es geschehen ist, diesen Beschluſs benutzen würden, um aus persönlichen Gründen dem Altkatholizismus formell den Rücken zu kehren, war vorauszusehen. Wenn aber das Münchener Pfingstprogramm eine „Reform der kirchlichen Zustände sowol in der Verfassung als im Leben der Kirche“ forderte, das Programm des Münchener Kongresses die „Heranbildung eines sittlich frommen, wissenschaftlich erleuchteten und patriotisch gesinnten Klerus“ als Ziel hinstellt: so war es unmöglich dieses Ziel zu erreichen one die Beseitigung einer bloßen, erst durch den Beschluſs des lateranensischen Konzils von 1123 (can. 7. 8 in c. 8. D. XXVII), welcher die Ehen der Geistlicher höherer Grade für nichtig erklärte, vollwirksam gemachten Rechtsvorschrift *). Warten war zwecklos. Die 6. Synode (1879) errichtete ein „Statut der Pensions- und Unterstützungskasse für Geistliche“; in diese Kasse trägt der Geistliche nach Verhältnis des Einkommens, die Gemeinden nach der Seelenzal und dem Einkommen bei. Die Pension soll bei ehrenvoller Emeritirung mindestens 1200 Mark, im gegenteiligen Falle 600 M. betragen. Der Pfarrer hat die seelsorgerliche Leitung der Gemeinde unter Aufsicht des Bischofs. Für alle anderen Gemeindeangelegenheiten besteht ein Kirchenvorstand (Pfarrer, 6—18 Kirchenräte) auf 3 Jare gewält von der Gemeindeversammlung; der Vorsitzende jenes wird von ihm selbst gewält aus seiner Mitte. Der Geschäftskreis des Kirchenvorstandes umfaſst die laufende Vermögensverwaltung, Anstellung der Küster, Organisten, Ordnung beim Gottesdienste, Armenpflege u. s. w., die Gemeindeversammlung wält den Pfarrer, die Kirchenräte, Abgeordneten zur Synode, genehmigt das Budget u. s. w. Keine einzige dieser Bestimmungen überschreitet das Gebiet des positiven, kirchlichen Rechts im Sinne des kanonischen im Gegensatze zum göttlichen, fundamentalen. Der Bischof darf nur Kandidaten weihen, welche die theologische Prüfung bestanden haben; zu ihr sollen nur solche gelassen werden, welche die Maturitätsprüfung und das theologische Universitäts-

---

*) Siehe meine Schrift „Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung“, Bonn 1876. Reusch sagt in deren Besprechung (Theol. Literaturblatt 1876, Sp. 55): „Ich gebe unbedingt den Satz zu: „Soll wirklich eine Reform der Kirche endgültig, fest, heilsam erfolgen, so ist die Grundbedingung, daſs der Geistliche sich wider als Mensch, Bürger, Patriot fühle“; ich will diesen Satz auch nicht bestreiten, wenn der Verfasser für den letzten Teil desselben das, was er eigentlich sagen will, substituirt: „so ist eine Hauptbedingung, daſs der Cölibatszwang aufgehoben werde“. Aber die Aufhebung des Cölibatsgesetzes durch eine der nächsten altkatholischen Synoden, also für die etwa 60 altkatholischen Geistlichen, würden die „Reform der Kirche“ im allgemeinen nicht fördern; vielmehr würde damit nach meiner Überzeugung der von den Altkatholiken unternommene Reformversuch bei dem Anfange seines Endes angekommen sein“. — Am 13. Juni 1886 waren es 9 Jare, daſs der Zwang beseitigt wurde. Die Zustände im Klerus und in den Gemeinden haben sich gebessert, die Bewegung hat nicht abgenommen.

studium abgelegt haben, beziehungsweise gemäß den Statsgesetzen angestellt werden können.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass alles geschehen ist, um in den einzelnen Gemeinden das Interesse am kirchlichen Leben selbst zu wecken und die Gemeinden zu dessen Leitung wesentlich heranzuziehen. Jede hierarchische Vergewaltigung ist beseitigt; die Einzelnen und die Gemeinden haben aufgehört, eine willenlose, bloß gehorchende Masse zu bilden; der Glaube: die Seligkeit werde gewonnen, wenn der Einzelne im Gehorsam unter der Hierarchie verweile und losgesprochen werde, hat dem Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit Platz gemacht; der Altkatholik steht vor seinem Gewissen nur dann sittlich gerechtfertigt da, wenn er bewusst dem Gebote Gottes folgt; der Zwang des bloßen äußeren Anhörens der Messe u. s. w. ist ersetzt durch die religiöse Pflicht, aus innerem Triebe am Gottesdienste teilzunehmen, die Sakramente öfter zu empfangen u. s. w. Wenn nun hier und da diese Freiheit zu Missständen gefürt hat, so ist das dieselbe Erscheinung, wie sie die Reformationsgeschichte aufweist. Es ist dies zu beklagen, aber leicht zu begreifen. Denn die Gewonheit, in die man sich von Kindesbeinen an eingelebt hatte, das Aufgehen des kirchlichen Lebens in einen Formalismus der äußeren Gebote des Kirchenbesuches, des Fastens, der österlichen Beichte und Kommunion u. s. w., für deren Übertretung sowie für jedes andere gebeichtete Faktum die Lossprechung den bequemen Glauben erzeugt: damit sei die Sache pro praeterito abgemacht, wozu dann noch als Generalhelfer Ablässe traten, diese Gewonheit ließ manchem die Freiheit als Mittel erscheinen, seine kirchlichen Verpflichtungen auf ein Minimum zu reduziren. Auch ist nicht zu leugnen, dass einzelne Gemeinden, weil die Individuen an's blind gehorchen gewont waren, sich herausnehmen zu dürfen meinten, die Herrscher spielen zu können. Das konnte man schon 1871 voraussehen; vor die Alternative gestellt: entweder wirklich zu reformiren, oder alles gehen zu lassen, blieb nur ersteres übrig; die Zeit wird schon bessern. Denn die Hauptschuld an dem Zustande trägt die Tatsache, dass in der katholischen Bevölkerung die Mehrzal der sog. Gebildeten infolge des römischen Kirchenwesens innerlich gänzlich indifferent ist, weder den Gottesdienst besucht, noch zu den Sakramenten geht, äußerlich aber sich still hält, zu kirchlichen Zwecken zalt, um bei Trauungen und Begräbnissen nicht in Collision zu geraten. Wer heute nach dem politischen Katholizismus urteilt, urteilt eben falsch; denn dieser umfasst Atheisten, Pantheisten u. s. w., kurz alle, die im Ultramontanismus das Mittel finden, dem State, besonders dem preußischen, unter protestantischem Könige, und dem deutschen Reiche mit seinem protestantischen Kaiser Eins zu versetzen.

Der letzte Punkt, auf den hier eingegangen werden möge, ist das Verhältnis zu den andern christlichen Konfessionen. Von der Nürnberger Zusammenkunft an ist stets die Hoffnung ausgesprochen und festgehalten worden, dass es gelingen werde, durch eine wirkliche Reform innerhalb der katholischen Kirche den Boden für eine Stellung der Konfessionen zu gewinnen, die eine dereinstige Widervereinigung möglich mache. Im Jare 1874 und 1875 wurden in Bonn Unions-Konferenzen gehalten (Bericht über die . . . Unions-Conferenzen. Im Auftrage des Vorsitzenden Dr. v. Döllinger herausgegeben von Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1874. 1875), an denen katholische und evangelische Bischöfe und Geistliche aus England, Nordamerika, Griechenland, Rußland, Dänemark, Deutschland und der Schweiz u. s. w., auch auf der zweiten 7 evangelische deutsche Geistliche teilnahmen. Diese Konferenzen, einzig in ihrer Art, haben jedenfalls bewiesen, dass man die Hoffnung nicht aufzugeben braucht. Seitens der Altkatholiken ist insbesondere durch das Absehen von Reversen und Versprechungen bei Eingehung gemischter Ehen, die Vorschrift der anstandslosen Einsegnung kirchlich zulässiger Ehen, — das ist der Fall, wenn die Ehe standesamtlich geschlossen wurde, beide Teile Christen sind und nicht ein Teil (oder beide) von dem noch lebenden Ehegatten geschieden ist —, die Erklärung: die kirchliche Beerdigung als einen Liebesdienst anzusehen, diesem Standpunkte im Leben entsprochen worden. Dasselbe ist seitens der Evangelischen mit verschwindender Ausnahme be-

tätigt durch Gewärung des Gebrauchs evangelischer Kirchen und zwar regelmäßig one Geldleistung für den Gebrauch als solchen. Das hat, wenn auch die Zal der Altkatholiken noch klein ist, jedenfalls schon den Beweis geliefert, dass gläubige Protestanten und Katholiken, unbeschadet ihres Glaubens, in der Liebe sich vereinigen können zum Wole der Gesellschaft.

Die Litteratur anzugeben würde zu weit füren; mein demnächst erscheinendes Buch gibt sie. Bis in den Anfang des Jares 1876 findet man sie, nebst den durch den Druck zugänglichen Aktenstücken in den beiden Schriften E. Friedberg, „Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Conzil", Tüb. 1872, „Aktenstücke die altkathol. Bewegung betreffend", das. 1876, zugleich für die Schweiz und Österreich. Wer den Altkatholizismus wirklich kennen lernen will, findet in den Verhandlungen der acht Kongresse, der neun Synoden (sämtlich bei P. Neusser in Bonn erschienen), den anderen oben angefürten Schriften, der „Sammlung der kirchlichen und staatlichen Vorschriften für die altkatholischen Kirchengemeinschaften" (Bonn 1878, in Kommission bei P. Neusser), „Nachtrag zu der Sammlung" u. s. w. (das. 1882) und in dem seit 10. August 1878 erschienenen „Amtlichen altkathol. Kirchenblatt" (bis jetzt 49 Nummern, Bonn das.) das gesamte authentische Material. In diesem Verlage sind auch die aufgefürten liturgischen Bücher, Katechismus und Leitfaden erschienen. **von Schulte.**

Apostellehre. In der Handschrift (vom Jare 1056, geschrieben von einem Notar Namens Leon), welche Bryennios im Jerusalemer Kloster zu Konstantinopel entdeckt und aus der er im Jare 1875 die vollständigen Clemensbriefe edirt hat, befindet sich an 5. Stelle eine an Umfang ungefär dem Galaterbrief gleichkommende Schrift mit dem Titel: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (Fol. 76ᵃ—80, zwischen den Clemens- und Ignatiusbriefen). Diese Schrift hat der Entdecker am Schluss des Jares 1883 in einer vortrefflichen Ausgabe publizirt (*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει*) und dabei den Beweis angetreten, dass dieselbe aus der ersten Hälfte des 2. Jarhunderts stammt und mit der „Apostellehre" identisch ist, welche Clemens Alex., Eusebius, Athanasius u. A. gekannt haben. Diese Publikation erregte sofort in beiden Welttheilen das höchste Aufsehen, so dass jetzt, nachdem nicht viel mehr als zwei Jare verstrichen sind, eine eigene Literatur über sie entstanden ist, welche an Ausgaben, Abhandlungen und längeren oder kürzeren Mitteilungen etwa 200 Nummern betragen mag. In der Tat ist aber auch der neue Fund von höchster Bedeutung für die älteste Kirchengeschichte; er greift in die wichtigsten Probleme derselben ein und bietet nach Inhalt und Form, Adresse und Anlage, Verhältnis zu den biblischen Schriften und zur urchristlichen Litteratur überhaupt, nach seinen Beziehungen zur späteren kirchenrechtlichen Litteratur, sowie endlich in dogmen-, sitten- und verfassungsgeschichtlicher Hinsicht so außerordentlich Wichtiges, dass das Aufsehen, welches er erregt hat, wolbegründet ist. Für die Beantwortung der meisten Fragen aber, welche die neue Schrift anregt, ist die Gesamtbetrachtung der ältesten Kirchengeschichte maßgebend. Daher ist sie bereits ein Denkmal historischer Kunst und Not geworden, zumal da sich Mancher an ihrer Erklärung beteiligt hat, der zu einer solchen nicht hinreichend vorbereitet war, und da die verschiedenen Kirchenparteien und Richtungen sich selbst in dieser alten Kirchenordnung widerzufinden wünschten. Unter solchen Umständen ist es nahezu unmöglich, aber auch nicht wünschenswert, alles das genau zu inventarisiren, was über die „Apostellehre" geschrieben ist. Im Folgenden sollen am Faden einer kritischen Beschreibung die wichtigsten Kontroverspunkte genannt und kurz dargelegt werden. Ausdrücklich sei bemerkt, dass zwar Sinn, Zweck, Bedeutung und litterarhistorische Stellung des Büchleins in den Hauptpunkten sicher angegeben werden können, dass aber im einzelnen noch manche Rätsel der Lösung harren und vielleicht überhaupt nicht sicher zu lösen sind.

1) Inhalt und Disposition der Schrift. Die Schrift zerfällt in zwei, resp. drei Teile. Der erste enthält die Gebote der christlichen Sittlichkeit und kurze Anweisungen über die entscheidenden kirchlichen Handlungen, welche

den christlichen Charakter der Gemeinden konstituiren (c. 1—10), der zweite enthält Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben (c. 11—15). Kap. 16 mit der Ermanung, auf die Widerkunft des Herrn vorbereitet zu sein, bildet den Beschluſs. Der erste Teil ist so disponirt, daſs (1) c. 1—6 in der Form der Schilderung „der beiden Wege“ die Gebote der christlichen Sittlichkeit dargelegt werden, sodann (2) von der Taufe (c. 7), von dem Fasten und dem täglichen Gebet (c. 8), von den eucharistischen Gebeten (c. 9. 10) gehandelt wird. Die Verbindung zwischen diesen beiden Abschnitten ist deshalb eine sehr enge, weil die Ausfürungen c. 1—6 ausdrücklich c. 7, 1 als solche bezeichnet werden, die jedem Täufling unmittelbar vor der h. Handlung wörtlich mitgeteilt werden sollen (s. Bielenstein in den Mittheil. u. Nachrichten f. d. ev. K. in Rußland, 1885 Febr. und März). Man hat sie also im Sinne des Verfassers als eine Taufrede zu betrachten (*ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε*, heißt es c. 7, 1). Aber auch die Verbindung zwischen den beiden Hauptteilen ist eine enge, sofern c. 11 mit den Worten beginnt: *ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν, κτλ.*, d. h. die in c. 1—10 gegebenen Ausfürungen gelten als die Grundlage des christlichen Bruderbundes: man soll nur mit solchen Christen in Verbindung treten — diesen aber auch alle Freundschaft und Brüderlichkeit bewären —, welche das lehren und befolgen, was in c. 1—10 gesagt ist. Auch im einzelnen ist eine gute Disposition fast durchweg zu erkennen. „Die beiden Wege“ sind also beschrieben: Als der Weg des Lebens wird die Gottes- und Nächstenliebe bezeichnet (c. 1, 2). Die Gottesliebe wird — das scheint mir wenigstens die nächstliegende Auffassung der betreffenden Verse zu sein — dargelegt als sich entfaltend in der Feindesliebe und in der Weltentsagung, die sich in dem Verzicht aufs Recht und in der Entäußerung der irdischen Güter zeigt (c. 1, 3—6), die Nächstenliebe wird entwickelt, erstlich in dem Verhältnis zu allen Menschen, als Vermeidung aller groben und feinen Sünden (c. 2 u. 3), zweitens in dem Verhältnis zu den christlichen Brüdern (c. 4). Hierauf folgt eine summarische Darlegung des Todesweges (c. 5) und sodann ein Anhang (c. 6), in welchem von dem vollkommenen christlichen Leben und von den Konzessionen gehandelt ist. Nun folgt die Anordnung über die Taufe, in welcher der Verfasser allen Nachdruck auf den Gebrauch der Taufformel legt und ausdrücklich die Besprengung neben der Untertauchung in Notfällen zuläſst. Der Taufe soll aber ein Fasten vorausgehen, und diese Bestimmung veranlaſst den Verfasser das christliche Fasten gegen das der „Heuchler“, d. h. der Juden, abzugrenzen; aber diese Abgrenzung erfolgt lediglich in Rücksicht auf die verschiedenen Fast t a g e; dagegen in Bezug auf das Gebet wird eingeschärft, daſs man nicht die Gebete der Heuchler beten soll, sondern — und zwar dreimal des Tages — das Vater-Unser. Dieses wird in extenso (samt einer Doxologie) nach Matthäus mitgeteilt. Was die heilige Mahlzeit betrifft, so hat der Verfasser die Gebete vorgeschrieben, die bei derselben (vorher und nachher; s. c. 10, 1: *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*, also eine wirkliche Malzeit) gesprochen werden sollen. Außerdem hat er nur zwei Bestimmungen gegeben, nämlich (1), daſs nur Getaufte an der Eucharistie Anteil nehmen sollen, (2) daſs die „Propheten“ nicht an den gegebenen Wortlaut der Gebete gebunden sind, sondern ihnen gestattet werden soll „Dank zu sagen, so viel sie wollen“. — Die Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben, wie sie der zweite Teil bringt, sind also gegliedert: 1) sind Bestimmungen gegeben über das Verhalten in Bezug auf die zureisenden Lehrer des göttlichen Worts und die wandernden Brüder (c. 11—13), 2) über Ordnungen innerhalb der Einzelgemeinde (c. 14 und 15). Jene sind wie folgt disponirt: (a) Anordnung über die Apostel — sie sind zu rastloser Wanderung und Missionspredigt verpflichtet; sie dürfen daher höchstens zwei Tage an demselben Ort bei christlichen Brüdern bleiben und dürfen nur den notwendigsten Lebensunterhalt annehmen, s. c. 11, 4—6, (b) Anordnung über die Propheten — sie dürfen nicht versucht, d. h. kritisirt werden, wenn sie als rechte Propheten erwiesen sind; der rechte Prophet erweist sich als solcher durch sein dem Lebenswandel des Herrn änliches Betragen; es folgt eine Darlegung, welche Handlungen dem rechten Propheten zustehen und welche nicht,

s. c. 11, 7—12, (c) Anordnung über die reisenden Brüder — sie sind zwei bis drei Tage lang von der Gemeinde zu verpflegen, dann sollen sie ihr Handwerk ausüben, oder es soll für sie von der Gemeinde sonst eine Beschäftigung, die sie ernärt, ermittelt werden; wollen sie aber nicht arbeiten, so hat man sich von ihnen zu entfernen. Dagegen können die „Propheten“, die sich in der Gemeinde niederlassen wollen, und die „Lehrer“ auf Unterhalt seitens der Gemeinde vollen Anspruch erheben; ihnen sind die Erstlinge von Allem zu bringen; denn die Propheten sind die „Hohenpriester“. Nur in dem Falle, dass die Gemeinde jener geistlichen Virtuosen entbehrt, sind die Erstlinge den Armen zu übergeben; s. c. 12 und 13. Die Bestimmungen über die Ordnung innerhalb der Einzelgemeinde gruppiren sich um die sonntägliche Opferfeier. Alle sollen am Sonntag zusammenkommen und das schon vom Propheten verheißene Opfer feiern. Die Hauptsache ist, dass dieses Opfer rein sei. Rein aber ist es nur, wenn ihm das Sündenbekenntnis und die Beilegung aller Streitigkeiten vorangegangen ist. Zum Opfer gehören ferner Vollzugsbeamte (auf die Bedeutung des *οὖν* c. 15, 1 hat mich Hatch brieflich aufmerksam gemacht); solche soll sich die Gemeinde wälen, nämlich Bischöfe und Diakonen (*ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους*). Der Verf. bemerkt, dass auch sie der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, dass sie deshalb nicht zu verachten, sondern vielmehr als die „Geehrten“ wie die Propheten und Lehrer hoch zu schätzen (d. h. auch zu unterhalten, s. Zahn, Forschungen III, S. 302) sind. Mit allgemeinen Manungen zur Friedfertigkeit, brüderlicher Zurechtweisung, strenger Zucht und einer Lebensfürung, die sich in Allem nach dem Evangelium richtet, schließt dieser Abschnitt. — Die hier gegebene Disposition ist von einigen Gelehrten beanstandet; sie finden die Schrift schlecht oder doch nur teilweise gut disponirt; Andere leugnen die Einheit geradezu; beanstandet ist auch, dass in c. 1 die Gottesliebe dargelegt werde sowie die Ursprünglichkeit der Verse 1,3—6, resp. die Ursprünglichkeit von Teilen derselben; ferner sind verschiedene Ansichten über das 6. Kapitel in seinem Verhältnis zu c. 1—5 und c. 7 ff. aufgetaucht u. s. w. Die nähere Begründung des hier Ausgefürten findet man in meiner Ausgabe der Apostellehre, Prolegg. S. 37—63.

2) Titel, Adresse und Zweck der Schrift. In der Handschrift hat das Büchlein zwei Titel, nämlich (1) in der Überschrift: *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, (2) in der ersten Zeile (s. das Facsimile in der Ausgabe von Schaff S. 5): *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*. Über diese Titel im allgemeinen, über ihr Verhältnis zu den verschiedenen Aufschriften, welche eine Apostellehre bei den Kirchenvätern getragen hat, über die Frage, ob der 2. Titel sich etwa nur auf die ersten 5 oder 6 Kapitel bezieht, endlich über das Verständnis der Adresse „*τοῖς ἔθνεσιν*“ sind die Meinungen weit auseinandergegangen. Sieht man von den Aufschriften bei den Kirchenvätern ab, so findet man keinen Grund, die zweite Überschrift im Manuskript zu beanstanden. Die besondere Erwänung der Zwölfzal bei den Aposteln ist nicht nur nicht auffällig, sondern war einem Verfasser fast geboten, der auch andere Apostel als die Zwölfe — und zwar noch eben wirkende — gekannt hat. In der Schrift ist ferner das Evangelium durchweg (auch für c. 7—16) die Grundlage und die Generalinstanz; sie enthält also in Warheit eine „Herrnlehre“, wärend die Apostel als Lehrende nirgends hervortreten und der Verfasser keinesfalls an sie als an die wirklichen Autoren dieser seiner evangelischen Kompilationen gedacht hat; mithin ist der Titel *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. ἀποστόλων* völlig zutreffend. Die Apostel haben im Sinne des Verfassers nichts zu der Lehre hinzugetan, sondern lediglich dieselbe übermittelt. Sehr verständlich aber ist es, dass man in der Folgezeit die Worte „*κυρίου διὰ*“ weggelassen hat, zumal wenn man erwägt, dass die späteren Generationen geneigt sein mussten, die Schrift wirklich als von den Aposteln verfasst zu betrachten und mit einer „*διδαχὴ κυρίου*“ bei gelehrter Reflexion über den Titel nichts anzufangen wussten. Endlich aber ist auch die Adresse „*τοῖς ἔθνεσιν*“ nicht auffallend. Gemeint sind natürlich Christen aus den Heiden, wie der, welcher dem Hebräerbrief die Adresse „*πρὸς Ἑβραίους*“ gegeben hat, an Christen aus

den Juden gedacht hat, wie ἔθνη nicht selten in der christlichen Urlitteratur die Christen aus den Heiden bezeichnen (vgl. den Ausdruck *συναγωγὴ τῶν ἐθνῶν*, Testam. Beniam. 11), und wie die Ausdrücke *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους* (vgl. auch Act. 6, 1: *Ἑλληνισταί . . . Ἑβραῖοι*) und änliche zu deuten sind. Unsere Schrift richtet sich also an alle Heidenchristen, mithin an ein ideal-reales Publikum, änlich wie der Jakobusbrief und andere sog. katholische Briefe und Schriftstücke (s. meine Ausgabe S. 104—109). Dieses Publikum faßt sie nicht als Katechumenen ins Auge — denn eine Schrift, welche in das Christentum einfürt, ist die „Apostellehre" keineswegs —, sondern als bereits gewonnene Christen, die in ihr einen Leitfaden besitzen sollen, wie sie ihr Leben auf Grund des Evangeliums einzurichten und was sie den neu zu gewinnenden Brüdern einzuschärfen haben. Alles ist darauf angelegt, in übersichtlicher, leichtfaßlicher und leicht behaltlicher Form die wichtigsten Regeln für das christliche Leben, die *διδάγματα τοῦ κυρίου*, zusammenzustellen. In dem, was die Schrift enthält und was sie nicht enthält, ferner in der Art, wie sie das Ethische und das Dogmatische behandelt, ist sie ein kostbarer Kommentar zu den ältesten Zeugnissen, die wir für das Leben, den Interessenkreis und die Ordnungen der christlichen Gemeinden in vorkatholischer Zeit besitzen (vgl. besonders den Pliniusbrief, den Jakobusbrief, den Hirten des Hermas und die auf die christlichen *μαθήματα* bezüglichen Abschnitte in der Apologie des Justin).

3) Die Überlieferung der Schrift in der Handschrift und die Integrität. So wie die Schrift in der Konstantinopolitaner Handschrift vorliegt, bietet sie fast durchweg einen lesbaren Text und ist von verhältnismäßig wenigen Fehlern entstellt. Den größten Teil derselben hat bereits Bryennios bemerkt und zu korrigiren versucht, Einiges ist von den späteren Herausgebern und anderen Gelehrten nachträglich verbessert worden. Würden wir aus sonstiger Überlieferung von der Schrift nichts wissen, keine späteren Bearbeitungen von ihr kennen und ihre Quellen nicht zu ermitteln in der Lage sein, so würden wir uns, vielleicht von einigen Stellen des ersten Kapitels abgesehen, die allerdings den Verdacht späterer Zusätze erregen, bei der Annahme der Integrität der Schrift zu beruhigen haben. In der Tat kann von c. 2 ab bis zum Schluſs kein Passus nachgewiesen werden, der sich nicht in den Zusammenhang fügte; auch scheint nichts ausgefallen zu sein, und der Argwon einer bedeutenden und unheilbaren Entstellung des Textes findet nur an drei Stellen einigen Grund, nämlich c. 1, 6 (*ἱδρωτάτω ἡ ἐλεημοσύνη*), c. 11, 11 (*ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*) und c. 16, 5 (*ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος*). Dagegen erhebt sich eine Reihe von Fragen in Bezug auf die Integrität der Schrift und die Originalität des uns vorliegenden Textes, sobald man die Testimonia der Kirchenväter für die Apostellehre, die späteren Bearbeitungen sowie die Quellen der Schrift in's Auge faßt. Dieselben beziehen sich vor allem auf die sechs ersten Kapitel, aber auch auf die Zusammengehörigkeit der c. 7—17 mit diesen Kapiteln (s. z. B. die Untersuchungen von Hilgenfeld), und sind sehr verschieden beantwortet worden. Die wichtigsten sollen in den folgenden Abschnitten gehörigen Orts Erwänung finden. Bemerkt sei hier nur noch, daſs warscheinlich die Formen einiger Worte nach einer späteren Orthographie hie und da verändert worden sind.

4) Die Sprache und der Wortvorrat der Schrift. Die Sprache ist das hellenistische Idiom, genauer das Idiom der Septuaginta in den poetischen Büchern und das der sog. alttestamentlichen Apokryphen, an welche namentlich die ersten Kapitel stark erinnern. Diese sind von zalreichen Hebraismen durchsetzt; doch ist das Griechische viel besser als das des Hermas. Der Stil ist einfach, populär und knapp. Die Schrift enthält 2190 Wörter (c. 10,700 Buchstaben) und 552 verschiedene Worte. Von diesen 504 auch kommen im N. T. vor; 38 von den restirenden 48 begegnen in der LXX, bei Barnabas oder bei anderen älteren griechischen Schriftstellern. Die Worte, die sich in unserer Schrift allein oder zum erstenmale finden, sind *αἰσχρολόγος, γόγγυσος, ἐκπέτασις, κοσμοπλάνος, κυριακή* (für Sonntag), *πονηρόφρων, προσεξομολογέω, σιτία, ὑψηλό-*

φθαλμος, χριστέμπορος (s. die Ausgabe von Schaff S. 95—113 und Potwin in der Biblioth. Sacr. 1884, Octob. p. 800 sq.).

5) Die Quellen der Schrift. In Bezug auf die Quellen gehen die Ansichten weit auseinander. Es gibt z. B. solche Gelehrte (s. die Arbeit von Sabatier), welche kein neutestamentliches Buch in der Apostellehre benutzt finden, und es gibt solche, welche in ihr Zeugnisse für nahezu alle neutestamentlichen Schriften entdeckt haben. Ferner fehlt es selbst nicht an Gelehrten, welche, indem sie unsere Schrift bis ins 4. Jarhundert und noch tiefer herabdrücken, die apostolischen Konstitutionen u. s. w. zu den Quellen derselben rechnen. Beide Extreme sind gleich willkürlich und verwerflich. Zunächst im allgemeinen: es gibt unter den uns bekannten urchristlichen Schriften keine zweite, die, bei hoher Originalität in der Disposition und Form, überall in dem Grade abhängig ist von älteren Schriften wie die *Διδαχή*. Allein diese Abhängigkeit ist in dem Zweck begründet, den der Verfasser sich gesetzt hat. Er wollte die *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* zusammenfassen und zur Darstellung bringen; daher hat er alle eigenen Gedanken zurückgestellt, die Überlieferung aber geordnet und in knappster Form zusammengefasst. Seine Schrift will sein und ist ein kräftiger Niederschlag der ältesten, mündlich und schriftlich überlieferten Lehren, wie dieselben christliche Gemeinden im römischen Reiche begründet haben. Ausdrückliche Citate, resp. ausdrückliche Verweisungen, finden sich acht in der Schrift. Zwei von ihnen (14, 3; 16, 7) beziehen sich auf das A. T., eingefürt durch die Formel: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου*, resp. *ὡς ἐρρέθη* (s. Maleachi 1, 11. 14; Sachar. 14, 5), fünf auf das Evangelium (8, 2; 9, 5; 11, 3; 15, 3; 15, 4), eingefürt durch: *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ — περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος — κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου — ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, eine auf eine uns unbekannte, heilige Schrift (1, 6). Das A. T. ist außerdem in den ersten fünf Kapiteln reichlich benutzt, und zwar sowol der Dekalog als die alttestamentliche Spruchliteratur (Proverbien, Sirach, auch Tobit u. s. w.). Von aller gnostischen Kritik des A. T. war der Verf. weit entfernt; er beurteilte das A. T. wie die neutestamentlichen Schriftsteller und die apostolischen Väter es beurteilt haben. David ist ihm *παῖς θεοῦ* wie Christus (9, 2), die Maleachi-Stelle ist als ein Herrnwort eingefürt — also nahm er wol an, dass Christus im A. T. geredet hat —, und die ganze Schrift schließt mit einem alttestamentlichen Citat. Das Gebot der Erstlinge (c. 13) ist dem mosaischen Gesetze nachgebildet. Augenscheinlich ist ihm das A. T. „die h. Schrift“ gewesen; denn von einem neutestamentlichen Kanon findet sich keine Spur. Dagegen appellirt er nicht nur in den oben bezeichneten fünf Stellen an das schriftlich fixirte Evangelium, sondern die ganze Schrift ist durchzogen von Anspielungen und längeren oder kürzeren Citaten — ich zäle 23 — aus „dem Evangelium“, welches als den Gemeinden bekannt vorausgesetzt wird (s. die Tabelle in meiner Ausgabe S. 70—76). Siebzehn von diesen 23 Stücken müssen einfach auf das Matth.-Evangelium zurückgefürt werden; unter diesen 17 sind nur wenige, welche einen andern Text des Matth.-Ev., als wir jetzt lesen, vermuten lassen; ja es liegt bis auf einen Fall die Annahme näher, dass der Verf. den Text frei reproduzirt resp. absichtlich geändert hat (er schreibt 10, 6 *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ*, gibt c. 16 die eschatologische Rede Matth. 24 frei und sehr verkürzt wider; nur der Zusatz *τὸν ποιήσαντά σε* Matth. 22, 37 [c. 1, 2] ist keine selbständige Veränderung, sondern stammt aus Sirach und findet sich auch bei Justin). Indessen ist — die Integrität der Schrift vorausgesetzt — die Annahme nicht durchweg zu halten, dass „das Evangelium“ in der Apostellehre einfach das Matth.-Ev. ist; denn 1) der Spruch Matth. 7, 12 findet sich in der *Διδ.* (c. 1, 2) in anderer Fassung — dies Argument ist jedoch nicht schwerwiegend, da er überhaupt nicht aus einem Evangelium entnommen zu sein braucht —, 2) die umfangreichen evangelischen Citate c. 1, 3—5 zeigen einen aus Matthäus und Lukas gemischten Text, der außerdem Sätze enthält, die sich weder bei Matthäus noch bei Lukas finden, 3) der Kelch steht c. 9, 2 dem Brote voran wie bei Lukas — auch das ist nicht von durchschlagender Wichtigkeit —, 4) c. 16, 1 ist widerum eine Textmischung aus Matthäus und Lukas zu konstatiren. Die Text-

mischungen aus diesen Evangelien stimmen aber in frappanter Weise mit Tatian's Diatessaron zusammen. Wie diese Tatsache zu erklären ist, muſs leider im Dunklen bleiben. So weit das Material Schlüsse zuläſst, ist das Urteil zu fällen: entweder hat der Verf. einfach unsern Matthäus und sekundär den Lukas benutzt oder er hat unter „dem Evangelium" ein aus dem Lukas-Ev. bereichertes Matth.-Ev. vorausgesetzt und zur Hand gehabt. Durch nichts aber ist die Annahme empfohlen, daſs unser Verf. den evangelischen Stoff in einer älteren Rezension — etwa in der der berühmten „Logia" — gekannt hat, als er in unseren Synoptikern vorliegt. An das Hebräerevangelium darf jedenfalls nicht gedacht werden (gegen Krawutzcky u. A.); denn abgesehen von der Verwandtschaft einiger Citate mit Lukas, verbietet die Beobachtung, daſs der Text der meisten Citate wörtlich mit dem Matthäi-Ev. stimmt, jene Annahme. Unser Matthäus und das Hebräerevangelium sind nicht so nahe verwandt gewesen. — Von dem Johannes-Ev. findet sich in den Citaten des Verfassers keine Spur. Dagegen enthalten die vom Verfasser mitgeteilten, aber jedenfalls ihm selbst schon überlieferten eucharistischen Gebete zalreiche Begriffe und Sätze, die auf das frappanteste an die Abschiedsreden Jesu bei Johannes, vor allem an c. 17, erinnern (s. meine Ausgabe S. 79 ff.). Was aber noch mehr besagen will als alle einzelnen Übereinstimmungen: die ganze Auffassung vom Abendmal, wie sie in den Gebeten zu Tage tritt, ist — von der eschatologischen Spitze jener Gebete abgesehen — dieselbe, wie die, welche Joh. 6 vorliegt. Es fehlt die Rücksichtnahme auf die Sündenvergebung und den Tod Christi dort und hier; dagegen tritt die Mahlzeit unter den Gesichtspunkt einer „geistlichen Speise", die da zum ewigen Leben fürt. Daſs nun Joh. 6 und 17 wirklich den Gebeten zu Grunde liegt, kann nicht mit erheblicher Warscheinlichkeit behauptet werden; vielmehr hat man sich mit der Einsicht, daſs es derselbe Geist ist, der hier und dort gewaltet hat, zu begnügen. — Paulinische Briefe sind in der Apostellehre nicht citirt; auch gibt es keine einzige Stelle, an welcher die Benutzung jener Briefe evident zu nennen wäre. Doch fehlen beachtenswerte Spuren einer Kenntnis derselben nicht (c. 6, 3: *εἰδωλόθυτον*, c. 11, 5. 6 = 1 Kor. 11, 26; c. 10, 6: *μαρὰν ἀθά*; c. 11, 3 f. über die Propheten; c. 11, 11: *μυστήριον ἐκκλησίας*; c. 12, 3: *ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω*; c. 13, 1 f.: *προφῆται καὶ διδάσκαλοι*; c. 16, 4—8 Ausfürungen über den Antichrist u. A.); nimmt man eine solche an — und sie ist für 1 Kor. (s. auch Röm. u. 2 Thess.) am warscheinlichsten —, so muſs man zugleich behaupten, daſs der Verf. den Paulus korrigirt hat (er schreibt 11, 7: *πάντα προφήτην οὐ πειράσετε οὐδὲ διακρινεῖτε*, anders Paulus 1 Kor. 12, 10; 14, 29). Von einer bindenden Autorität der Paulusbriefe war also noch nicht die Rede. Angebliche Spuren einer Kenntnis der Apostelgeschichte, der Johannesapok., des 1. Petrusbriefs sind nichtig; bedeutender sind gewisse Verwandtschaften mit dem Judasbrief (demgemäß auch mit 2 Petr.); Spuren einer Kenntnis der Pastoralbriefe fehlen ganz. — Die umstrittenste Frage ist aber die nach dem Verhältnis der Apostellehre zu dem Barnabasbrief (resp. auch zum Hirten des Hermas). Wärend sich Bryennios, Krawutzcky, Hilgenfeld, Volkmar, Gooszen, Gordon, Meyboom, Bonet-Maury, der Unterzeichnete u. A. für die Priorität des Barnabasbriefes ausgesprochen haben, hat die große Mehrzal der Forscher (z. B. Zahn, Schaff, Funk, Arnold, Sabatier, Lechler, Langen, sowie fast alle englischen und amerikanischen Gelehrten, z. B. Ligthfoot, Warfield, Farrar, Venables, Potwin) vielmehr der Apostellehre die Priorität zuerkannt. In diese Frage schlägt die Überlieferungsgeschichte des Buches, vor allem ein Fund, den wir von Gebhardt verdanken, bedeutungsvoll ein. Daher kann sie hier nur so weit erörtert werden, als dies one Rücksicht auf die Vorgeschichte und die Überlieferungsgeschichte möglich ist. Geht man von der meines Erachtens nicht zu beanstandeten Integrität des Barnabasbriefes aus und vergleicht mit diesem Briefe die Apostellehre, so wie sie uns vorliegt, so kann die Annahme der Priorität jenes Briefes zur höchsten Warscheinlichkeit erhoben werden. Der Tatbestand ist in Kürze folgender: C. 1, 1. 2; 2, 2 — 7; 3, 7—6, 2 der Apostellehre (s. meine Ausgabe S. 66 f. 81 ff.) decken sich wesentlich, wenn auch nicht überall

ganz wörtlich, mit Barn. 18—20, aber die Reihenfolge der Stücke ist eine ganz verschiedene, und zwar bei Barnabas eine ganz ungeordnete, in der Apostellehre eine trefflich disponirte. Im Rahmen der Schilderung der beiden Wege bietet aber die Apostellehre ferner (1) eine Reihe von evangelischen Sprüchen, s. c. 1, 2—5, (2) ein nicht zu belegendes Stück aus einer älteren Schrift, s. 1, 6, (3) einen Abschnitt, der der alttestamentlichen Spruchlitteratur nachgebildet ist, s. 3, 1—6, (4) eine Reihe von größeren und kleineren Zusätzen zu den mit Barnabas gemeinsamen Abschnitten, so in 2, 2; 2, 3; 2, 5; 2, 6; 3, 8; 4, 2; 4, 8; 4, 14. Barnabas dagegen bietet über die Apostellehre hinaus in den zur Frage stehenden Kapiteln sehr Weniges, nämlich ein par Sätzchen mehr in c. 19, 2. 3. 8, einen unverständlichen Satz c. 19, 4 und einige Worte mehr in c. 19, 10. In diesen Fällen läſst sich der Grund des Fehlens in der Apostellehre nahezu überall leicht nachweisen. Auch die Verschiedenheit der Textgestalt in den parallelen Abschnitten fällt mindestens nicht zum Nachteil des Barnabas aus (s. meine Ausgabe S. 84 ff.); allein absichtlich will ich hier von dieser absehen, da man auf solche subtile Beobachtungen sichere Schlüsse nicht bauen kann. Wir halten uns an den oben gegebenen Tatbestand. Wenn von zwei Schriftstellern A einen Stoff m, C aber den Stoff m + n bringt, so ist natürlich a priori nicht zu entscheiden, wer der Gewärsmann des Anderen gewesen ist; denn Verkürzungen sind ebensowol möglich als Erweiterungen. Wenn aber C selbst ausdrücklich sein Elaborat als eine Kompilation bezeichnet — *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* —, wenn ferner jenes n offenkundig lauter von anders woher genommenen, nicht originalen Stoff umfaſst, so ist es schlechterdings unmöglich, die Arbeit von A für ein Exzerpt aus C zu halten. So aber steht es in diesem Fall. Wäre Barnabas der Ausschreiber, so hätte er mit Sorgfalt alle evangelischen Sprüche aus der Apostellehre weggelassen (!); er hätte 3, 1—6 weggelassen; er hätte endlich die gute Reihenfolge in der Apostellehre in ein Chaos verwandelt. Das glaube, wer mag! Dazu kommt noch ein anderes. Das 16. Kapitel der Apostellehre ist in v. 1 und in v. 3—8 zugestandenermaßen eine bloße Kompilation aus evangelischen Stellen, Sach. 14, 5 und einer Überlieferung über den Antichrist. Dazwischen steht ein Vers (v. 2), der von dorther nicht zu belegen ist, aber an Barn. 4, 10. 9 eine fast wörtlich genaue Parallele hat (s. meine Ausgabe S. 287 f.). Wäre Barnabas der spätere, so hätte er gerade den einzigen Vers, der das geistige Eigentum des Verfassers der Apostellehre ist, sich angeeignet. Ist das glaublich, oder ist nicht vielmehr der umgekehrte Fall allein warscheinlich, daſs, da alle übrigen Verse des 16. Kapitels entlehnt sind, auch *Διδ.* 16, 2 entlehnt ist? Ferner aber — und das scheint mir noch entscheidender — der Verf. des Barnabasbriefes ist der Überzeugung, daſs die Endzeit bereits angebrochen ist (s. c. 4, 3: *τ᾽ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν*) und daſs „die letzten Tage" bereits da sind. Er schreibt daher 4, 9: *διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν.* Der Verf. der Apostellehre dagegen zeigt sich von der sicheren Überzeugung, daſs das Ende jetzt einbrechen werde, nicht mehr durchdrungen. Daher fehlt bei ihm das „*νῦν*", und er beschreibt einfach, wie es in den letzten Tagen zugehen werde, one die Gewiſsheit auszudrücken, daſs dieselben bevorstehen: *οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται κτλ.* Dies ist one Zweifel eine mattere Formulirung. Hiernach ist das Urteil unumgänglich: die Apostellehre, wie sie uns in der Konstantinopolitaner Handschrift vorliegt, ist dem Barnabasbriefe gegenüber sekundär (vgl. auch *Διδ.* 10, 6: *τῷ θεῷ Δαβίδ*, mit Barn. 12, 10. 11, der es als einen Irrtum der Sünder bezeichnet, Jesus Davidsson zu nennen. Um dieser Stelle willen wird man den obigen Ausdruck in der Apostellehre nicht mit einigen Forschern für eine Bezeichnung Gottes des Vaters halten dürfen, wovon auch das vorangestellte *ὡσαννά* abrät), und sie ist entweder von ihm selbst oder von Stoffen, die er benutzt hat, abhängig (resp. von beiden); ausgeschlossen ist die Möglichkeit, daſs Barnabas die Apostellehre,

wie wir sie lesen, abgeschrieben hat. — Unsicherer ist es, wie sich die Apostellehre zum Hirten des Hermas verhält. Die Beziehungen sind selten; sie finden sich deutlich nur Διδ. 1, 5 zu Mand. II, 4—6 und — sehr zweifelhaft — Διδ. 5 zu Mand. VIII, 3—5. Da diese Stoffe, wie sich später zeigen wird, in verschiedenen Rezensionen umliefen, so lässt sich nicht mit Sicherheit behaupten, dass die Apostellehre den Hirten zur Grundlage hat. Ausgeschlossen ist aber widerum, wie die erste Parallele lehrt, das umgekehrte Verhältnis. Das gibt auch Zahn zu, der die Abhängigkeit der Apostellehre vom Hirten übrigens mit Recht für warscheinlich hält. In der letzten Zeit sind aber in Bezug auf die c. 1—5, namentlich von amerikanischen und französischen Gelehrten, noch zalreiche Parallelen aus Philo, Pseudophokylides (Usener), den Sibyllen, ferner auch — dies ist besonders wertvoll — aus Talmud und Midrasch nachgewiesen worden. Scheidet man aus den ersten 5 Kapiteln c. 1, 3—6 aus — und diese Ausscheidung wird unten gerechtfertigt werden —, so bleibt fast nichts spezifisch Christliches nach. Somit liegt die Vermutung außerordentlich nahe, dass „die beiden Wege" ein jüdisches Produkt sind, auf dem Dekalog und einer Verfeinerung seiner Gebote beruhend, welches mit dem A. T. in die ältesten Christengemeinden herübergekommen ist (s. meine Dogmengeschichte Bd. I, S. 105).

6) Der Standpunkt des Verfassers der Schrift. Hier sind leider die größten Verschiedenheiten in den Ansichten der Gelehrten zu verzeichnen. Die Apostellehre ist gehalten worden für judenchristlich, aber vorpaulinisch (Sabatier), für judenchristlich, aber nicht ebionitisch (Schaff und eine große Anzal von Schriftstellern, auch Bestmann), für antipaulinisch und sadducäisch, für häretisch und antichristlich (Churton), für ebionitisch, für semiebionitisch, dabei aber antiebionitisch (s. Krawutzcky, Kathol. Kirchenlex., 2. Aufl., III, S. 1869 ff.), für hellenistisch-christlich d. i. vulgär heidenchristlich, für antimontanistisch und antignostisch (Bryennios), für montanistisch (Hilgenfeld und Bonet-Maury), für theodotianisch (Krawutzcky), für katholisch resp. für eine Fälschung aus byzantinischer Zeit (Cotterill u. A.). Gegen die Annahme, dass die Haltung des Verfassers katholisch, montanistisch, gnostisch, sadducäisch und antichristlich u. s. w. sei, braucht man die Schrift nicht erst zu schützen. Ebensowenig ist es notwendig, auf die Unterschiebung antignostischer, antimontanistischer und monarchianischer oder der „Heilsgeschichte" feindlicher Tendenzen einzugehen. Wol aber bedarf es einer Ablehnung der sehr verbreiteten Ansicht, dass der Verfasser der Schrift ein Judenchrist und seine Tendenzen judenchristliche gewesen seien. Soll bei dem Ersteren lediglich an einen geborenen Juden gedacht werden, so mag die These als nicht weiter diskutirbar passiren — auch Paulus, Barnabas und Apollo waren geborene Juden, und Hermas schrieb judengriechisch —, nur wäre schwerlich an einen palästinensischen Juden zu denken. Soll bei dem Letzteren nur verstanden werden, dass der Verfasser nicht von Paulus gelernt hat, so ist nichts einzuwenden. Allein man versteht hier unter judenchristlich fast ausnahmslos die Zugehörigkeit des Verfassers zu einem Kreise, der sich von den heidenchristlichen Gemeinden im Reiche spezifisch unterschieden hat und noch in irgend welchem Maße mit dem Judentum als Nation zusammenhing. In diesem Sinne aber ist die Annahme falsch und irrefürend. Sie hängt mit eingewurzelten Irrtümern betreffs der ältesten Geschichte des Christentums überhaupt zusammen — Irrtümern, die als Residuum der Baur'schen Geschichtsbetrachtung in den Köpfen seiner Gegner hängen geblieben sind — und wird daher schwer auszurotten sein. Der Tatbestand ist in Kürze folgender: (1) der Verfasser schweigt über die Beschneidung und sonstige jüdische Riten vollständig, (2) er nennt die Juden an den beiden Stellen, wo er sie erwänt, einfach „Heuchler" (c. 8) und warnt davor, auch nur an denselben Tagen wie sie zu fasten, (3) von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes ist nirgendwo die Rede, ebensowenig von einem Vorzug irgend einer Nation in der Christenheit, (4) in dem großen eschatologischen Abschnitt (c. 16), der aus Matth. genommen ist, fehlen alle die Stellen, die sich auf Jerusalem oder auf das jüdische Volk, den Tempel u. s. w. beziehen, und von einem Herrlichkeitsreich in Palästina ist nicht die Rede, obgleich der Verfasser ein sicht-

bares Reich Christi auf Erden vorausgesetzt hat, wie der Glaube an eine doppelte Auferstehung beweist (s. Lechler, Ap. und nachapost. Zeitalter, 3. Aufl., S. 592), (5) nicht das Hebräerev., sondern Matth. und Luk., resp. eine Bearbeitung derselben, ist benutzt, vielleicht auch — s. oben — paulinische Briefe, (6) Jesus heißt nicht der Son, sondern der Gott Davids, (7) das Buch ist in den Gebrauch der katholischen Kirchen übergegangen. Diese Beobachtungen sind ausschlaggebend, um den Verf. von allem Ebionitismus, dem groben und dem konziliantereren, zu entlasten. Wo das Judentum als Nation in der Religion keine Rolle mehr spielt, da gibt es schlechterdings kein Judenchristentum mehr. Eine Betrachtung der Dinge, die bis zur Zeit Hadrians in der Christenheit außer Judenchristentum und Paulinismus nichts warzunehmen vermag, gerät hier allerdings in Verlegenheit — denn ein Paulusschüler war der Verfasser der Apostellehre nicht —; aber die Tage dieser kümmerlichen Auffassung sind bereits gezält. Es werden jedoch bestimmte Warnehmungen geltend gemacht, welche die judenchristliche, dabei aber nicht antipaulinische Haltung des Verfassers erweisen sollen, Schaff hat sie (S. 125 ff. seiner Ausgabe) zusammengestellt; mit einigen anderen, die aus anderen Autoren geschöpft sind — die ganz nichtigen sind weggelassen — sind es folgende: (1) Nur die Zwölfe, nicht der Apostel Paulus, sind in der Apostellehre erwänt — aber in diesem Stücke unterscheidet sich der Verf. nicht von sehr vielen unzweifelhaft vulgär-christlichen Schriftstellern aus der Zeit vor der Schöpfung des neutestamentl. Kanons, (2) der Stil und die Phraseologie sind hebraisirend — aber die christliche Religion ist aus dem Judentum entsprungen, hat sich aus dem A. Test. erbaut und ihre ersten Bekenner unter solchen Heiden gezält, die schon vom Judentum berürt waren, also ist es nur natürlich, dass die religiöse Sprache stets von der LXX und durch das Medium derselben vom Hebräischen bestimmt gewesen ist, (3) der Verf. nennt die Propheten Hohepriester — diese Art der Ausbeutung des A. T.'s war in den heidenchristlichen Gemeinden nicht die Ausnahme, sondern die Regel, (4) der Verfasser fordert die Erstlinge für die Propheten — diese zweite Art der Verwertung des N. T.'s fehlt bei Paulus nicht; sie ist in der ältesten Zeit in den heidenchristlichen Gemeinden allerdings mit großer Vorsicht und Zurückhaltung geübt worden; aber ganz gefehlt hat sie nie, und bald nach der Zeit Justins hat sie bedeutende Fortschritte gemacht, (5) der Verf. warnt, dass man nicht mit den Juden am Montag und Donnerstag fasten soll; er befiehlt das Fasten am Mittwoch und Freitag und nennt den Freitag *παρασκευή* — aber selbst wenn der Verf. das Fasten an den jüdischen Fasttagen unbeanstandet gelassen hätte, wäre dies so wenig ein Zeichen von Judenchristentum, als die Praxis der Quartadecimaner an sich ein solches ist. Die Beibehaltung gewisser jüdischer Formen bei Christianisirung des Inhalts ist ein wesentliches Charakteristikum der christlichen Religion überhaupt. Die Polemik unseres Verf.'s zeigt mithin, dass er ein sehr entschiedener Antijudaist gewesen ist; andererseits zeigt sie aber nicht einmal das sicher, dass er wirklich Christen im Auge gehabt hat, welche zu einem national-beschränkten Christentum hinneigten. Dass er die Tage nach jüdischer Art benannt hat, ist nicht auffallend; denn die Woche kommt hier im religiösen Sinne in Betracht. Man besaß aber in den christlichen Gemeinden nur für den Sonntag einen spezifisch-christlichen Namen, den auch unser Verfasser kennt (14, 1: *κυριακὴ κυρίου*); in der Bezeichnung der übrigen Wochentagsnamen schloss man sich der jüdischen Benennung an, die durch die Leidenswoche Christi gleichsam geheiligt war. Über den Sabbath schweigt unser Verfasser ganz; er ist ihm eben nicht wie der Sonntag oder wie der Mittwoch und Freitag ein irgendwie ausgezeichneter Tag, (6) der Verfasser befiehlt, dreimal des Tages das Vater-Unser zu beten in offenbarem Anschluss an die jüdische Sitte — aber erstlich gilt hierüber, was sub 5 bemerkt worden ist, zweitens wissen wir nicht sicher, welche Tagesstunden der Verfasser im Sinne gehabt hat, drittens hat sich nachweisbar die Beobachtung dreier Gebetszeiten in den heidenchristlichen Gemeinden des 2. Jarhunderts eingebürgert, ist also nichts spezifisch Judenchristliches, (7) der Verf. fasst das Christentum wesentlich als die höchste Moral, er ist ein Moralist im besseren Sinne des Worts, „wie Jakobus und Mat-

thäus"; er ist überhaupt dem Apostel Jakobus geistig sehr verwandt und er hat von dem Erlösungstod Christi und den Mysterien des Glaubens fast ganz abgesehen, also kann er nur ein Judenchrist gewesen sein — um dieses Argument zu widerlegen, müßte man weit ausholen; dass es nichtig ist, kann hier nicht erwiesen werden, ebensowenig dass „Jakobus" d. h. der Briefschreiber kein Judenchrist gewesen ist; s. im Allgemeinen meine Dogmengeschichte Bd. I, S. 61 ff. 100 ff. 215 ff. In Warheit ist das Argument umzukehren, d. h. für die vulgär-christliche Haltung des Verfassers zu verwenden; (8) der Verf. greift die jüdische Religion nirgends an und unterscheidet sich dadurch streng von Barnabas — aber der Verf. greift überhaupt nicht an; die Juden sind ihm übrigens, wie dem Barnabas, ein Volk von Heuchlern; das Argument ist außerdem ein ganz verworrenes; denn die jüdische Religion hat, streng genommen, außer Paulus, Johannes und dem Verfasser des Hebräerbriefs, nur der Gnostizismus angegriffen; die Vorväter der katholischen Kirche haben diese Religion vielmehr für ihre eigene erklärt und dem heuchlerischen und verfürten Volk der Juden den Besitz und das Verständnis derselben abzusprechen versucht. — Alle diese Beobachtungen beweisen also nicht, was sie beweisen sollen; sie erhärten zum Teil vielmehr das Entgegengesetzte. Es ist aber schließlich noch ein Argument hier zu nennen, welches als das kräftigste zum Erweise des Judenchristentums des Verfassers angefürt wird: er soll (c. 6) nicht nur das (judenchristliche) Verbot des Götzenopferfleisches eingeschärft, sondern auch die Beobachtung der jüdischen Speisegebote als den Gipfel der christlichen Vollkommenheit angesehen, sie jedoch nicht mehr für unumgänglich gehalten haben. Was erstlich das Verbot des Götzenopferfleisch-Essens betrifft, so hat dasselbe nachweisbar seit dem Ende des 1. Jarhunderts in den Gemeinden im Reiche, soweit wir sie kennen, gegolten (vgl. Keim, Aus dem Urchristenth. S. 88 f.; Schmidt, De apost. decreti sententia p. 58 sq.); also folgt aus demselben nichts für den judenchristlichen Ursprung der Apostellehre. Den zweiten Punkt aber anlangend, so hätte doch an der beliebten Erklärung die Erwägung stutzig machen sollen, dass eine Ansicht, nach welcher die Beobachtung der jüdischen Speisegesetze den Gipfel der christlichen Vollkommenheit darstellen soll, schlechterdings unerhört ist. Judenchristen haben gewiss, wie ihre Brüder, die Juden, ihrer Gemeinschaft beitretenden Heiden die Beobachtung der Speisegesetze unter Umständen bis zu einem gewissen Grade erleichtert; aber jene Betrachtungsweise hat deshalb noch keinen Raum. Und wie sollte unser Verfasser von der Beschneidung, dem Sabbathsgebot, dem jüdischen Volkstum vollkommen schweigen, dagegen lediglich die Speisen erwänen und auf diese jenes Gewicht legen? Wie sollte er c. 1—5 lediglich sittliche Anforderungen stellen, um dann in dem nachgebrachten 6. Kapitel die Beobachtung der jüdischen Speisegesetze als den Gipfel der Vollkommenheit zu erklären? Also kann in dem Satze: *περὶ τῆς βρώσεως ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε*, unter *βρῶσις* nicht die jüdische Speisenordnung gemeint sein, sondern eine asketische Beschränkung in den Speisen, vor allem in Bezug auf den Fleischgenuss, an welchen man wegen *εἰδωλόθυτον* besonders zu denken hat. Diese Annahme, welche auch von dem besten Kenner der jüdischen Ordnungen, Schürer, für die einzig mögliche erachtet wird, passt ferner allein in den Kontext. Dieser gebietet das 6. Kapitel — die Worte: *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει* — so zu fassen, dass es einen Nachtrag enthält zu den zwei Wegen, in welchem die Unterscheidung einer geringeren und einer höheren, d. h. streng asketischen, enkratitischen Sittlichkeit nachgebracht wird. Dieser Nachtrag ist für die Haltung und somit auch für die Zeit des Verfassers von hoher Bedeutung, aber für das angebliche jüdische Christentum des Verfassers beweist er schlechterdings nichts. Hat aber das 6. Kapitel in dieser oder einer änlichen Gestalt schon zu den vorauszusetzenden jüdischen „beiden Wegen gehört", dann wäre allerdings bei *βρῶσις* an die jüdischen Speisegesetze zu denken, dann wäre aber zugleich anzunehmen, dass der Christ, welcher diese „beiden Wege" als christliche in Anspruch genommen hat, unter *βρῶσις* enkratitische Speisegesetze verstanden wissen wollte.

Der Standpunkt des Verfassers der Apostellehre ist der des vulgären Heidenchristentums der älteren Zeit, wie dasselbe aus dem Evangelium und dem jüdischen Hellenismus entstanden ist, und zwar ist der Verfasser ein klassischer Zeuge für jenen Standpunkt, weil er ihm fast nichts Individuelles beigemischt hat. In dieser Hinsicht steht er dem Verfasser des sog. 2. Clemensbriefes am nächsten. Abstrahirt man ferner bei den sog. apostolischen Vätern von dem, was jedem eigentümlich ist, und stellt das Gemeinsame zusammen, zieht man aus Justin Schlüsse auf das Christentum der Gemeinden, die er kannte, so kommen die Ergebnisse dem sehr nahe, was wir der Apostellehre entnehmen können. Ihr Verfasser ist kein Judenchrist und kein Pauliner, auch gebürt ihm, trotzdem er vor falschen Lehrern im allgemeinen warnt, kein mit ἀντί zusammengesetztes Prädikat — höchstens antijüdisch, d. h. das jüdische Volk verdammend, wäre er zu nennen. Er ist Universalist und weiß nichts von einem Unterschied der Nationen; er sieht in der διδαχὴ κυρίου vor allem eine sittlich-sociale Ordnung; er setzt selbstverständlich voraus, daſs die Christen die Kraft besitzen, diese Ordnung durchzufüren; er will, daſs in den Gebeten wie im ganzen Leben die Hoffnung auf den Eintritt des Endes, auf die Sammlung der zerstreuten Kirche in das Gottesreich und auf die Auferstehung zum Ausdruck komme; er will, daſs die Christenheit, die von Gott geheiligte Kirche, auch heilig sei. Er bekennt sich in den Gebeten zu Gott, dem allmächtigen Herrn, der alle Dinge um seines Namens willen geschaffen hat, der den Menschen Speise und Trank gibt, welcher der heilige Vater ist, der seinem Namen in den Herzen der Gläubigen Wonung gemacht hat. Er bekennt sich ferner zum Son, zu Jesus, dem παῖς θεοῦ, der uns vom Vater den Glauben und die Erkenntnis und das unsterbliche Leben geoffenbart hat; er sieht in ihm den Gott Davids, den heiligen Weinstock Davids und den Herrn, der durch die Propheten geredet hat; er verehrt in ihm die persönliche Gnade Gottes, welche zu besitzen mehr wert ist als die Welt (ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος), und wartet auf die Widerkunft Christi. Er bekennt sich neben Vater und Son auch zum Geiste, welcher die bereitet hat, welche von Gott berufen sind. Endlich fuſst er auf dem A. T., der höchsten jüdischen Ethik und dem Evangelium; er sieht in den zwölf Aposteln die Mittelglieder in der Überlieferung zwischen dem Herrn und den Gemeinden, und er bezeugt die Taufe und das Abendmal als die wichtigsten Handlungen: man wird Christ durch die Taufe und man bleibt es durch den Anteil an der eucharistischen Feier. Das ist in Kürze der „Standpunkt", d. h. das Christentum des Verfassers.

7) Zeit und Ort der Abfassung der Schrift. In Bezug auf die Zeit der Abfassung der Apostellehre haben die verschiedenen Ausleger alle Decennien von dem J. 50 bis 190 mit Beschlag belegt, und außerdem fehlen selbst solche nicht, welche die Schrift in das 4. Jarhundert (gleichzeitig mit den apostolischen Konstitutionen oder nach denselben, so Long in dem „Baptist Quarterly" 1884, Juli bis Sept.), oder noch später (nach der pseudoathanasianischen Schrift de virginitate, so Cotterill) versetzen. Aber die Zal derjenigen, welche eine Zeit empfehlen, die früher oder später liegt als 70—165, ist sehr gering. Noch vor die große Missionstätigkeit des Paulus setzt Sabatier die Schrift, wärend Hilgenfeld und Bonet-Maury sie geraume Zeit nach der Mitte des 2. Jarhunderts verfaſst denken, da sie in ihrer zweiten, späteren Hälfte Montanistisches enthalte, und Krawutzcky den Monarchianer Theodotus ins Auge faſst, den er fälschlich mit dem Montanisten gleichen Namens identifizirt, ihn nicht minder irrtümlich für einen ebionitischen Sektenstifter erklärt und daher bis gegen 180 heruntergeht. Sieht man von diesen unhaltbaren Extremen ab, so stehen die drei Menschenalter von 70—100, 100—130, 130—165 zur Frage, von denen die beiden ersten sich des Beifalls der großen Menge der Gelehrten erfreuen. (Einige Daten: Bestmann 70—79; Zahn 80—120; Schaff 90—100, de Romestin, Massebieau, Funk, Langen, Potwin, Sadler, Lightfoot, Spence u. v. A. 80—100; Farrer um 100; Hitchcock 100—120; Bryennios 120—160). Abzulehnen sind zunächst alle, den Dilettanten stets so nahe liegenden Versuche, die Apostellehre in eine uns bekannte, bestimmte geschichtliche Situation zu versetzen oder auf einen be-

kannten Verfasser zurückzufüren; denn sie bietet dazu nicht den geringsten Anlaſs. Solche Phantasien sind bereits zalreich ans Licht getreten. Hierher gehört der Versuch Sabatiers, aus der Apostellehre die Verhältnisse vor dem Apostelkonzil festzustellen; ferner das Unternehmen Bestmanns (Geschichte der christl. Sitte, II, S. 136 ff.), in der Apostellehre das Manifest der judenchristlichen (petrinischen) Partei in Antiochien zu erkennen, welches von ihr gleich nach der Zerstörung Jerusalems an die Heidenchristen erlassen, von diesen aber im Barnabasbrief beantwortet, resp. abgelehnt worden sei (!); ferner der Einfall Spences, den Bischof Simeon von Jerusalem, den Son des Kleopas, für den Verfasser zu halten; weiter die Behauptung Volkmars und Arnolds, das 16. Kap. zeige deutlich die Zeit des Barkochba; ferner die Phantasie Krawutzcky's, der Verfasser sei der Monarchianer Theodotus u. s. w.

Die Zeit der Abfassung der Apostellehre aus inneren Gründen zu bestimmen, ist deshalb ein so schwieriges Unternehmen, weil die Schrift durchweg eine Kompilation aus älteren Stoffen ist, und man sich daher hüten muſs, sich nicht auf Elemente zu berufen, die dem Verfasser selbst überliefert gewesen sind. So sind höchst warscheinlich z. B. die Abendmalsgebete ebensowenig für das geistige Eigentum des Verfassers zu halten, wie das Vater-Unser. Von ihnen aus darf man daher nicht argumentiren. Die äußeren Gründe (s. den folgenden Abschnitt 8) füren aber nicht weiter als bis zu der Erkenntnis, daſs unsere Schrift als heilige Schrift dem Clemens Alexandrinus bekannt gewesen ist. Daher ist sie keinesfalls nach c. 165 anzusetzen. Daſs man dieses Datum nicht zu überschreiten hat, ergibt sich aber auch aus inneren Erwägungen. Im Folgenden ist eine Reihe negativer Merkmale angefürt; es ist aber nicht die Meinung, daſs jedes einzelne für sich die Zeit vor c. 165 empfiehlt, vielmehr nur in ihrem Zusammenstehen gewinnen sie diese Bedeutung: (1) Es fehlt in der Apostellehre jede Spur eines neutestamentl. Kanons und der Autorität der Paulusbriefe, (2) jede Spur eines Symbols, einer regula fidei und einer geregelten dogmatischen Unterweisung, (3) noch nicht vorhanden war der monarchische Episkopat; es gab nur Episkopen und Diakonen; aber nicht sie, sondern die Propheten und Lehrer spielten die erste Rolle in den Gemeinden, (4) es fehlt eine geregelte Gottesdienstordnung, wie Justin eine solche unter der Leitung des Vorstehers bereits vorausgesetzt hat, (5) ebenso fehlt jede Bestimmung über einen „Vorsteher“ bei der Taufe, wärend den Episkopen und Diakonen allerdings eine Beziehung auf die Opferhandlung gegeben ist; die Schrift richtet sich in allem an alle Mitglieder der Gemeinde, befiehlt, daſs sie sich Episkopen und Diakonen einsetzen mögen u. s. w., (6), es fehlt die Erwänung von symbolischen, die Taufe begleitenden Handlungen, ferner (7) des Jaresosterfestes, (8) des Verbotes des Genusses von Blut und Erstícktem, (9) der Zehntenordnung, 10) der Exkommunikation; es fehlt endlich (11. 12) jede Spur einer Existenz der montanistischen Bewegung und jede Charakterisirung von Irrlehrern; selbst bei Hermas ist hier mehr zu finden. (Erwänt sei endlich — doch ist das nicht maßgebend —, daſs auf die Lage der Gemeinden inmitten einer heidnischen, ihnen feindlichen Welt, abgesehen von der Stelle c. 1, 4 fin., keine Rücksicht genommen ist). In dem Kreise, aus welchem unsere Schrift stammt, waren also die katholischen Maßstäbe noch unbekannt, ja sie lassen sich kaum als im Anzug befindlich erkennen. Fast lediglich die aus der Überschrift zu erschließende Bedeutung der Zwölfapostel fällt hier ins Gewicht; aber gerade sie ist in den Gemeinden uralt gewesen. Diese Gemeinden haben sich unzweifelhaft der Kirche Marcions noch nicht gegenüber befunden; sie lebten noch sozusagen in einer Art von Urzustand oder sie sollten doch nach dem Willen des Verfassers in demselben leben. Daſs dieser Zustand irgendwo in der Christenheit noch nach der Zeit um 160 so beschaffen gewesen ist, wie wir ihn aus der Apostellehre erkennen, ist weder zu erweisen, noch zu mutmaßen.

Aber ist die Schrift nicht viel älter? Nun — unzweifelhaft zeigt sie eine Reihe von Merkmalen, die nach unserer bisherigen Kenntnis der Dinge sich besser in die Zeit zwischen 80—120, als zwischen 120—160 fügen. Was sie z. B. über Apostel, Propheten und Lehrer sagt, ist gemessen an Clemens, Polykarp,

Hermas, Justin — von Ignatius zu schweigen —, viel altertümlicher und hat seine Stelle nahe bei der paulinischen Zeit zu erhalten. Auch manches Andere ist hier zu erwänen, was an das höchste Altertum zu denken empfiehlt. Aber — und hier ist ein Kanon aufzustellen, der selten respektirt wird —, wo uns nicht sichere Zalen an die Hand gegeben sind, da haben wir uns davor zu hüten, in der Geschichte des Urchristentums die relative Zeitbestimmung mit einer ziffermäßigen zu vertauschen; denn wir kennen die Stufen der Entwickelung des alten Christentums im Reich zum katholischen Christentum für die meisten Provinzen gar nicht, für keine einzige als stetige Reihe; wir haben aber andererseits Grund zu der Annahme, dass in manchen Provinzen sich sehr Altertümliches lange erhalten und dann nahezu mit einem Schlage verwandelt hat. Unsere Schrift kann also zeitlich später fallen als der erste Clemensbrief, Hermas, ja selbst als die Ignatiusbriefe, wärend man ihr trotzdem one Zweifel eine frühere Stufe anzuweisen hat, wenn man die Entstehungsgeschichte des Katholizismus aus dem ursprünglichen Zustande zu schildern unternimmt. Hat man sich einmal davon überzeugt, dass die Apostellehre zwischen 70 und 165 fällt, so ist die nächste Frage die, ob sie Merkmale aufweist, welche zeigen, dass hinter ihr bereits einige christliche Generationen liegen. Diese Frage scheint mir aber mit höchster Warscheinlichkeit bejaht werden zu müssen. Auf die „Zwölfapostel“ will ich mich nicht berufen; aber die Schrift zeigt (1), dass im Stande der Apostel und Propheten eine Korruption ausgebrochen ist, die strenge Schutzmaßregeln nötig macht; sie zeigt (2) das Ansehen der Propheten im Wanken; der Verf. muss es durch exorbitante Zumutungen an die Gemeinde und durch heftige Drohungen schützen; er beruft sich dabei (3) wider das Misstrauen auf eine Generation „alter Propheten“, die bereits dahingegangen ist — unter diesen können nicht (s. *meine* Ausgabe S. 44 ff.) die alttestamentlichen Propheten verstanden sein, sondern nur ältere christliche Propheten; (4) der vorliegende Text zeigt in „den beiden Wegen“ c. 1 gewisse Abschwächungen der evangelischen Forderungen, und hat namentlich in dem Anhang zu denselben c. 6 die Unterscheidung einer höheren und einer niederen christlichen Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht; 5) die Einschärfung des Erstlingsgebots, der festen Gebets- und Fastenordnung ist auf heidenchristlichem Gebiet das Zeichen einer späteren Zeit und der Anfang einer Entwickelung, die später größere Dimensionen annehmen sollte; (6) auch das, was der Verf. über die Episkopen und Diakonen bemerkt, dass sie nämlich den Gemeinden *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* leisten und zusammen mit diesen zu ehren seien, kann nicht das ursprüngliche Verhältnis beschreiben; (7) die Bestimmungen über das Fasten vor der Taufe und die Zulassung der Besprengungstaufe fallen ins Gewicht; (8) der eschatologische Schlussabschnitt zeigt nicht die Glut, welche die dem Verfasser überlieferten Gebete aufweisen, und es fehlt die Schilderung des Herrlichkeitsreiches Christi auf Erden. Diese Beobachtungen, welche es nicht ratsam erscheinen lassen, das Buch in die beiden ersten Generationen der Heidenchristen zu verweisen, werden aber sehr verstärkt durch die Warnehmung, dass der Verf. *unser* Matth.-Ev. (selbst c. 28, 19) und vielleicht auch *unser* Lukas-Evangelium vorausgesetzt hat und überhaupt in seinen evangelischen Citaten nicht eine altertümliche, sondern eine verhältnismäßig späte Haltung aufweist (keine neuen ev. Stoffe); sie werden ferner verstärkt durch den Zusammenhang der *Διδ.* mit dem Barnabasbrief, der freilich selbst nicht genauer als auf c. 96 bis 125 datirt werden kann. Somit ist zu urteilen, dass die Annahme der Abfassung der Apostellehre vor dem Jar 120 unsicher, vor dem Jar 100 sehr unwarscheinlich ist, dass man die ganze Zeit zwischen 120 und 165 offen zu halten hat, dass aber innerhalb dieses Zeitraums die älteren Daten in den meisten Fällen weniger Schwierigkeiten machen, als die jüngeren.

Was den Ort der Abfassung betrifft — die Schrift trägt keine ausgesprochene Lokalfarbe —, so hat man im Raten das Höchste geleistet. Die große Mehrzal der Gelehrten hat sich allerdings für Ägypten (Alexandrien, Oberägypten) ausgesprochen; daneben aber sind genannt worden Syrien und Palästina (*Caspari*, *Krawutzcky*, *Langen* und viele Amerikaner), und zwar Antiochien (*Best*-

mann, Schaff: „In Antioch, as well as in Jerusalem, all the conditions [excerpt the community of goods] were given for such a Jewish-Christian Irenicum as the Didache") und Jerusalem (Spence), ferner Kleinasien (Hilgenfeld), Macedonien (Thessalonich), Griechenland (Wordsworth), Rom (Massebieau) und selbst Konstantinopel (wenn die Schrift eine späte Fälschung ist). Die äußeren Zeugnisse und die Quelle (der Barnabasbrief resp. eine mit diesem gemeinsame Quelle) legen allein Ägypten nahe. Die Berufung dagegen auf c. 9, 4, daſs das Brot „auf den Hügeln" verstreut war — ein sehr beliebtes Argument für Syrien —, verschlägt schon deshalb nicht, weil die Phrase in einem Gebet vorkommt, welches dem Verf. wie das Vater-Unser höchst warscheinlich überliefert war. Daſs die Apostellehre auch in den apostolischen Konstitutionen Verwendung gefunden hat, fällt für Syrien ebenfalls nicht ins Gewicht; denn der syrische Fälscher hatte die Bibliothek des Eusebius zur Verfügung. Auch mehrere subtile Beobachtungen können für Ägypten geltend gemacht werden (s. meine Ausgabe S. 159 f. 167 f.), z. B. das Fehlen der *βασιλεία* in der Doxologie des Vater-Unsers; sie fehlt nämlich in der sahidischen Version des Matthäus (allerdings auch bei Gregor von Nyssa). Gegen das Zeugnis der Geschichte des Buches, welches allein für Ägypten als Ursprungsort spricht, kann nichts aus der Schrift selbst angefürt werden, sobald man von der Großstadt Alexandrien absieht. Man darf es daher für warscheinlich halten, daſs die Apostellehre aus der ägyptischen Christenheit stammt.

8) Geschichte der Schrift in der Kirche, Bearbeitungen. Die Geschichte der Schrift in der Kirche, die überhaupt nur in Trümmern uns vorliegt, kann nicht erörtert werden, bevor nicht von den Bearbeitungen gehandelt ist. Diese stellen es nämlich, wie sich gleich zeigen wird, sicher, daſs unserer Schrift eine ältere Rezension „der beiden Wege" zugrunde liegt. Ist dies aber erwiesen, so würde, falls gezeigt werden kann, daſs auch jene ältere Schrift den Namen „Apostellehre" getragen hat, in jedem einzelnen Fall erst zu untersuchen sein, ob sich die Testimonien wirklich auf die uns in der konstantinopolitaner Handschrift vorliegende Schrift beziehen oder nicht.

Schon vor der Publizirung der Handschrift (im folgenden *Δ* genannt) hat Krawutzcky (Theol. Quartalschr. 1882, S. 359—445) ein altkirchliches Unterrichtsbuch „die beiden Wege" aus dem Barnabasbrief (B), dem 7. Buch der apostolischen Konstitutionen c. 1—21 (A) und der sog. „apostolischen Kirchenordnung" c. 1—14 (K) widerhergestellt. Seine Restitution wurde glänzend durch die neue Handschrift bestätigt; denn sie deckte sich fast vollständig mit den ersten sechs Kapiteln derselben. Bryennios und der Verfasser nahmen nun an, daſs Barnabas die Quelle sei, daſs ihm die *Διδαχή* folge, und daſs aus der *Διδαχή* die Redaktionen A und K geflossen seien, von welchen sich A eng an *Δ* angeschlossen, K dagegen manches ausgelassen habe. Vor Aufstellung dieser Hypothese hätte die Einsicht bewaren sollen, daſs der höchst charakteristische Passus 1, 3—6; 2, 1 der Didache sowol bei B als in K fehlt. Allein da man annahm, daſs K außer *Δ* auch B selbst benutzt habe, so war jene Hypothese zur Not erträglich. Sie wurde jedoch vollends umgestoßen durch die Entdeckung eines Bruchstücks einer lateinischen Schrift: „doctrina Apostolorum", welches aufzufinden dem Spürsinn von Gebhardt's gelang (s. meine Ausgabe S. 275 ff.: „Ein übersehenes Fragment der *Διδαχή* in alter lat. Übersetzung mitgeteilt von O. von Gebhardt"). Dieses Stück (L) deckt sich mit *Δ*, 1, 1—3[a], und 2, 2—6[a] d. h. es fehlt in ihm widerum *Δ*, 1, 3—6 und 2, 1. Hiernach kann m. E. kein Zweifel sein (über einen Versuch, die Priorität des in *Δ* erhaltenen Textes doch zu retten, s. Gebhardt a. a. O. S. 279 ff.), daſs in der ursprünglichen Apostellehre 1, 3[b]—6; 2, 1 gefehlt hat. Dies haben Holtzmann, Bratke u. A. erkannt; namentlich aber gebürt Warfield (Biblioth. Sacra 1886, p. 100 bis 161) das Verdienst, die ursprünglichen „beiden Wege" aus B*Δ*KAL, wozu noch Citate bei Hermas, Clemens Alex., Lactantius und den Sibyllen kommen, bis ins Genaueste festgestellt zu haben (außer der großen Auslassung 1, 3—2, 1 sind die Unterschiede vom Texte *Δ* noch ziemlich zalreich, aber nicht von Bedeutung). Es ergibt sich, daſs *Δ* in den beiden Wegen nicht aus B geschöpft hat (ebenso-

wenig B aus Δ, wie auch Warfield zugesteht), ferner dass der ursprüngliche Text der beiden Wege bei B L und K vorliegt, der erweiterte in Δ und A. Ob nun jener ursprüngliche Text an B seine Quelle besitzt oder B — wie ich jetzt annehme — aus ihm geschöpft hat, darauf soll hier nicht eingegangen werden. Ein Teil der Gründe aber, welche B die Priorität vor Διδ. zusprechen, bleibt auch jetzt noch ungeschwächt bestehen. Von hoher Wichtigkeit ist die Frage, ob der in K und L vorliegende ältere Text der beiden Wege ein Büchlein für sich gebildet hat oder ob schon ihm die cc. 7—16 der Διδαχή beigesellt waren. Im ersteren Fall würde es in Bezug auf eine Reihe von Citaten bei den Kirchenvätern völlig dunkel bleiben, ob sie wirklich das uns in der Handschrift vorliegende Werk bezeugen oder nur „die beiden Wege". Im anderen Falle unterschiede sich die zweite Rezension von der ersten fast lediglich durch die Hinzufügung der Verse 1, 3 — 2, 1. In beiden Fällen ist es von Bedeutung, festzustellen, in welcher Zeit der merkwürdige Zusatz 1, 3—2, 1 gemacht ist und wie man ihn zu beurteilen hat. Wieviel in L gestanden hat, läßt sich nun schlechterdings nicht mehr sagen; denn das Fragment bricht leider schon im 6. Verse des 2. Kapitels ab. In K reicht die Bearbeitung bis c. 4, 8 (resp. in der Ottobon. Handschr. bis 4, 14); es fehlt also hier nicht nur c. 7—16, sondern auch das 5. Kapitel, welches doch one Zweifel einen Bestandteil des alten Büchleins gebildet hat. Außerdem aber findet sich in K c. 12 ein Satz aus Δ 10, 3 und 13, 1, 2; also darf man sich weder auf L noch auf K berufen zum Erweise, dass die Apostellehre one die cc. 7—16 in der Kirche zirkulirt hat. In A aber liegt die Apostellehre vom Anfang bis zum Schlusse bearbeitet vor. Es besteht also — mit dieser Voraussetzung darf man an die Untersuchung der Testimonien gehen — bis auf weiteres keine Ursache, die cc. 1 bis 6 und 7—16 von einander zu scheiden, und es ist gestattet, nur die Verse 1, 3—2, 1 als Einschiebung zu betrachten. Immerhin erscheint jetzt die Disposition der ursprünglichen Schrift in c. 1 und 2 als eine wesentlich andere, als sie oben für die erweiterte Schrift gegeben worden ist; zweitens zeigt es sich, dass die einzigen dem Evangelium direkt entnommenen Abschnitte aus den „beiden Wegen" ihnen ursprünglich nicht angehört haben, 3) werden wichtige Instanzen gegen ein höheres Alter der Apostellehre durch die Ausscheidung des betreffenden Abschnittes weggeräumt; denn nur hier war die Abhängigkeit vom Hirten recht warscheinlich (s. oben), und hier vor allem war eine Rezension der evangelischen Sprüche zu erkennen, die mit Tatians Diatessaron, resp. mit einer Evangelienharmonie frappante Übereinstimmungen aufwies. (Scheidet man 1, 3ᵇ—2, 1 aus, so darf man wol urteilen, dass die ursprüngliche Schrift einfach das Matth.-Ev., wie wir es lesen, voraussetzt; c. 16, 1 ist, allein für sich genommen, keine feste Grundlage für die Annahme, dass auch das Lukas-Evangel. benutzt ist). Hier waren aber auch charakteristische Abschwächungen der evangelischen Sprüche deutlich. Man ist nun also in der Lage, diese Abschnitte in die zweite Hälfte des 2. Jarhunderts zu verweisen, one deshalb die ganze Schrift so tief herabdrücken zu müssen. Ein Späterer hat augenscheinlich in der Schilderung der „beiden Wege" die gebürende Rücksicht auf die Bergpredigt vermisst; er hat zugleich die Weltflucht als die negative Seite der Gottesliebe einschärfen wollen, wie die von ihm c. 2, 1 beigesetzte Überschrift zu c. 2, 2 ff. — δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς — beweist; aber er hat dabei nicht mehr die religiöse Unbefangenheit gehabt, die ganze Strenge und Sorglosigkeit der evangelischen Forderung geltend zu machen (die in v. 5 und 6 vorliegenden Widersprüche sind damit freilich noch immer nicht befriedigend erklärt; vielleicht sind die Worte von μακάριος ὁ διδούς ab bis zum Schluss als ein noch späterer Zusatz auszuscheiden, und ebenso das καὶ ἔσῃ τέλειος v. 4ᵃ und das οὐδὲ γὰρ δύνασαι v. 4ᵇ. Dies Alles fehlt nämlich in A, der das Übrige bietet; aber sicher läßt sich hier nicht entscheiden). Die Einschiebung später als in die zweite Hälfte des 2. Jarhunderts zu setzen, liegt kein Grund vor. Vor Clemens Alexandrinus kann man eine Benutzung unserer Schrift nicht nachweisen; denn Barnabas ist älter (über Hermas s. oben), und bei den Apologeten des 2. Jarhunderts finden sich keine sicheren Spuren einer Bekanntschaft (bei Aristides eine Sachparallele, s. meine Texte und Unters. I, 1. 2, S. 111 zu Διδ.

1, 2). Allerdings hat Zahn in sehr lehrreicher Untersuchung eine Benutzung des 7. Kapitels der Apostellehre bei Justin (Apol. I, 61) nachweisen zu können geglaubt (Zeitschr. f. K.Gesch. VIII, S. 66 ff.), aber auf Grund einer Textesänderung bei Justin, die schweren Bedenken unterliegt. Dagegen hat (s. Bryennios und Zahn, Forschungen III, S. 279 ff.) Clemens an mehreren Stellen seiner Schriften — Pädagog, Strom. und Quis dives — stillschweigend die Apostellehre benutzt und auch, wie Quis div. 29 beweist, die zweite Hälfte derselben gekannt (s. Διδ. c. 9, 2). An einer Stelle (Strom. I, 100) hat er sie aber ausdrücklich als γραφή bezeichnet; sie gehörte ihm also in den Kreis der heiligen Schriften. Demgemäß hat er sogar den Dekalog des Moses (Paed. II, 89; III, 89; Protrept. 109) mit solchen Zusätzen widergegeben, die sich in der Apostellehre finden. Auch bei Origenes ist es Bornemann (Theolog. Literaturztg. 1885, Nr. 17, Col. 413) und Thomas Potwin (The Independent, New-York, 21. Jan. 1886) gelungen, die Benutzung nachzuweisen. Bornemann hat darauf aufmerksam gemacht, dass Orig. Hom. VI in l. Judic. (Lommatzsch XI, p. 258): „antequam verae vitis, quae ascendit de radice David, sanguine inebriemur“, aus Διδ. 9, 2 geflossen ist, und Potwin hat gezeigt, dass Origenes wie Clemens die Apostellehre als „scriptura divina“ bezeichnet hat; denn das Citat de princ. III, 2, 7: Propterea docet nos scriptura divina, omnia quae accidunt nobis tamquam a deo illata suscipere, scientes quod sine deo nihil fit. Quod autem haec ita sint, id est, quod sine deo nihil fiat, quomodo possumus dubitare, domino et salvatore pronuntiante et docente: Nonne passeres etc.“, ist allerdings mit hoher Warscheinlichkeit auf Διδ. 3, 10 zurückzufüren. Diese Entdeckungen waren außerordentlich dankenswert; denn bisher waren bei Origenes keine Citate nachgewiesen (die rätselhafte Stelle Hom. in Lev. X fin., Delarue II, p. 246: „sed est alia ieiunandi ratio adhuc religiosa, cuius laus quorundam apostolorum litteris praedicatur. Invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem“, kann nicht auf die Apostellehre zurückgefürt werden). Wir haben jetzt somit — Origenes und Clemens bezeugen beide Teile der Apostellehre und bezeugen sie als heilige Schrift — die Grundlage, die es uns erklärt, dass Eusebius in seinem berühmten Kapitel über den neutest. Kanon (h. e. III, 25) in der zweiten Abteilung der zweiten Gruppe von Schriften (ἀντιλεγόμενα-νόθα) neben dem Barnabasbrief die λεγόμεναι διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων aufgezält hat (s. meine Ausgabe S. 5 ff.). Wir dürfen nun auch annehmen — denn Eusebius ist von den Alexandrinern abhängig —, dass er unsere Schrift in ihrem ganzen Umfange, und nicht etwa bloß die 6 ersten Kapp., im Auge gehabt hat. Warscheinlich um die Zeit des Eusebius ist die Apostellehre ferner — in Ägypten — in eine Kompilation eingearbeitet worden, welche den Titel Κανόνες ἐκκλησιαστικοί (apostolische Kirchenordnung) fürte. Hier sind nur die vier ersten Kapitel der Schrift, und zwar one die Interpolation 1, 3 bis 2, 1 verwertet. Diese aber haben in der neuen, sehr konservativen Bearbeitung die weiteste Verbreitung erlangt, da die ap. KO. in die orientalischen großen Kirchenrechtsbücher Aufnahme gefunden hat (das Nähere s. in meiner Ausgabe S. 193–241). Dass dem Bearbeiter übrigens die ganze Schrift bekannt gewesen ist, ist oben bemerkt worden. Vierzig Jare nach Eusebius hat — widerum in Ägypten — Athanasius in seinem 39. Festbrief vom Jare 367 jenes Verzeichnis der kanonischen Schriften aufgestellt, welches für die Geschichte des Kanons von eminenter Bedeutung geworden ist. Hier steht unter den οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον nach der Weisheit Salom., Sirach, Esther, Judith und Tobias die Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων und der Hirte. Warscheinlich sind den Katechumenen nur die cc. 1—6 verlesen worden, und sie mögen deshalb auch hier und dort in besonderen Abschriften verbreitet gewesen sein; aber so wenig man urteilen darf, dass Athanasius nur die Mandate des Hirten bei seiner Verordnung gemeint hat, so wenig ist ein Grund vorhanden zu der Annahme, er habe nur die 6 ersten Kapitel der Διδαχή gekannt. Es findet sich übrigens bei Athanasius zudem noch ein freies Citat aus

Διδ. 11, 9; 12, 5. In der Zeit Athanasius (um 350) verfertigte ein syrischer Fälscher unter Zugrundelegung verschiedener alter Schriften, die er der Bibliothek zu Cäsarea entnahm, die apostolischen Konstitutionen in 8 Büchern und die längere Rezension der Ignatiusbriefe (s. meine Ausgabe S. 170—192; S. 241—268). Der ersten Hälfte des 7. Buches seines Werkes legte er die *Διδαχή* zugrunde, und zwar in der Gestalt, in welcher sie uns vorliegt, d. h. mit den Zusätzen 1, 3—2, 1 (ob mit allen, ist fraglich; siehe oben). Wir dürfen daher wol annehmen, dass auch Eusebius sie in dieser Rezension gelesen hat. Bei der Anfertigung neuer Ignatiusbriefe zeigte sich der Fälscher ebenfalls mit der Apostellehre vertraut. Weder er noch Eusebius dürfen aber als Zeugen dafür angerufen werden, dass die Schrift im 4. Jarhundert in den Kirchen Syriens und Palästinas in Gebrauch war, resp. bekannt gewesen ist. Dagegen besitzen wir noch zwei ägyptische Zeugnisse für dieselbe aus späterer Zeit. Es ist nämlich erstlich warscheinlich, dass Joh. Climacus (saec. VI. fin.), Abt im Sinaikloster, sie gekannt hat, und zwar bezeugt er gerade c. 1, 4 fin. (entdeckt von Bryennios, s. Migne LXXXVIII, p. 1029, meine Ausgabe S. 19), sodann ist das Gebet c. 9, 3. 4 nahezu wörtlich, aber one Angabe der Quelle, repetirt in der pseudoathanasianischen Schrift de virginitate, Athan. Opp. ed. Migne (XXVIII) IV, p. 266 (entdeckt von Swainson, s. de Romestin p. 100, Schaff p. 194, Cotterill in The Scottish Church Rev. 1884, July p. 466 und Sept. p. 582). Darüber hinaus haben wir, abgesehen von der konstantinop. Handschrift vom Jare 1056, nur noch zwei Zeugnisse aus der morgenländischen Kirche; denn was Zonaras und Blastares angeben, ist wertlos (s. meine Ausgabe S. 9; wertlos ist auch die dem Athanasius beigelegte Synopsis succincta, eben dort). In der Stichometrie des Nicephorus nämlich ist die *Διδαχὴ ἀποστόλων*, mit den Periodoi der Apostel und den Schriften der sogen. apostolischen Väter, vor welch letzteren sie ihre Stelle erhalten hat, zu den Apokryphen gerechnet, nicht zu den Antilogemenen. Sie erscheint also hier von jedem Zusammenhang mit den heiligen Schriften befreit und bereits in der Gruppe, in welcher wir sie auch in der Handschrift des Bryennios finden. Aber das Verzeichnis des Nicephorus gibt uns noch ein Rätsel auf. Die Zal der Stichen der Apostellehre beträgt nach demselben 200. In der Handschrift steht sie allerdings auf 203 Zeilen; aber das ist lediglich ein neckischer Zufall — nach Cotterill freilich das Indicium einer späteren Fälschung —; denn die Zeilen des konstantinop. Ms. umfassen durchschnittlich 53 Buchstaben (die Abkürzungen mitgezält); das aber ist kein Stichos. Nach der Angabe bei Nicephorus müsste die Apostellehre 7000 Buchstaben enthalten; sie enthält aber in Warheit 10700, oder, wenn man c. 1, 3—2, 1 abzieht, c. 9835 Buchstaben, d. h. c. 306 resp. 281 Stichen. Wie diese Differenz zu erklären ist, bleibt dunkel. Keinesfalls aber kann daran gedacht werden, dass bei Nicephorus nur c. 1—6 der *Διδαχή* gemeint sind; denn diese Kapitel umfassen nicht 200, sondern nur c. 114 Stichen. — Wie im Verzeichnis des Nicephorus, so stehen auch in dem Verzeichnis aus der Zeit Justinians, welches einer Schrift des Anastasius, Patriarchen von Antiochien, angehängt ist, die *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* unter den Apokryphen, und zwar nach der Petrus-Apokalypse und vor dem Barnabasbrief.

Die uns bekannte Geschichte der Apostellehre im Morgenland läuft in wohl verständlicher Abfolge bis zu dem Ms. vom J. 1056. Dagegen bietet das, was abendländische Zeugnisse enthalten, Rätsel, die zur Zeit nicht gelöst werden können. 1) Vor der Zeit Cyprians kommt uns im Abendland kein Zeugnis entgegen; denn es ist nicht ausgemacht, dass die sog. Pfaffischen Fragmente des Irenäus überhaupt abendländischen Ursprungs sind, und es ist ebensowenig sicher (dafür haben sich Bryennios und Zahn erklärt), dass die *δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* (2. Pfaffisches Fragment, Iren. Opp. ed. Harvey p. 500 sq.) unsere Apostellehre bedeuten (s. meine Ausgabe S. 241). 2) In der pseudocyprianischen Schrift „de aleatoribus", welche warscheinlich dem 3. Jarhundert angehört, findet sich unter anderen merkwürdigen Citaten folgendes (Cypr. Opp. ed. Hartel III, p. 92 sq.): „(et) in doctrinis apostolorum (est): si qui frater

deliquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec paenitentiam agat et non recipiatur, ne inpediatur oratio vestra". Ein solcher Satz findet sich in der *Διδαχή* nicht, wol aber mehrere Sätze, an die er anklingt (s. 4, 14; 14, 2; 15, 3). Man muss demnach vermuten, dass die Lateiner eine freie Bearbeitung der Apostellehre besessen haben. 3) In einer sehr alten Handschrift (saec. IX. vel X.), die schon im 12. Jarhundert im Besitz des Melker Klosters gewesen ist, folgte auf eine „Exhortatio S. Bonifacii Episcopi de Abrenuntiatione in baptismate" eine Schrift mit dem Titel „Doctrina apostolorum". Schon am Anfang des 18. Jarhunderts war diese Handschrift, die jetzt verschollen ist, verstümmelt; aber die wenigen Zeilen der doctrina apostolorum, die damals noch vorhanden waren, hat Pez abgeschrieben, und sie zeigen, dass die Schrift wirklich die *Διδαχή* in leichter latein. Bearbeitung gewesen ist (s. von Gebhardt in meiner Ausgabe S. 275 ff.). 4) Lactantius scheint „die beiden Wege" gekannt zu haben, und zwar berühren sich die betreffenden Abschnitte am nächsten mit der Melker Doctrina apostolorum (s. v. Gebhardt a. a. O. S. 282 ff.). 5) Rufin hat in seiner Übersetzung der KG. des Eusebius den Titel *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* mit „doctrina apostolorum" widergegeben. 6) Rufin hat bei seiner Widergabe der Bestimmungen des Athanasius über den Kanon (Expos. in symb. apost. 36—38) an die Stelle der *διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων* eine Schrift „qui appellatur Duae viae vel Judicium secundum Petrum" gesetzt, und eine Schrift „Petri Judicium" erwänt auch Hieronymus (de vir. inl. 1) unter den pseudopetrinischen Schriften (s. meine Ausgabe S. 21 ff.). Über diese Schrift, ihr Verhältnis zur *Διδαχή* und über die Vertauschung bei Rufin läßt sich nichts Begründetes sagen. Pseudocyprian, Rufin und der Melker Kodex, der, wie die Stellung der Schrift nach der Exhortatio Bonifacii de abrenuntiatione in baptismate beweist, die doctrina apostolorum auch als Schrift für die Täuflinge betrachtet hat, weisen auf eine uns gänzlich verborgene Geschichte der Apostellehre im Abendlande hin. (Nicht unwichtig für den kirchlichen Gebrauch der Doctrina ap. im Abendlande scheint mir der Hinweis von Usener auf „die Rede an Getaufte" bei Caspari, Anecdota S. 197 zu sein, wo es heißt: „Et postea dies quadraginta cum discipulis XII est conversatus et docuit eos, ut adnuntiarent suam resurrectionem per omnes gentes et baptizarent eos in nomine patris etc. in remissionem peccatorum et praeciperent eis, ut recederent a vitiis diaboli, id est ab homicidio, a furto, a periurio, a fornicatione, ab ebrietate et omni vitio malo, et, quod sibi non velint, alii non faciant"). Aber auch die morgenländische Geschichte kennen wir vielleicht nur in einer Linie. Das bisher nicht berürte Problem des Titels gibt allein schon zu denken. Athanasius, Rufin, die lateinische Übersetzung und Nicephorus bieten *διδαχὴ (τῶν) ἀποστόλων*, Eusebius, Pseudocyprian (und Anastasius) bieten *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*, das Ms. bietet: *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* und *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*. Angesichts der gänzlichen Unbezeugtheit dieser Titel wird man die Frage, ob sie ursprünglich sind, resp. ob der zweite ursprünglich ist und sich auf das ganze Buch bezieht, doch nicht mit voller Sicherheit bejahen können. Daß er aus inneren Gründen nicht zu beanstanden ist, ist oben gezeigt worden.

9) Bedeutung der Schrift. Von c. 7 bis zum Schlusskapitel ist jeder Abschnitt der Apostellehre eine Urkunde ersten Ranges für die Verhältnisse, von denen sie handelt, also in Bezug auf die Taufe, das Fasten, die Gebetsordnung, die Eucharistie, die Apostel, Propheten und Lehrer, die Wander- und Niederlassungsordnung, die Sonntagsfeier, die Episkopen und Diakonen. Aber die höchste Bedeutung der Schrift liegt in einem Doppelten: 1) dass sie es uns ermöglicht hat, die älteste Organisation der christlichen Gemeinden im Reiche besser kennen zu lernen und einer Reihe von abgerissenen, dunklen und daher wenig beachteten Quellenstellen das Gewicht zurückzugeben, das ihnen gebürt (s. meine Ausgabe S. 88—158), 2) dass sie uns in „den beiden Wegen", die in engster Verbindung mit c. 7 stehen, gezeigt hat, wo die Interessen der ältesten Christenheit im Reiche gelegen haben und wie diese Christenheit in das Erbe des Judenthums eingetreten ist und das in sich aufgenommen hat, was ihr das A. T. und das fortgeschrittene

Judentum überliefert hatten, was dort aber mit Fremdem und Kleinlichem behaftet geblieben war. Die zalreichen Parallelen aus dem Talmud einerseits, aus Philo, den Sibyllen (II, 56—148) u. s. w. andererseits, zu „den beiden Wegen", sind vom höchsten Belang (s. auch Bernays, Ges. Abhandl. I, S. 274—276); bedeutsam ist auch, dass in der Urgestalt der beiden Wege die Stellen aus der Bergpredigt noch gefehlt haben. Es ist oben bemerkt worden, dass wir keine sicheren Gründe dafür besitzen, dass in der Christenheit „die beiden Wege" in der kürzeren Form je für sich existirt haben. Allein andererseits ist es recht warscheinlich, dass unter den griechischen Juden „diese beiden Wege" längst bekannt gewesen, dass sie also von Juden entworfen worden sind. Unsere *Διδαχή* verhält sich zu dieser ihrer Vorlage genau so, wie sich überhaupt das alte Christentum zum Judentum verhalten hat.

10) Die wichtigste Litteratur. Abgesehen von seiner Ausgabe hat Bryennios weiter über die Apostellehre gehandelt in der Ztschr. *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια*, Konstantinop. 10. Nov. 1884. 1) Deutschland: Theol. Lit.-Ztg. 1884, Nr. 3; Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (Texte und Unters. II, 1. 2), Leipzig 1884; Zahn in den Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons, Erlangen 1884, III. Th., S. 278—319; Hilgenfeld, Nov. Text. extra can. recept., Edit. II, Fasc. IV, p. 87—121, Lipsiae 1884; Derselbe in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1885, S. 73—102; Holtzmann, Die Didache und ihre Nebenformen, in den Jahrbb. für protest. Theol. 1885, S. 154—167; Lipsius in der Deutschen Lit.-Ztg., 4. Okt. 1884 und im Lit. Centr.-Bl. 24. Jan. und 14. Febr. 1885; Bielenstein, Warum enthält die *Δ. τ. ἀπ.* nichts Lehrhaftes?, in den Mittheil. und Nachrichten für d. ev. K. in Rußland, 1885, Februar und März; Bonwetsch, Die Prophetie im apost. und nachapost. Zeitalter, in der Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, 1884, Heft 8 u. 9; Bestmann, Gesch. d. christl. Sitte, Nördlingen 1885, II, S. 136—153; Lechler, Das apost. und nachapost. Zeitalter, Karlsruhe 1885, 3. Aufl. S. 553 ff.; Bratke in den Jahrbb. f. protest. Theologie 1886, S. 302—311; Zahn, Justinus und die Lehre der zwölf Apostel in der Ztschr. für K.Gesch. VIII, S. 66 bis 84; Delitzsch, Die Bibel und der Wein, Leipzig 1885; Usener in Bernays Ges. Abhandl. 1885, Bd. I, S. V f.; Langen, Das älteste christliche Kirchenbuch in Sybels histor. Ztschr. 1885, Heft 2, S. 193—214; Krawutzcky in der Tüb. Theolog. Quartalschrift 1884, S. 547—606, vgl. Kath. Kirchenlex. 2. Aufl., 3. Bd., S. 1869 ff.; Funk in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1884, S. 381—402; 1885, S. 159—167; Bickell in der Zeitschr. f. kathol. Theol. 1884, S. 400—412; v. Scherer, Ist die sog. L. d. z. Ap. echt? in dem Archiv f. kathol. K.-Recht 1885, 4, S. 3 ff.; Friedberg in der Zeitsch. f. Kirchenrecht, N. F., 4. Bd. 1884, S. 408—425; Arnold, Die neuentdeckte L. d. z. A. in der Zeitschr. f. Kirchenrecht, N. F. 5. Bd. 1885, S. 407—438; Derselbe, Die Didache und die apost. Väter, ebendort S. 439—454. Kleine Ausgaben der Schrift (deutsch) von Petersen (Flensburg 1884), Wünsche (Leipzig 1884), Volkmar (Zürich 1885) und Baltzer (Rudolstadt 1886). Textabdrücke auch bei Friedberg und Luthardt (Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft 1884, H. 3, S. 139 ff.). — 2) Frankreich: Bonet-Maury, La doctrine des XII ap., Paris 1884; Massebieau, L'enseignement des XII ap., Paris 1884; Sabatier, La Didachè etc., Paris 1885 (Die eingehendste französische Arbeit); Duchesne im Bulletin Critique, Paris 1884, Nr. 5. 17. 19; Ménégoz in mehreren Artikeln in der Zeitschr. Le Témoignage (Paris) vom J. 1884 und 1885; de Muralt, L'enseign. des XII ap., in der Revue de théol. et de philos., 1884 May p. 278—291; Cabrol in der Rev. historique 1886 Jan. p. 248—255. — 3) Holland: Prins, Bryennios' *Διδ. τ. δ. ἀπ.*, Textausgabe, Leiden 1884; Gooszen, Het oudste, ons bekende, christelijk Leer-Boekje, in der Zeitschrift Geloof en Vrijheid, 19. Jahrg., 1885, S. 459—506; Meyboom in d. Theol. Tijdschrift 1885, Sept. p. 529—551, Nov. p. 596—632. — 4) Schweden: Berggren in d. Teol. Tidsskr. 1884, p. 200—206 (schwedische Übersetzung). —

5) Norwegen: Caspari in d. Luthersk Ugeskrift 1884, Nr. 24 und 25. — 6) Dänemark: Übersetzung und kurze Artikel von Paulssen und von Nördam in der Theol. Tidsskrift I, 4 (1884), II, 1 (1885); Warming (Übersetzung), Kopenhagen 1884. — 7) Italien: Chiapelli in der Nuova Antol. 1885, p. 209—225; Pasanisi in der Zeitschr. La Cultura 1885, Num. 9, p. 308 f.; Majochi, La dottrina dei 12 ap. (Text und Übersetzung), Mailand 1885. — 8) Ungarn: eine Übersetzung von Prof. G. Boros de Kolozswar. — Am zalreichsten sind die Ausgaben und Arbeiten in England und Amerika; sie sind vollständig aufgeführt und kurz beurteilt in dem sehr dankenswerten und überaus sorgfältigen Werke von Ph. Schaff, The oldest Church Manual called the Teaching of the 12 apost., New-York 1885 (301 p.), in welchem überhaupt die ganze Litteratur fleißig zusammengetragen ist. Eine 2. Auflage dieser wichtigsten und umfangreichsten Arbeit in englischer Sprache ist schon angekündigt. Von amerikanischen Arbeiten seien hervorgehoben die Ausgabe von Hitchcock und Brown, New-York, 1. Aufl. 1884, 2. Aufl. 1885, und von Fitzgerald, New-York 1884, der Kuriosität wegen die Abhandl. von Long im Baptist Quarterly 1884, July—Sept., dann die einzelnes Treffliche bietenden Untersuchungen von Smyth (Andover Rev. 1884, Apr. u. May, cf. The Expositor 1886, Febr. p. 156—159); Potwin (Biblioth. Sacra 1884, Oct. p. 800—817); Warfield (Text, Sources and Contents of „the two ways" or first section of the didache — eine sehr gründliche Arbeit in der Biblioth. Sacra 1886, Jan. 100—161) und Rendell Harris, The T. of the 12 ap. and the Sibyll. Books, Cambridge 1885. Außerdem ist in Amerika folgende Publikation in 125 Abzügen gemacht worden: Bryennios Manuscript, Three pages of the, reproduced by Photography for the John Hopkins University, Baltimore 1885. — Englische Gelehrte, die hier zu nennen sind, sind Lightfoot (The Expositor, 1885 Jan. p. 1—11, und in seiner großen Ausgabe der Ignatiusbriefe, Vol. I, p. 739), de Romestin (Ausgabe der Schrift mit Übersetzung und Noten, Oxford und London 1884), Farrar (Contemp. Rev. 1884 May, The Expositor 1884, May u. August), Taylor (The Expositor 1886 April und schon früher), Gordon (in der Modern Review 1884 July), Spence (Text und Übersetzung mit Noten, London 1885), Wordsworth (in der Zeitschr. The Guardian vom 19. März 1884), Sadler (ebendort, 4. Juni), C. L. H. (ebendort, 25. Juni), Venables (The British Quarterly Rev. 1885 April), Cotterill (in The Scottish Church Review 1884, July p. 464—474, Sept. p. 563—583), Taylor, The teaching of the XII ap. with illustrations from the Talmud. Cambridge, 1886, u. A.

Adolf Harnack.

Aristides. In seiner Chronik z. J. Abrahams (2140/2141) = 124 (125) p. Chr. n. berichtet Eusebius, daſs Quadratus („apostolorum auditor") und Aristides („nostri dogmatis philosophus Atheniensis") dem Kaiser Hadrian, als er sich in Athen aufhielt (in der That befand sich Hadrian 125/126 daselbst, s. Dürr, die Reisen des Kaisers Hadrian, 1881, S. 42 f. 69 f.), Schutzschriften für das Christenthum übergeben haben, und daſs das christenfreundliche Schreiben des Kaisers an Minucius Fundanus eine Folge dieser Eingaben (und eines Berichtes des Prokonsuls Serenius Granianus) gewesen sei. In der Kirchengeschichte (IV, 3) hat Eusebius den pragmatischen Zusammenhang zwischen den Apologieen und dem kaiserlichen Erlaſs fallen gelassen (s. über den Unwert desselben Overbeck, Studien zur Gesch. d. alten K. I, S. 108 f. 139), über die Apologie des Quadratus etwas ausfürlicher berichtet, über Aristides aber nur bemerkt: *καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας, τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε. Σώζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή.* Ob er die Schrift selbst zur Hand hatte, als er schrieb, ist mindestens fraglich. Hieronymus ist an den drei Stellen, an welchen er auf Aristides zu sprechen kommt (Chron. ad ann. 2142, de vir. inl. 20, ep. ad Magn.), durchweg von Eusebius abhängig (gegen Otto, Corp. Apol. IX, p. 333 sq., Bücheler, Rhein. Museum, 1880, II, S. 282 und viele Andere, vgl. meine Texte und Unters. I, 1. 2, S. 103 f.); daher ist

das, was er über Eusebius mehr bringt, als Ausmalung zu betrachten: „Aristides philosophus eloquentissimus et sub pristino habitu discipulus Christi", sein Buch ein „indicium ingenii eius apud philologos", „contextum philosophorum sententiis", „Justin hat ihn nachmals nachgeamt". Auch die Angaben in den Martyrologien beruhen nicht auf selbständiger Kunde (s. Texte und Unters. S. 105 ff.); daher sind die Mitteilungen, dass das Werk des Aristides bei den Athenern noch existire, dass der Apologet vor Hadrian eine Rede gehalten habe, dass das Thema dieser Rede „quod Christus Jesus solus (verus) esset deus" gewesen sei, und dass Aristides in seiner Schrift auch von Dionysius Areopagita gehandelt habe, wertlos. Die Angabe des Eusebius, dass die Schrift zu seiner Zeit noch bei sehr Vielen existire, ist durch die Vermittelung des Hieronymus gedankenlos immer weiter abgeschrieben worden, und so hat sich im 17. Jarhundert Jemand gefunden, der behauptete, die Apologie sei wirklich noch in einem Kloster bei Athen vorhanden; allein der Unwert dieser Behauptung ist nachgewiesen (s. das Nähere bei Otto, l. c. p. 343; über eine ebenso trügerische Notiz aus dem 16. Jarh. s. Texte und Unters. S. 107 Anm. 18).

Die kurze Mitteilung bei Eusebius, auf die wir bisher allein angewiesen sind, ist außerordentlich lehrreich, und sie hat von jeher die größte Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

Die Schriften des Quadratus und Aristides eröffnen die Reihe der christlichen Apologieen, und zwar schon im Jare 125, also in einem Dezennium, welches noch zur Epoche der Urgeschichte des Christentums gerechnet werden muss. An der Spitze der Schriftsteller, welche das Christentum in die Weltlitteratur eingefürt haben, steht ein athenienſischer Philosoph, etwa 70 Jare, nachdem Paulus das Evangelium in Athen verkündet hatte. Sein Werk, welches dem Justin nicht unbekannt geblieben sein kann, hat sich noch zur Zeit des Eusebius der weitesten Verbreitung erfreut. Aber zitirt hat es, soweit unsere Kenntnis reicht, niemand.

Da wurde im J. 1878 zu allgemeiner Überraschung von den Mechitaristen ein großes Fragment einer Apologie unter dem Namen des Aristides veröffentlicht aus einem Kodex vom Jare 981. Dieselben gaben ihrer Publikation einen weiteren Sermo des Aristides (so, und nicht „Aristäus", s. Vetter in der Theol. Quartalschr. 1882, I, S. 126) aus einem Kodex saec. XII bei: „Von Aristides, dem athenischen Philosophen, zum Rufe des Räubers und zur Antwort des Gekreuzigten" (Luc. 23, 42 f.). Dieser Sermo ist von Allen, die sich mit ihm beschäftigt haben (s. besonders von Himpel), als unecht und frühestens aus dem 5. Jarh. stammend anerkannt. Er kommt also nicht weiter in Betracht, lehrt aber, dass bei den Armeniern der Name des alten Aristides als Schriftstellers bekannt und beliebt gewesen sein muss. Was aber jenes Fragment betrifft (S. Aristidis, philosophi Atheniensis, Sermones duo, Venetiis 1878), so erwies sich dasselbe als eine Übersetzung aus dem Griechischen, die Urschrift der Übersetzung aber als dem 5. Jarhundert angehörig. Erweckte diese Einsicht bereits ein gutes Zutrauen zu dem Stücke — dann war die Apologie nach dem Zeugnis des Eusebius um das Jar 325 in den Händen sehr Vieler, so ist es nicht auffallend, dass sie 100 Jahre später noch in Armenien gewesen ist —, so zeigte dasselbe schon bei flüchtiger Betrachtung Züge hohen Alterthums. Andererseits fehlen verdächtige Stellen nicht. Es schloss sich an das Fragment rasch eine kleine Litteratur, nachdem sich in Deutschland von Himpel (Theol. Quartalschr. 1879, II, S. 289 f., 1880 I, S. 109—129, s. auch Wetzer und Welte, K.-Lexikon, 2. Aufl., I. Bd., S. 1297 f.) um dasselbe verdient gemacht und namentlich eine berichtigte deutsche Übersetzung gegeben hatte; s. Gautier, Un fragm. de l'apol. d'Aristide (Rev. de théol. et de philos. 1879, Jan. p. 78—82); Harnack, Theol. Lit.-Ztg. 1879, Nr. 16; Massebieau, De l'authenticité du fragm. d'Aristide (Rev. de théol. et de philos. 1879, Mai p. 217—233); Sasse in der Ztschr. f. kath. Theologie 1879, III, S. 612—618; Emin, Ein Fragm. aus d. Apol. d. Aristides (Rechtgläubige Revue [russisch], 1879, Oktob., S. 347—352); Baunard, Découverte d'un fragm. d'apologie de S. Arist. (Extr. de la Rev. des sciences eccles.,

Arras 1880); Bücheler, Aristides und Justin (Rhein. Museum 1880 II, S. 279 bis 286); Renan, L'église chrétienne 1879, p. VI; Doulcet, L'apol. d'Aristide et l'epître à Diognète (Rev. des quest. hist. 1880, Octob. p. 601—613); Überweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philos., II. Th., 6. Aufl., S. 41; Harnack, Texte u. Unters. (1882) S. 109 f. [dort ist auch die v. Himpelsche Übersetzung abgedruckt]; Kihn, Ursprung des Briefes an Diognet 1882 (dazu: Theol. Lit.-Ztg. 1883, Nr. 5); Doulcet, Essai sur les rapports de l'église Chrétienne avec l'état Romain, 1883, p. 72 f. (dazu Overbeck, Gött. Gel. Anz. 1884, Nr. 10, S. 366); Rummler, De Aristidis philosophi Athen. apologia, Posen 1881 [mir nicht zugänglich]. Die Frage steht so, ob das Fragment einfach unecht ist (Renan, in sehr leichtfertiger Beweisfürung), oder ob es bis zur Unkenntlichkeit, mindestens im 2. Teile, überarbeitet ist (Bücheler), oder ob es nur ein oder zwei, verhältnismäßig unbedeutende Interpolationen erlitten hat (so die meisten). An die Echtheit bis zum letzten Wort denkt niemand; es handelt sich vielmehr darum, ob dem Aristides noch mehr abgesprochen werden muss, als der im Fragment sich findende Ausdruck „Gottesgebärerin“ für die Maria. Trotz der obengenannten zahlreichen Aufsätze besitzen wir noch keine gründliche Erklärung und Kritik des Fragmentes. Alles was geleistet worden ist, hat nur den Wert des Vorläufigen, und solange das Fragment nicht im Ganzen und in jedem einzelnen Satz mit der apologetischen Litteratur des 2. Jarhunderts verglichen worden ist — einen Anfang hat Massebieau gemacht —, ist ein abschließendes, resp. ein überzeugendes Urteil nicht möglich.

Das Fragment, welches an Umfang etwa zwei bis drei Kapiteln des Neuen Test.'s entspricht, also von beträchtlicher Größe ist, beginnt mit dem Anfang der Schrift („An den Imperator Adrianus Cäsar: von dem Philosophen Aristides aus Athen“) und umfasst fast bis zum Schluss ein kontinuirliches Ganze, in welchem man keine Lücken auffinden kann. Nur der Schlusssatz des Fragments hängt mit dem Vorhergehenden gar nicht mehr zusammen und zeigt, dass vor ihm und nach ihm etwas fehlt, dass wir also keineswegs von dem Armenier die ganze Apologie erhalten haben. Von diesem Schlusssatz („dem Göttlichen eignet das Geistige, den Engeln das Feurige, den Dämonen das Wässerige und dem Menschengeschlecht die Erde“) abgesehen, zerfällt das Stück in zwei, von dem Redner resp. dem Verfasser, der die Form der Rede gewählt hat, selbst streng geschiedene Hälften. In der ersten, größeren, ist der Monotheismus dargelegt, in der zweiten, kürzeren, wird von den vier Geschlechtern der Menschen gehandelt, den Barbaren, Griechen, Juden Christen, und der Ursprung dieser Geschlechter nachgewiesen; die Geschichte Jesu Christi und die Stiftung des Geschlechtes der Christen bildet den Beschluss.

Um zuerst einiges Allgemeine zu erwänen, so gibt die Adresse zu Bedenken keinen Anlass; dagegen fällt es auf, dass der Verfasser sich nirgendwo auf das A. T. beruft und daher auch von den Propheten ganz schweigt. Eine gewisse Parallele findet dies Verhalten an dem Brief des Diognet, und so haben denn auch Doulcet und Kihn frischweg behauptet, Aristides sei der Verfasser beider Schriften. Dieser Einfall ist nicht zu diskutiren. Zum Glück besteht aber nicht einmal eine nennenswerte Änlichkeit zwischen den beiden Schriftstücken; bestünde sie, so wäre die Echtheit des Fragments dem stärksten Verdachte ausgesetzt. Richtig ist aber, dass man aus keiner der uns erhaltenen Apologieen des 2. Jarhunderts ein Stück ausgliedern kann, welches in Ton, Haltung, Stil und Anlage unserem änlich wäre, obgleich, wie sofort zu zeigen ist, alles das, was der Verf. in der ersten größeren Hälfte sagt, im einzelnen aus den Apologieen zu belegen ist. Unser Verf. behauptet, aber beweist gar nicht; Tatian kommt ihm in dieser Haltung verhältnismäßig noch am nächsten. Die Einzigartigkeit derselben kann natürlich ein sicheres Argument gegen die Echtheit um so weniger abgeben, als man sich stets erinnern muss, dass uns eben nur ein Fragment, vielleicht nur die Einleitung zur Apologie erhalten ist. Der oben mitgeteilte, für sich allein stehende Schlusssatz des Fragments zeigt, dass der Verf. in seiner Schrift auch von Engeln und Dämonen gehandelt haben muss. Was nun die erste, größere

Hälfte betrifft, so gibt sie nicht nur zu Bedenken keinen Anlass, sondern enthält die Gotteslehre in einer Weise, wie wir sie bei einem christianisirten Platoniker des 2. Jarhunderts voraussetzen müssen. Die Darlegung wurzelt in Plato's Timäus, aber sie ist zugleich getragen von dem Geist des jüdisch-christlichen Monotheismus; auch findet sich eine Anspielung auf ein evangelisches Wort („die Menschen sollen sich unter einander lieben wie sich selbst"). Fast zu jedem einzelnen Satz lassen sich zum Teil vollkommen wörtliche Parallelen aus Justin und den anderen Apologeten beibringen. Der Logos ist nirgends genannt; vielmehr beschränkt sich der Verf. auf die Darlegung des Gottesbegriffs an sich. Gott ist unendlich und unerforschlich; aber man braucht auch nur eben dies von ihm zu wissen und das Andere, dass er der bedürfnislose und daher nicht mit Opfern zu ehrende gütige Schöpfer und Leiter aller Dinge ist, der Alles um des Menschengeschlechts willen geschaffen hat und erhält: das ist das Thema dieses Abschnittes. Merkwürdig ist die Umrahmung. Der Verf. beginnt damit, dass der Bau des Kosmos ihn mit Staunen erfüllt und zu der Anerkennung eines mächtigen Leiters gefürt habe, und er schließt mit den Worten: „Von Gott selbst wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden. So gut ich vermochte, habe ich gesprochen, one dass ich jedoch die volle Unerforschlichkeit seiner Größe erreichen könnte". Hier ist es, wo man die Berufung auf die Autorität, auf die Propheten, vermisst; aber was der Verfasser dafür einsetzt, seine eigene Naturbeobachtung und die ihm von Gott direkt geschenkte Gabe, über die Gottheit zu sprechen, befremdet nicht, ja darf wol als ein Zeichen hohen Alters betrachtet werden. Auch Justin und andere Apologeten nahmen für sich das „ϑεοδίδακτος", das „a deo inspiratus" in Anspruch; aber es steht bei ihnen an höchst bescheidener Stelle und ist wenig mehr als eine Floskel, weil eigentlich die Propheten allein die Inspirirten sind. Dass unser Verf. so kün sich auf Gott und sich selbst stellt, ist also keineswegs verdächtig, und da in dem ganzen Abschnitt jegliche Spur einer späteren Zeit fehlt, so darf man sich ihm gegenüber bei der armenischen Tradition beruhigen, wie auch Bücheler einräumt. Freilich besonders lehrreich ist diese Darstellung nicht; aber immerhin ist es dankenswert zu wissen, dass schon Aristides über die Gottheit so gelehrt hat wie Justin.

Wesentlich anders verhält es sich mit der zweiten kürzeren Hälfte. Sie enthält in der Tat Bedenkliches und bedroht dadurch natürlich auch die Echtheit der ersten Hälfte. Sie lautet wörtlich:

„Gehen wir nun zu den Geschlechtern der Menschen über und sehen, welche sich zu den genannten Warheiten bekannt haben, und welche sich in der Irre befinden. Es ist uns kund, o Fürst, dass es vier Stämme der Menschengeschlechter gibt: einige sind Barbaren und einige Griechen, und andere Juden, und es gibt (solche), welche Christen sind. Die Heiden und Barbaren nun leiten ihr Geschlecht von Beël ab und von Kronos, Rhea und von ihren vielen anderen Göttern. Die Griechen aber nennen Zeus (ihren Urahn), welcher Dios ist, und leiten ihr Geschlecht von Helenos und Xuthos und nach einander von Ellas, Inachos und Phoroneus und zuletzt auch von Danaos dem Ägypter und von Kadmos dem Sidonier und Dionysius dem Thebäer. Die Juden sodann leiten ihr Geschlecht von Abraham ab, und Abrahams Son nennen sie den Isaak, und als Isaaks den Jakob, und als Jakobs die Zwölfe, welche aus Syrien nach Ägypten auswanderten und von ihrem Gesetzgeber Geschlechter der Hebräer genannt wurden; und in das Land der Verheißung gekommen, nannte man sie Geschlechter der Juden. Die Christen aber leiten ihr Geschlecht von dem Herrn Jesus Christus ab".

„Derselbe ist der Son des hocherhabenen Gottes, welcher (der Son) durch den heil. Geist geoffenbart worden ist. Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Son Gottes. Er hat in seiner Güte, welche die frohe Botschaft brachte, die ganze Welt durch seine lebenschaffende Predigt gewonnen. [Er war

es, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht der Hebräer, aus der Gottesgebärerin, der Jungfrau Mariam geboren worden.] Er wälte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsmittlerische, lichtspendende Warheit. Und gekreuzigt wurde er mit Nägeln durchbohrt von den Juden; und auferstanden von den Toten fur er zum Himmel auf. Er sandte die Apostel in die ganze Welt und unterrichtete Alle durch göttliche und hoher Weisheit volle Wunder. Ihre Predigt treibt Blüten und Früchte bis heute und ruft die ganze Welt zur Erleuchtung auf. Dieses sind die vier Geschlechter, welche wir dir vor Augen gestellt haben, o Fürst; die Barbaren, die Griechen, die Juden und die Christen".

Folgende Bedenken können hier geltend gemacht werden:

1) Dass die Christen als ein eigenes *γένος* neben die Barbaren, Griechen und Juden gestellt sind,

2) dass dieselben lediglich auf Christus, nicht aber — durch Vermittelung des A. T.'s — bis auf den Anfang des Menschengeschlechts zurückgefürt sind,

3) dass die Logoslehre fehlt und Christus daher nicht mit dem Logos identifizirt ist,

4) dass bei Christus von Fleischesannahme und Offenbarung in der menschlichen Natur die Rede ist,

5) dass der ganze Abschnitt über Christus an auffallenden Widerholungen leidet,

6) dass Maria Gottesgebärerin genannt ist.

Allein bis auf das letztgenannte sind diese Bedenken keineswegs durchschlagende, ja sie scheinen mir bei näherer Betrachtung teils zu verschwinden, teils sich in Indicien für die Echtheit umzuwandeln.

Ad 1) dass die Christen ein neues Volk sind, ist eine apostolische Anschauung, die sich bei Paulus, im 1. Petrusbrief u. s. w. findet. Die Gegenüberstellung der zwei Völker, der Juden und Christen, ist auch in der nachapostolischen Litteratur eine ganz geläufige gewesen, siehe z. B. den Barnabas- und den sog. 2. Clemensbrief. Das christliche Selbstbewusstsein hat sich in dieser Betrachtungsweise von Anfang an und fortgehends einen sehr energischen Ausdruck gegeben. Auch Josephus an der berühmten Stelle über die Christen hat von dem *φῦλον τῶν Χριστιανῶν* gesprochen. Aber, was noch mehr sagen will, in einer christlichen Schrift, die ungefär gleichzeitig mit der Apologie des Aristides ist, dem *Κήρυγμα Πέτρου* (bei Clem. Alex., Strom. VI, 5, 41) heißt es: *τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.* Hier sind also bereits drei *γένη* unterschieden: Griechen, Juden und Christen. Diese Unterscheidung hat Clemens selbst sehr häufig widerholt; s. z. B. Strom. III, 10, 69: *τρίτον τὸ εἰς τὴν πρώτην τιμὴν κατατασσόμενον γένος*, III, 10, 70: *συνῆγε λαοὺς τοὺς δύο, τρίτος λαὸς δὲ ἦν ἐκ τῶν δυοῖν κτιζόμενος εἰς καινὸν ἄνθρωπον*, VI, 5, 42; ja V, 14, 98 beruft er sich auf folgende, ihm überkommene christliche Auslegung zu Plato, Rep. 3, p. 415: *εἰ μή τι τρεῖς τινας ὑποτιθέμενος φύσεις, τρεῖς πολιτείας, ὥς ὑπέλαβόν τινες, Πλάτων διαγράφει, καὶ Ἰουδαίων μὲν ἀργυρᾶν, Ἑλλήνων δὲ τὴν τρίτην, Χριστιανῶν δὲ τὴν χρυσῆν.* Vgl. die pseudocyprianische Schrift de pascha computus (vom J. 243) c. 17: „in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum". Ferner: Die Griechen und Römer selbst haben schon im 2. Jarhundert die Christen als „das dritte Geschlecht" bezeichnet und damit den frappirenden Eindruck bezeugt, welchen sie von dem Kultus und dem Leben derselben erhalten hatten; vgl. Tertullian ad nat. I, 8. 20 (Scorp. 10): „plane genus tertium dicimur", und in dem Briefe Hadrian's an Servian (Vopisc., Saturn. 8) heißt es: „Nummum Christiani, nummum Judaei, nummum omnes venerantur et gentes". Hiernach kann man jener Einteilung unseres Verfassers kein Argument gegen die Abfassung seiner Schrift unter Hadrian entnehmen. Dass er die gentes in Griechen und Barbaren geteilt hat (s. Tatian), ist natürlich völlig unbedenklich.

Ad. 2) Der hier bezeichnete Anstoß hängt aufs engste mit dem schon oben berürten zusammen, dass unser Verf. sich nicht auf das A. T. beruft. Es ist unleugbar — fast alle Apologeten haben seit Justin von den Christen so gesprochen,

dass sie ihre Ursprünge bis an den Anfang des Menschengeschlechts hinaufdatirt haben. Allein in der urchristlichen Überlieferung war beides enthalten, dass die Christen das alte und dass sie das neue Volk seien, dass sie im Paradiese waren und dass erst Christus sie ins Leben gerufen habe. Letztere Betrachtung passte allerdings nicht in den apologetischen Beweis; aber unser Verfasser will in dem uns erhaltenen Stück überhaupt nicht beweisen, sondern zunächst nur darlegen; dass er in den späteren, uns verlorenen Abschnitten auch bewiesen hat, darf man aus der Erwänung der Dämonen in dem Schlusssatze schließen. Wo aber nicht bewiesen wird, da ist die Ableitung der Christen von Christus ganz am Platze, ja geboten. Wir besitzen zudem eine Stelle bei Justin, die sich mit unserer deckt (Dial. c. Tryph. 123): *ὡς οὖν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς Ἰακὼβ ἐκείνου, τοῦ καὶ Ἰσραὴλ ἐπικληθέντος, τὸ πᾶν γένος ὑμῶν προσηγόρευτο Ἰακὼβ καὶ Ἰσραήλ, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ καὶ Ἰωσὴφ καὶ Δαυίδ, καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα.* Selbst angenommen, unser Verfasser habe auch im Folgenden nicht von dem Christentum gehandelt als der Religion, die so alt sei wie die Welt, so wäre zu sagen, dass die Bedeutung des Justin als Apologeten eben darin bestanden habe, dass er diese Form der Beweisfürung entdeckt hat. Allein es zeigt ja der Eingang unserer Schrift, dass der Verf. aus dem aufgeschlagenen Buch der Natur die ware Religion erkannt zu haben bekennt. Für ihn ist also doch auch in gewisser Weise das Christentum so alt als die Welt gewesen.

Ad 3) Dass unser Verf. die Logoslehre nicht hat (wol aber die Son-Gottes-Lehre, und von dem Sone behauptet er, dass er vom Himmel herniedergestiegen sei), kann nicht als Argument gegen die Echtheit verwertet werden; denn auch für Justin ist der Son Gottes der Ausgangspunkt und der Logos nur ein Prädikat desselben. Ja man kann sogar hier geradezu ein Indicium hohen Alters erkennen; innerhalb der Apologetik nämlich beobachtet man von Justin ab eine sich steigernde Verwertung der Logoslehre: Justin, Tatian, Athenagoras sind Stufen. Dass der älteste Apologet den Begriff noch nicht verwertet hat, ist demgemäß nicht bedenklich, sondern verständlich. Haben wir das Schweigen des Aristides richtig interpretirt, so erhält das Fragment noch eine ganz besonders hohe Bedeutung.

Ad 4) One Grund hat man die Ausdrücke „Fleisch annehmen" und „sich in der menschlichen Natur offenbaren" als Merkmale einer späteren Zeit beurteilt. Weder heißt es, dass er die menschliche Natur angenommen hat, noch ist von zwei Naturen die Rede. Was unser Verf. geschrieben hat, lässt sich aus Barnabas, Justin und Ignatius belegen.

Ad 5) und 6) Hier allein liegen meines Erachtens wirkliche Bedenken vor. Von der Jungfrau ist dreimal die Rede; die Apostel kommen zweimal, die die ganze Welt erleuchtende Predigt kommt dreimal vor; die Jungfrau heißt zudem an einer Stelle „Gottesgebärerin". Streicht man mit Doulcet den ganzen (oben im Text eingeklammerten) Satz, und nicht nur mit Kihn den Ausdruck „Gottesgebärerin", so ist schon etwas geholfen; denn die zweimalige Erwänung der Jungfrau ist nicht auffallend. Jener Satz ist aber auch deshalb zu streichen, weil er offenbar den Zusammenhang durchbricht. Allerdings scheint auch sonst nicht alles in Ordnung zu sein, und vielleicht ist noch ein weiterer Satz zu streichen; aber Anstoß durch seinen Inhalt gibt keiner derselben. Sie können alle sehr wol in der Zeit Hadrian's geschrieben sein.

Müssen demgemäß die sicheren Bedenken auf jenen e i n e n Satz reduzirt werden, so ist andererseits eine Reihe von tiefer liegenden Beobachtungen der Echtheit günstig. So die euhemeristische Erklärung des Ursprungs der Nationen, vor Allem aber das Kerygma von Christus, welches der Verf. mitteilt. Dies zu beweisen, würde eine umfangreiche Darlegung erfordern; ich beschränke mich darauf, auf folgendes hinzuweisen: 1) auf den Ausdruck „Son des h o c h e r h a b e n e n Gottes" (s. I. Clemens), 2) auf die Formel „der Son ist durch den heil. Geist geoffenbart worden", 3) auf die mit dieser Formel verknüpfte disparate Anschauung, dass der Son vom Himmel herabgestiegen ist, 4) auf den Ausdruck

„sich in der menschlichen Natur offenbaren als Son Gottes“ (nicht: „menschliche Natur annahmen“), 5) auf die enthusiastische Vorstellung, dass bereits die ganze Welt von Christus erleuchtet sei, 6) auf die Einbeziehung der Auswal und Aussendung der 12 Apostel in das Kerygma (s. meine Dogmengesch. I, S. 111), 7) auf die besondere Erwänung des mit Nägeln-Durchbohrens im Kerygma (s. Noët), 8) auf die Erwänung der Juden im Kerygma, 9) auf die Reihenfolge „gekreuzigt, auferstanden von den Toten, aufgefahren zum Himmel“ (s. Justin und das römische Symbol). — So ist meines Erachtens, erschöpfende Untersuchung vorbehalten, die wesentliche Echtheit des Fragments anzuerkennen und dasselbe als wertvolles Stück der ältesten christlichen Litteratur zu benutzen. **A. Harnack.**

Arndt, Johann Friedrich Wilhelm, nimmt im Kreise derjenigen Männer, welche seit dem 2. Dezennium unseres Jarhunderts die preußische Hauptstadt zu einem Brennpunkte religiösen und kirchlichen Lebens gemacht haben, eine hervorragende Stellung ein. Als Homilet hat er sich auch über Berlin hinaus einen höchst angesehenen Namen erworben.

Am 24. Juni 1802 zu Berlin als Kind unbemittelter Handwerkersleute geboren, hat Arndt in seiner Jugend den Druck enger Verhältnisse reichlich erfaren. Das sehr rühmliche Abgangszeugnis, mit dem der Direktor des französischen Gymnasiums 1817 den Sekundaner entließ, läßt durchblicken, dass die Fortsetzung gelehrter Studien für den begabten Schüler damals auf dem Spiele stand. Indes ging jene Gefar vorüber: Arndt konnte auf dem Gymnasium zum grauen Kloster seine Vorbildung beendigen und im Herbst 1820 die Berliner Universität beziehen, um Theologie zu studiren. Die Mittel für seine Studien musste er sich zum größesten Teil durch Erteilung von Unterricht selbst beschaffen; wie wenig aber seine Ausbildung darunter gelitten hat, bezeugt der Ausfall seiner theologischen Prüfungen, die er beide mit dem besten Prädikate „vorzüglich gut bestanden“ absolvirt hat. Unter den theologischen Lehrern Berlins übte in jener Zeit den weitaus intensivsten Einfluss Schleiermacher aus, dessen Ruhm gerade damals im Zenith stand. Dennoch sprach die Eigenart dieses großen Mannes Arndt so wenig an, dass er nachweisbar keine einzige Vorlesung Schleiermachers gehört hat. Wer den späteren Arndt kennt, kann sich darüber nicht wundern. Schleiermachers subjektive Bewusstseinstheologie konnte eine christliche Individualität nicht befriedigen, die sich so entschieden, wie Arndt, auf die objektiven Heilstatsachen gründete und ebenso entschieden objektive Wirkungen des gepredigten Worts verlangte. Um so eifriger lernte der Student von Neander historische und von Marheineke systematische Theologie; in das A. T. fürte ihn fast ausschließlich der nur 3 Jare ältere, damals noch orientalischen Studien vorherrschend zugewendete Tholuck ein. Keiner der Genannten aber wurde für Arndts Entwicklung so sehr maßgebend, als der Hofprediger D. Strauß, sein Lehrer in der praktischen Theologie. Mit diesem verband ihn gar bald ein engeres Verhältnis gegenseitigen Vertrauens, dessen erste Frucht Arndts Eintritt in das von Strauß geleitete Berliner Domkandidatenstift war. Wenn schon damals die Gemeinden Berlins auf seine Predigten aufmerksam wurden, wenn selbst der Dom sich füllte, sobald er die Kanzel bestieg, so will das für die Begabung des jugendlichen Kandidaten um so mehr bedeuten, als gerade auf der Domkanzel damals zwei homiletische Sterne erster Größe glänzten: Strauß und Theremin. Ein Reisestipendium setzte Arndt 1827 in den Stand, West- und Süddeutschland, sowie Holland, Frankreich und Italien zu bereisen; ein sehr warmes Empfehlungsschreiben von Strauß öffnete ihm überall die Türen. Widerum Strauß war es auch, der dem Heimgekehrten den Weg in das geistliche Amt baute. D. Westermeier, der alternde Bischof der Provinz Sachsen, bedurfte eines Hilfspredigers; Arndt, durch Strauß und andere Freunde empfohlen, gewann das Herz des Bischofs und wurde von ihm am 2. August 1829 als Hilfsprediger am Dom zu Magdeburg ordinirt und introducirt. Gerade in jenen Tagen schrieb D. Ritschl, der pommersche Bischof, über ihn an Westermeier: „.. dass Sie den p. Arndt zum Hilfsprediger gewält haben, wird Sie nicht gereuen. Er ist ein

Mann von guten Kenntnissen, von sehr ernster und treuer Gesinnung und von ausgezeichneten Kanzelgaben. Von dem ultra-herrnhutischen Beigeschmacke, der in unseren Tagen sich so breit macht, scheint er mir ganz frei zu sein; wenigstens gehört er nicht zu den Anmaßenden und ist für guten Rat und gründliche Belehrung empfänglich". Das ihm entgegengebrachte Vertrauen hat Arndt nicht getäuscht. Bald sammelten sich große Scharen von Zuhörern, namentlich aus den gebildeten Ständen, um ihn; er selbst sah sich in einem Kreise christlich erfarener Freunde lebhaft angeregt und gefördert. Es war für ihn eine Zeit des Empfangens und Gebens zugleich. Schon damals erhobene Angriffe gegen seinen „Pietismus" vermochten die Bewegung, die von ihm ausging, nicht zu dämpfen. Sein Verhältnis zur Magdeburger Domgemeinde war daher beim Tode Westermeiers (1. März 1831) bereits so fest und innig geworden, daſs man aus der Mitte der Gemeinde die größesten Anstrengungen machte, ihn dort zu fixiren; man versuchte dieserhalb sogar eine Immediateingabe bei Friedrich Wilhelm III. Blieben nun auch diese Schritte erfolglos, so behielt Arndt vor der Hand doch auch da noch seine bisherige Stellung, als 1832 Dräseke Westermeiers Nachfolger geworden war. Erst das Jar 1833 brachte die für sein äußeres Leben entscheidende Wendung: die Parochialgemeinde zu Berlin berief ihn zu ihrem zweiten Prediger. Seine 1840 erfolgte Ascension in die erste Predigerstelle bei genannter Kirche, in welcher er bis zu seiner Emeritirung verblieb, vermochte in seiner Stellung wenig zu ändern; denn von Anfang an hatte sich auch in Berlin um seine Kanzel eine ebenso zalreiche, als auserlesene Gemeinde gesammelt. Der damalige Kronprinz, spätere König Friedrich Wilhelm IV., die Prinzeß Wilhelm und andere Mitglieder des kgl. Hauses, daneben die Coryphäen der theologischen Wissenschaft — Neander, Twesten, Hengstenberg u. a. — suchten bei ihm Erbauung. Besonders überfüllt war die große Parochialkirche bei den von ihm seit 1845 gehaltenen und erst durch ihn in Berlin populär gewordenen Sylvesterpredigten. Auch den jetzt allgemein üblichen Passionsgottesdiensten hat er, wenn er sie auch nicht als der erste einfürte, in Berlin recht eigentlich Ban gebrochen, ebenso wie er als einer der ersten die sehr wichtige Verlegung der Nachmittagsgottesdienste auf den Abend durchgefürt hat. Diesen bis in die fünfziger Jare immer wachsenden Einfluſs auf die Berliner lokalkirchlichen Verhältnisse verdankte er vor allem dem Geschick, mit welchem er seinen Predigten eine speziell lokale Färbung zu geben verstand. Mit freimütigem Ernst und gläubiger Entschiedenheit deckte er die sittlichen Schäden und Verirrungen des hauptstädtischen Lebens auf; und so rücksichtslos er sie bekämpfte, so nachdrücklich verkündigte er das Kreuz Christi als einziges Heilmittel. Solche Predigten wurden dann vielfach als Broschüren gedruckt und veranlaſsten nicht selten heftige öffentliche Diskussionen. Auch als gegen 1848 hin die Gegensätze sich immer mehr spannten und der Radikalismus, auch der kirchliche, immer küner sein Haupt erhob, hat Arndt seine Stimme nicht gewandelt, sondern nach oben wie nach unten oft bis zur Schroffheit unerbittlich die christliche Warheit bezeugt. Am 19. März 1848 war die Parochialkirche eine der wenigen in Berlin, die offen standen. So scharf ihn übrigens gerade damals die Gegner angriffen, so wenig konnten sie ihm ihre Achtung versagen.

Weit über Berlin hinaus verbreitete sich Arndts Ruf durch die vielen Predigtsammlungen, die seit 1834 von ihm im Druck erschienen. Er pflegte die nach den reformirten Traditionen der Parochialkirche völlig freie Textwal in der Weise auszunutzen, daſs er in der festlosen Hälfte des Kirchenjars zusammengehörige Stücke der heil. Schrift oder Glaubenswarheiten und Äußerungen des christlichen Lebens in Predigtreihen behandelte. So entstanden die Bände über das christliche Leben, über David, das Vaterunser, die Bergpredigt, die 4 Temperamente u. a. mehr. Die meisten derselben sind in mehreren Auflagen erschienen, viele auch in fremde Sprachen, besonders in die nordischen übersetzt.

Hand in Hand mit seiner Wirksamkeit auf der Kanzel ging eine überaus weit verzweigte seelsorgerliche Tätigkeit speziellster Art, zu welcher er die erforderliche Zeit sich durch eine äußerst sparsame Tageseinteilung zu beschaffen wuſste. Wenn er auf der Kanzel oft für hart galt, so wissen doch seine Beichtkinder seine Milde

und Herzlichkeit im persönlichen Umgange nicht genug zu rühmen; und wer ihm in seinem Hause gesellig nahe trat, lernte nicht bloß die anregende Frische seines Umgangs schätzen, sondern labte sich auch an dem Walten seines liebenswürdigen Humors, der um so edler zur Geltung kam, je tiefer seine ganze Persönlichkeit in den Geist Jesu Christi eingetaucht war. Mit Couard, Bachmann, Büchsel, Stahn u. a. gehörte er einem theologischen Kränzchen an, das Krummacher in seiner Autobiographie (S. 184) anmutig beschrieben hat. Als der schönste Ertrag seiner seelsorgerischen Erfarungen, ja vielleicht als die vortrefflichsten Arbeiten Arndts überhaupt sind seine beiden Erbauungsbücher anzusehen, die Morgen- und Abendklänge, die ersten in 16, die andern in 10 Auflagen in der ganzen evangelischen Christenheit verbreitet. Hier verbindet sich eine eingehende und überaus geschickte Verwertung der besten Früchte älterer Askettik mit fortgehender, feiner Rücksichtnahme auf die geistlichen Bedürfnisse der Zeitgenossen. Man kann wol sagen, dass er sich durch diese beiden Bücher ein nahezu ebenso wertvolles Denkmal errichtet hat, wie sein um ein Vierteljartausend älterer Namensvetter Joh. Arndt mit seinem „Wahren Christentum“. Die Biographie des letztgenannten, dem er geistig nahe verwandt war und leiblich verwandt zu sein vermutete, ist übrigens der einzige wissenschaftliche Versuch, den er veröffentlicht hat, zugleich auch die einzige seiner Schriften, die wenig beachtet blieb.

Es kann auffallen, dass einem Manne von solchen Gaben und so weitreichender Wirksamkeit nicht eine höhere und einflussreichere Stellung im Kirchenregiment zu Teil wurde. Dass das nicht geschah, dürfte einen zweifachen Grund haben. Einmal war Arndt zu bescheiden, um derartiges zu erstreben, und sodann war er zu unabhängig angelegt, um sich dem bureaukratischen Getriebe einer kirchlichen Behörde mit Erfolg einzufügen. Fürte er doch im amtlichen Verkehr mit den Behörden nicht selten eine so küne, ja herausfordernde Sprache, dass man Gleiches einem anderen schwerlich hätte hingehen lassen. Trotzdem ist er mehrfach ausgezeichnet worden; erwänt sei hier nur seine Ernennung zum Dr. theol., welche Würde die Berliner theologische Fakultät beim 50järigen Jubiläum der Universität (1860) ihm „verbi divini . . . ministro eloquentissimo . . . fide evangelica ore scriptisque insigni cum fructu tradita de regno Christi optime merito“ verlieh.

An den kirchenpolitischen Arbeiten und Kämpfen seiner Zeit hat sich Arndt so gut wie gar nicht beteiligt. Obwol durch königliche Ernennung Mitglied der Provinzialsynode von 1869, hat er hier niemals in die Debatte eingegriffen; gestimmt hat er im Sinne der positiven Union, welche seiner Stellung an einer ursprünglich reformirten Kirche bei eigener durchaus lutherischer Überzeugung am meisten entsprach. Gerüchte, nach welchen er auf den Berliner Kreissynoden öfters liberal gestimmt haben soll, sind irrtümlich und können höchstens in seiner oben erwänten und allbekannten Unabhängigkeit von allen kirchenregimentlichen Einflüssen ihren unzureichenden Grund haben.

Die Stellung der Parochialgemeinde als einer von jeglicher Spezialinspektion unabhängigen Immediatgemeinde, sowie die stete Willfärigkeit des Arndt für die Gemeindeverwaltung zur Seite stehenden Presbyteriums mochten übrigens nicht wenig zur Ausbildung des souveränen Zuges, der in seiner Natur lag, beigetragen haben. Als daher das Jar 1873 die Synodalordnung brachte, und Arndts bis dahin allein maßgebende Stellung in der Gemeinde bezüglich der Verwaltung sich stark modifizirte, wurde er den Mahnungen eines nervösen Kopfleidens zugänglicher als zuvor und ließ sich 1875 pensioniren. Er hat dann noch fast 6 Jare eine wol verdiente Ruhe genossen und ist am 8. Mai 1881 nach kurzer Krankheit an den Folgen einer Operation gestorben. Seine beiden Ehen waren kinderlos geblieben.

Gilt es zum Schluss noch die homiletische Individualität des bedeutenden Mannes kurz zu zeichnen, so erscheint es bei einer mehr als 50järigen Predigertätigkeit besonders bemerkenswert, dass Arndt so gut wie gar keiner Entwicklung unterworfen gewesen ist. Schon die erste seiner gedruckten Predigten, aus seiner Kandidatenzeit (1825), zeigt ihn in allem Wesentlichen so, wie er stets

geblieben ist. Mag man auch in den früheren Predigten hie und da noch Anklänge an Straußsches Pathos zu finden meinen, die später völlig verschwinden, ja wol gar einer gewissen Nüchternheit Platz machen, so bleiben doch die charakteristischen Grundzüge seiner Predigtweise davon völlig unberürt. Von Anfang an ein markiges Betonen der Heilstatsachen, eine stets centrale Richtung bei noch so sorgfältiger Beleuchtung auch des Peripherischen im Christenleben, eine gewissenhafte Vertiefung in den Text und vor allem eine erstaunliche Gabe, an der jedesmaligen Textwarheit alle einschlagenden Verhältnisse des äußern und Zustände des innern Lebens zu messen und von ihr aus zu orientiren. Nimmt man dazu die außerordentliche Klarheit seiner Gedankengänge, den streng logischen Fortschritt seiner Entwicklungen, das bis in das feinste Geäder ausgearbeitete Gefüge seiner Sätze, und die hiedurch bedingte völlige Ausschließung alles verschwommenen Wesens, so erscheint die außerordentliche Anziehungskraft dieser Predigtweise wol begreiflich. Meisterhaft ist Arndt besonders überall da, wo es die Bloslegung psychologischer Vorgänge, sei es der im Text gegebenen, sei es der im empirischen Leben des Christen, wie der Welt sich fort und fort wiederholenden gilt; eine scharfe Beobachtungsgabe und eine glänzende Kunst der Darstellung verbinden sich hier öfters, um geradezu großartige Gemälde zu liefern. Widerum erhebt sich da Arndts Meisterschaft zu höchster Höhe, wo er die mannigfaltigen Erscheinungsformen der Sünde klarstellt; wo sich ihm solche Gelegenheiten bieten, wird er geradezu erschütternd. (Vgl. z. B. Gleichnisse I, S. 116 f.; Kirchenjar II, S. 184. 302 u. a. m.) Wenn hier mitunter eine, man kann sagen ätzende Schärfe in der Zeichnung und Beurteilung hervortritt, so ist das vielleicht das Erbteil seines Berlinertums. Weniger gelingen ihm Schilderungen äußerer Situationen und die Darstellung von Handlungen; hier läuft sogar manches mit unter, was als hölzern oder geschmacklos gelten muss. Die Predigten über David, zumeist nur Paraphrasen der Textesgeschichte, dürften vielleicht gerade darum allen übrigen nachstehen. Im ganzen genommen aber ist und bleibt die Detailausfürung Arndts besondere Stärke und Gabe, und eben diese läst auch über die unleugbaren Mängel seiner zwar stets musterhaft klaren, aber überwiegend rein formalen Dispositionsweise hinwegsehen. Nicht selten finden sich hier ganz elementare Fehler. Explicatio und Applicatio, ganz äußerlich nebeneinandergestellt, bilden die beiden Teile der Predigt; oft ist auch das aufgestellte Thema nicht die Einheit der Teile. Die Einleitung enthält fast niemals eine selbständige vorbereitende Gedankenentwicklung; der Prediger spart alle seine Kraft für seinen eigentlichen Gegenstand auf und berürt meist nur die äußeren Anlässe, die der Wal des Textes oder Themas zu Grunde liegen. Unter Arndts rhetorischen Mitteln ist einer nur selten sich zu allzu Drastischem verirrenden Anwendung ausdrucksvoller Epitheta zu gedenken; auffällig oft, und meist mit wuchtiger Wirkung bedient er sich der Anaphora. In dem Aufbau seiner Sätze erinnert er zuweilen an Theremin; er ist viel weniger elegant, als dieser, aber viel umfassender, weniger glänzend, aber desto mehr erwärmend. Dass bei entschiedener Neigung zu einem docirenden Ton dennoch eine so bedeutende erbauliche Potenz seinen Predigten innewont, verdankt er wol nicht zum wenigsten dem eifrigen Studium der altprotestantischen homiletischen und asketischen Autoren, eines Arndt, Scriver, Müller u. a., dessen Spuren man nicht selten deutlich genug antrifft. Überhaupt zeigen seine Predigten, dass sie Produkte einer sehr genauen und speziellen Vorbereitung sind. Gleich Theremin liebte er es, zwischen der Vollendung des Predigtkonzepts und der Reproduktion auf der Kanzel einen möglichst langen Zeitraum verfließen zu lassen; seine Sonntagspredigt musste bereits am Montage zuvor fertig im Pulte liegen. Auf der Kanzel floß ihm alsdann die Rede einem unaufhaltsam daherflutenden Strome gleich von den Lippen.

Von seinen Schriften mögen hier nur die umfangreicheren einen Platz finden. Das christl. Leben, 13 Predigten, 1834; 3. Aufl. 1841. — Der Mann nach dem Herzen Gottes, 19 Predigten über Davids Leben, 1836. — Das Vaterunser, 10 Predigten, 1837; 4. Aufl. 1865. — Die Bergpredigt Jesu Christi in Predigten, 2 T. 1838 f., 2. Aufl. 1854. — Die 4 Temperamente, 1840, 2. Aufl.

1856. — Die 7 Worte Christi am Kreuz, 1840, 4. Aufl. 1874. — Die Gleichnisreden Jesu Christi, 6 T., 1841—47, 2. Aufl. 1846—60. — Das Leben Jesu Christi, 6 T., 1850—55. — Das evangel. Kirchenjar, 2 T., 1857 f. — Sammlung gedruckter evangel. Predigten, 1859. — Die gottesdienstlichen Handlungen der evang. Kirche, 2 T., 1860. — Der Sündenfall, Predigten über 1 Mos. 3, 1—24, 1862. — Die Wiedergeburt, Predigten über Joh. 3, 1—21, 1863. — Die Rechtfertigung allein durch den Glauben, Predigten über Röm. 3, 9—31, 1864. — Einzeln gedruckt sind etwa 100 Predigten. Hiezu seine asketischen Schriften: Morgenklänge aus Gottes Wort, 2 T., 1843. 44, 16. Aufl. 1880. — Abendklänge aus Gottes Wort, 1848, 10. Aufl. 1877. — Des Christen Pilgerfart durchs Leben, 4. Aufl., 1865. — Confirmationsgeschenk, 1853. — Endlich: Johann Arndt, ein biographischer Versuch, 1838.

Obiger Skizze haben die vorhandenen Personalakten Arndts zu Grunde gelegen. Vgl. ferner W. Ziethe, D. Fr. Arndt in „Berliner Bilder aus alter und neuer Zeit", Berlin 1886, S. 176—208; L. Stiebritz, Zur Geschichte d. Predigt in der evang. Kirche, Gotha 1875, S. 172 ff.; Nebe, Zur Gesch. der Predigt, Wiesbaden 1879, III, S. 417 ff.; einen dem Emeritirten gewidmeten Nachruf im „Neuen Ev. Gemeindeboten" 1875, S. 131 und von den bei seinem Tode erschienenen Nekrologen den im „Ev. Kirchl. Anzeiger für Berlin" 1881, S. 154 f.; die übrigen sind nicht überall zuverlässig. Lic. **Keßler.**

Bauer, Bruno, unter den biblischen Kritikern der Repräsentant haltlosester Willkür und äußersten Radikalismus, ist am 6.*) September 1809 zu Eisenberg im Herzogtum Altenburg geboren als Son eines Malers in der dortigen Porzellanfabrik. Seine wissenschaftliche Vorbildung hat er in Berlin erhalten und ebenda auch den akademischen Boden betreten. In Hegel's Blütezeit fielen seine theologischen Studien. Unter den Studiengenossen befand sich D. F. Strauß, welcher des großen Philosophen wegen (Herbst 1831) nach Berlin gekommen war; und zu seinen theologischen Lehrern zälten u. a. Vatke, der damals aufstrebende junge Docent, und Marheineke. Sie urteilten verschieden über ihren Schüler. Jener hatte „Gründlichkeit und Bescheidenheit" an ihm zu vermissen, wärend dieser prognostizirte: „der wird Großes leisten" (Benecke, Wilh. Vatke 1883, S. 74). Er glaubte einen Anlaſs zu solcher Meinung um der Empfänglichkeit willen zu haben, welche Bauer ihm entgegenbrachte. In der Tat hat dieser sich anfänglich der sogen. Hegel'schen Rechten angeschlossen, als deren Haupt Marheineke gelten durfte. Die Anschauungen derselben vertrat er auf dem akademischen Katheder, zu welchem ihm als Licentiaten der Theologie seit 1834 der Weg geöffnet war, und nicht weniger durch sein schriftliches Wort. Dem Leben Jesu von Strauß widmete er alsbald (Jahrbb. für wissenschaftliche Kritik, 1835, Nr. 109—113; 1836 Nr. 86—88) eine Besprechung, in welcher Strauß „gänzliche Unkenntnis dessen, was Kritik ist", zu finden meinte (Benecke a. a. O. S. 185), und wesentlich im Geiste Marheineke's suchte er (1836—1838) durch Herausgabe der „Zeitschrift für spekulative Theologie" zu wirken. Als Frucht zusammenhängender Studien erschien zugleich seine „Kritik der Geschichte der Offenbarung", Berlin 1838. 1839, 2 Bde.

Günstige Aussichten sollten ihm eröffnet werden, als er im Jare 1839 durch Minister Altenstein nach der Universität Bonn versetzt ward. Er folgte dem Rufe, aber inmitten einer Krisis, welche zuerst in der Schrift „Herr Hengstenberg, Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums", Berlin 1839, zu Tage trat. Den vollen Bruch mit seiner theologischen Vergangenheit erklärte er in zwei alsbald nachfolgenden Untersuchungen „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes", Bremen 1840, und „Kritik der evangelischen Geschichte

*) So nach Ausweis des Kirchenbuchs. Prot. Kirch.-Ztg. 1882, S. 540 und Holtzmann's und Zöpffel's Lexikon geben fälschlich den 9. September an.

der Synoptiker", Leipzig 1841. 42, 3 Bde., 2. Aufl. 1846. Sie erschienen, als die deutsche Theologie noch unter dem erschütternden Einfluss stand, welchen die Strauß'sche Darstellung des Lebens Jesu hervorgerufen hatte: hier sollte ein neuer, kräftigerer Schlag gegen die biblische Urkunde gefürt und Strauß als ein Kritiker apologetischer Tendenzen bei Seite geschoben werden. Bauer ging dabei von der schon durch Wilke (der Urevangelist, 1838) festgehaltenen Meinung aus, dass das eigentliche Urevangelium in der Schrift des Markus enthalten sei. Pflanzte sich der evangelische Bericht von da auf andere Evangelienschriften fort, so können diese nur als eine verfehlte Widergabe jenes Urberichts gelten, das Evangelium des Lukas nicht bloß und das diesem folgende Matthäusevangelium, sondern vor Allem die Schrift des vierten Evangelisten, deren künstliche und absichtliche Art von selbst die spätere Zeit verrate. Hatte nun Strauß den Inhalt der Evangelien aus der evangelischen Tradition hergeleitet, so recurrirte Bauer auf das Selbstbewusstsein der Einzelnen. Nicht die christliche Gemeinde ist der Quell der evangelischen Geschichte. „Diese mysteriöse Substantialität hat keine Evangelien hervorbringen können; denn sie hat keine Hände zu schreiben, keinen Geschmack zu komponiren, keine Urteilskraft, das Zusammengehörende zu vereinen". Letzter Quell der evangelischen Geschichte ist das „absolute Selbstbewusstsein", das Selbstbewusstsein des Urevangelisten Markus. Hier erzeugte sich der Gegenstand der Berichterstattung, das Bild eines Christus, der, wenn er geschichtliche Warheit hätte, eine Erscheinung wäre, vor welcher der Menschheit grauen müsste, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte. Damit war der geschichtliche Inhalt der Evangelien als Phantasieprodukt über Bord geworfen, die evangelische Geschichte in Reflexionen eines religiösen Geistes nach Hegel'schen Prinzipien aufgelöst.

Solche Alles überbietende Excentrizitäten, mit der Sprache souveränen Hochmuts vorgetragen, mussten weithin Aufsehen erregen. „Man kann", sagt C. Schwarz zur Geschichte der neuesten Theologie S. 142, „das Auftreten Br. Bauer's in der Theologie vergleichen dem tumultuarischen Treiben eines Karlstadt, Thomas Münzer u. a. im Zeitalter der Reformation. Der ungeheure Gärungsstoff der ganzen Zeit ist gleichsam in ihm explodirt". Dem Minister Eichhorn, welcher seit Bauer's Versetzung nach Bonn an Altensteins Stelle getreten war, legte es sich nahe, ob der Verfasser der Kritik der Synoptiker im theologischen Lehramte bleiben dürfe. Im August 1841 ging er die preußischen Fakultäten um ein Gutachten über die Fragen an: 1) welchen Standpunkt der Verfasser nach jener Schrift im Verhältnis zum Christentum einnehme, und 2) ob demselben nach den Bestimmungen der Universitäten, besonders aber der theologischen Fakultäten die licentia docendi verstattet werden könne. Bejahend erklärte sich nur Königsberg, one selbstverständlich die Bauer'schen Anschauungen gut zu heißen, verneinend nur die Bonner Fakultät. Die übrigen Fakultäten vermochten es zu keinem einstimmigen Votum zu bringen: Greifswald ging in gleichen Stimmen auseinander, Halle sprach sich im wesentlichen für eine Verwarnung Bauers aus, und Breslau wie Berlin entschieden per majora wie Bonn; doch votirte in Berlin nur Marheineke für Belassung Bauer's in der akademischen Wirksamkeit unter Versetzung in die philosophische Fakultät. Den schlechtesten Dienst leistete sich Bauer selber durch einen Aufsatz in den „hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft" (November 1841, Nr. 117—120 „Theologische Schamlosigkeiten"), welcher den christlichen Glauben als Quelle der Lüge und bedientenartigen Heuchelei bezeichnet. Seine Entfernung aus dem akademischen Lehramte erfolgte im März 1842. Die Verteidigung, welche er noch versuchte („die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit", Zürich 1842), konnte so wenig fruchten wie einige Schutzschriften seines Bruders Edgar („Bruno Bauer und seine Gegner", Berlin 1842; „der Streit der Kritik mit Kirche und Staat", Bern 1844).

Bauer blieb von jetzt ab eines öffentlichen Amtes zwar entkleidet, aber um so rastloser war die Tätigkeit, welche er, fortan in Rixdorf bei Berlin ein kleines Landgut bewonend, schriftstellerisch entfaltete. Seine erste Arbeit freilich, „das entdeckte Christentum", verfiel in Zürich 1843 der Vernichtung, bevor sie

ausgegeben war, und eine „allgemeine Litteratur-Zeitung", welche er in demselben Jare begründet hatte, wurde bereits im folgenden wider eingestellt. Mit besonderer Energie wandte er sich der Geschichte des 18. und 19. Jarhunderts zu („Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jarhunderts", 4 Bde., 1843—45; „Geschichte Deutschlands unter der französischen Revolution und der Herrschaft Napoleons", 2 Bde., 1846; „Geschichte der französischen Revolution bis zur Stiftung der Republik", 3 Bde., 1847), one jedoch kaum Wertvolleres hier zu leisten, als in Schriften, welche mit politischen oder kirchlichen Fragen der damaligen Gegenwart sich beschäftigten („der Untergang des Frankfurter Parlaments", 1849; „die bürgerliche Revolution in Deutschland seit der deutsch-katholischen Bewegung", 1849). Das Arbeitsfeld, von dem er ausgegangen war, hatte er dennoch nicht für immer verlassen. Früheres zugleich erweiternd kehrte er zu ihm zurück in seiner „Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs", 3 Bde., Berlin 1850. 51, der „Apostelgeschichte", Berlin 1850 und der „Kritik der paulinischen Briefe", 2 Abth., Berlin 1850. 51. Nur sollte ihm die Erfarung nicht erspart bleiben, dass seine Untersuchungen an der theologischen Welt fast spurlos vorübergingen. Wie hätten sie auch besonderes Interesse in Anspruch nehmen sollen? Ihr Grundgedanke war der früher vorgetragene, und seine Weiterfürung konnte nur neue Verworrenheiten, der historischen Kritik in's Angesicht schlagende Behauptungen zum Ausdruck bringen. Auch hier die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten Markus, von der Zerstückelung und Entstellung seines Evangeliums durch die ihm folgenden Lukas und Matthäus, und von der Umhüllung des ursprünglichen Typus evangelischer Geschichte durch das Reflexionsgewebe des vierten Evangelisten. „Die späteren Fortbildner fügten ihre neuen Anschauungen unbekümmert um Zusammenhang und Harmonie in den Urbericht ein; die Kompilatoren, deren Sammelwerke wir in den Schriften des Lukas und Matthäus besitzen, warfen diese Fortbildungen wider zusammen, und die Partei, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jarhunderts in Folge ihrer Abplattung der ursprünglichen Gegensätze den Sieg davontrug, die aus den abgestumpften Extremen das Gebäude der katholischen Kirche auffürte, erkannte in diesen Kompilationen, die onehin in ihrem Sinn gearbeitet waren, sehr bald den kanonischen Ausdruck ihres eigenen Wesens und Bewusstseins" („Kritik der Evangelien" III, S. 339). Gleicher Weise fürt ihn seine Kritik der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe zu einer Geschichtsanschauung, „die allen hergebrachten Voraussetzungen vollständig ein Ende macht". Denn so wenig jene als Werk der Dichtung und Reflexion den Charakter einer Quellenschrift beanspruchen darf, können diese ihm das Bild des Apostels widergeben, dessen Namen sie tragen. Selbst die vier Briefe, deren Echtheit der Begründer der neueren Tübinger Schule unbeanstandet ließ, verweist er in das zweite Jarhundert, wie die übrigen Paulinen auf dem Boden des Occidents entstanden im Gegensatz zu dem Paulus der Apostelgeschichte.

Ihrer Form nach sind diese Untersuchungen logische Analysen der einschlagenden neutestamentlichen Schriften zu nennen. Aber nicht müde, das Resultat derselben nochmals vor die Öffentlichkeit zu bringen, suchte Bauer gegen Ende seines Lebens jene Zeit des römischen Cäsarentums zu charakterisiren, in welche er die Abfassung der Evangelien so gut wie der paulinischen Brieflitteratur verlegte. Dies geschah besonders in dem Werke „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum", Berlin 1877, mit dem durch den Angriff eines Kritikers, Karl Frenzel, veranlassten Nachtrag „das Urevangelium", Berlin 1880 (vgl. auch früher „Philo, Strauß, Renan und das Urchristentum", 1874). Mit Recht sagt Overbeck (Theol. Lit.-Ztg. 1878 S. 315): „In dem vorliegenden Falle mag die Standhaftigkeit etwas Imposantes haben, mit welcher wir einen Schriftsteller eine Reihe von Sätzen, die ihm bis jetzt Niemand hat glauben wollen, one die geringste Milderung und um einige Unglaublichkeiten vermehrt nach mehr als 35 Jaren dem Publikum abermals vorlegen sehen". Er geht in der Charakteristik der römischen Kaiserzeit als der Geburtszeit des Christentums bis auf Marc Aurel herab; denn das Urevangelium fällt

angeblich in die Regierung Hadrians, und nach derselben sind ungefär vierzig Jare lang etliche „geistvolle Männer“ auf Abfassung der paulinischen Briefe bedacht gewesen. In dieser Litteratur haben die idealen Mächte der römisch-griechischen Welt ihren Reflex gefunden: der Verfasser des Urevangeliums „ein geborner Italer, der in Rom und Alexandrien zu Hause war“; der des Matthäusevangeliums „ein vom Geiste Seneca's genärter Römer“; durchaus römisch speziell seine wie des Lukasevangeliums Geburtsgeschichten. Nur das „Knochengerüste“ des neuen Gebildes kam vom Judentum, das „Gemüt“ aber vom Westen her; das Christentum ist wesentlich „der in jüdischer Metamorphose zur Herrschaft gekommene Stoicismus“. „Die Römer, die von Seneca die Einkehr in das eigene Ich und die Prüfung von dessen Gebrechen und die Steigerung der Lebensregeln zu einem idealen Extrem kennen gelernt hatten, opferten der neueren Weisheit ihre Götter und entnahmen dem Judentum seinen Monotheismus und Gedanken des Gesetzes, um an diesem Einheitspunkt die Erfarungen und reichen Ausstralungen ihres Gemütes zusammenzuschließen; aber sie brachten in diese krystallisirte Welt auch das Seneca'sche Bild des Einen Vollenders, der sich in Leiden der Welt als Opfer bringt und die von der Mühsal des Lebens Beladenen erleichtert und zu sich einladet“ („Christus und die Cäsaren“ S. 304).

Über diese Wangebilde ist Bauer nicht hinausgekommen. Widmete er dem „Einfluss des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur“ noch 1878 eine Darstellung, welche anerkennend aufgenommen wurde, so bekundete jene Schrift über die Genesis des Christentums, dass der Irrtum der Jugend ihm bis in sein Alter geblieben war. Als Publicist stand er auf Seite des preußischen Konservatismus, seit 1859 auch für Wagener's „Statslexikon“ tätig. „Seinem sittlichen Charakter“, erzält Holtzmann S. 542, „seiner bescheidenen und freigebigen Weise, seiner tadellosen Lebensfürung sehen wir gleich nach dem Tode auch anständige Gegner gerecht werden“. Sein Tod erfolgte in Rixdorf am 15. April 1882. Der Sprecher der freireligiösen Gemeinde schilderte den Verstorbenen an seinem Sarge als einen „Geist voller Unruhe und rastloser Bewegung“.

Über Bruno Bauer vergl. Baur, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 386 ff.; C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, S. 141 ff.; Holtzmann in der Protest. Kirchen-Zeitung 1882, S. 540—545.

Woldemar Schmidt.

Baum, Johann Wilhelm, protestantischer Theolog und Kirchenhistoriker, wurde geboren am 7. Dezember 1809 zu Flonheim, im damaligen französischen Departement Mont-Tonnerre (jetzt Hessen-Darmstadt) als der vierte Son des dortigen Landwirtes Johann Philipp Baum und der geistig geweckten Sibylla Elisabeth Hessel. Letztere scheint einen weit größeren Einfluss auf ihn gehabt zu haben als der ernste und schweigsame Vater. Der Knabe wurde zuerst zu einem gewesenen französischen Soldaten in die Schule geschickt und kam in seinem dreizehnten Jare nach Straßburg zu seinem Oheim Hessel, damals Gefängnisgeistlicher daselbst, welcher väterlich für seine Ausbildung sorgte. Mit reichen Naturanlagen versehen, entwickelte er dieselben durch eifrige Arbeit und anhaltenden Fleiß als Schüler des protestantischen Gymnasiums. Bald wurde er der Ersten einer in dieser altberühmten Anstalt, dessen ganze Gelehrsamkeit bei seiner Ankunft in Straßburg im Auswendigkönnen von Schiller's „Wilhelm Tell“ und zwar von dem Titel ab bis zum letzten Verse bestand. Von 1828—1833 studirte er Philologie und Theologie am protestantischen Seminar und an der theologischen Fakultät. Obgleich er mit pekuniären Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, widerstrebte es ihm ganz besonders, Privatstunden zu erteilen. „Meine Zeit, schrieb er damals, die kostbare Zeit meines jetzigen Lebens, das einzige Gut, das mir die Vorsehung gab, die kann, die will ich nicht hingeben für die einzige Erhaltung meines Körpers, dieweil der Geist mehr ist denn der Körper, und weil ich nicht zum Verräter an mir selbst werden will“. Als Lehrer hatten Lachenmeyer und Redslob den größten Einfluss auf ihn. Er bestand nicht allein

das theologische Examen „vorzüglich“, sondern zeichnete sich auch durch eine gekrönte, 1838 gedruckte Preisschrift über den „Methodismus“ aus.

Zum Unterpädagog des Stiftes St. Wilhelm, des aus dem Reformationszeitalter stammenden Konvikts für Theologiestudirende im Jare 1834 berufen, um zwei Jare später dessen Leitung als selbständiger Vorsteher zu übernehmen, bewärte Baum in diesem Amte seine eigentümliche Art der Einwirkung auf die Jugend: Herzen gewinnen, Strauchelnde retten, raten und helfen, nicht nur in Worten, sondern mit der Tat und mit schonungsloser Aufopferung seiner selbst, und dabei wußte er immer wider Glaube, Mut und Begeisterung für die höheren Ideale der Menschheit zu wecken und zu fördern. Nachdem er 1839 die Licentiatenthese „Origines Evangelii in Gallia restaurati“ glänzend verteidigt und die venia docendi erhalten hatte, wurde er zum außerordentlichen Professor am Seminar ernannt, aber one Besoldung, was ihn veranlaßte, in seiner humoristischen Weise einen Brief zu unterschreiben: „Euer Professor extraordinarius, der dem Protestantismus zu Trotz zum Bettelorden gehört“. Nichtsdestoweniger schlug er 1841 den Lehrstul der Geschichte an der Berner Universität, an Kortüm's Stelle, aus, sowie ein zu zwei Malen ihm angetragenes lutherisches Pfarramt in Paris, und noch später 1860 und 1863 einen höchst ehrenvollen Ruf nach Hamburg, hiermit zu erkennen gebend, wie innig und fest er sich an die neue Heimat angeschlossen hatte und mit derselben verwachsen war. Immer reicher entfaltete sich seine Tätigkeit und zwar nach einer dreifachen Seite hin, als Forscher und Gelehrter, als Prediger und als akademischer Dozent.

Nach einander erschienen von ihm: „Franz Lambert von Avignon“ (1840); „Theodor Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt“ (1843; trotz einer Fortsetzung in den Jaren 1851 und 1852 leider unvollendet geblieben); „Die Memoiren d'Aubigne's, des Hugenotten von altem Schrot und Korn“ (1844). Aus diesem Verzeichnis geht hervor, auf welches Gebiet sich seine gelehrten Arbeiten bezogen. Wie hoch Baum von dem Geschichtsstudium, als einer Schule der Vervollkommnung dachte, davon zeugt folgende Stelle aus einer an die Studirenden im Jare 1840 gehaltenen Rede: „Die ganze Geschichte ist eine lange Reihe der verschiedensten und großartigsten Variationen über das einfache Thema: der Mensch denkt, Gott lenkt, eine Enthüllung der Ratschlüsse Gottes, von uns angeschauet in Raum und Zeit. Sie ist für den Christen im allgemeinen, und für den Theologen im besondern der größte und befriedigendste praktische Kommentar der Bibel, voll Tiefe, Reichtum und Leben. Sie ist ein Überzeugungsmittel, das auf alle wirksam ist, und welches alle künstlich auf einander gebauten Schlüsse des Zweifels mit einem Worte umzustoßen vermag: so ist's“. Wir erwänen hier sogleich die namhaftesten seiner historischen Arbeiten: „Johann Georg Stuber, Der Vorgänger Oberlin's im Steinthale und Vorkämpfer einer neuen Zeit in Straßburg“, 1846, und aus späterer Zeit: „Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren“ (1860), Baum's Kapitalwerk, das seinen Namen weit über die Grenzen des engeren Vaterlandes bekannt machte und ihm die Verleihung der theologischen Doktorwürde von seiten der Zürcher Universität eintrug. Als er mit der Behandlung dieses Gegenstandes in die Reihe der Herausgeber der „Leben und ausgewälte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche“ eintrat, war er für die Erledigung des ihm gestellten Antrags wol der am wenigsten begünstigte. Seine Mitarbeiter fanden meistens spezielle Vorstudien oder doch irgend ein von Freundeshand oder von einem näherstehenden Zeitgenossen herrürendes Lebensbild ihres Helden, das sie zum Grunde legen und mit Hilfe der übrigen ihnen zu Gebote stehenden Quellen vervollständigen konnten. Von dem Allem war über Capito und Butzer nichts, gar nichts vorhanden. Auch konnten Jung's und Röhrich's Werke über die elsässische Reformation und diejenigen anderer Schriftsteller ihm nur Allgemeines liefern. Er hatte aber schon seit Jaren eine gewisse Anzal der in den Archiven vorhandenen Briefe der genannten Straßburger Reformatoren nicht allein durchgegangen, sondern auch abgeschrieben. Diese Sammlung vermehrte er nun durch staunenswerten Fleiß und gestaltete sie mit Hereinziehung anderer, die elsässische Reformation betreffender Dokumente zu

einem einzigartigen Schatze, seinem Thesaurus epistolicus reformatorum alsaticorum. Auf Grund dieser handschriftlichen Stoffmasse, zu welcher noch weit über hundert größere und kleinere gedruckte Werke Butzer's und Capito's kamen, erwuchs die Darstellung ihres Lebens und Wirkens in dem lebendigen, klassisch-kräftigen Stil, welcher Baum eigen war. Er widmete das Buch „der protestantischen Bürgerschaft", in der Hoffnung, dass diese letztere „sich die von der Geschichte gegebenen Manungen zu echt christlicher Freisinnigkeit, Frömmigkeit und Hochherzigkeit, und Warnungen vor verderblichem theologischem, nur Hass und Zwietracht stiftendem Wort- und Schulgezänke, und vor missbrauchter Kirchen-, Konfessions- und Menschenauktorität würde zu Herzen gehen lassen". Auch nachdem dies Werk vollendet war, setzte der unermüdliche Forscher seine Urkundensammlung weiter fort, bis auf die Zal von beinahe 3000 Abschriften, die allermeisten von eigener Hand und alle sorgfältig kollationirt. Unerfüllt blieb leider die Absicht, sie in Druck zu geben. Die auf diese Weise entstandenen 22 großen Quartbände bilden heutzutage, in Folge letztwilliger Verfügung, ein unschätzbares Bestandteil der Landes- und Universitätsbibliothek zu Straßburg, aus welchem noch die späte Nachwelt schöpfen wird. Daselbst fand auch die an Originaldrucken und seltenen Werken, besonders aus der Reformationszeit, reiche Bibliothek, welche Baum frühe schon zu sammeln angefangen hatte, ihre Aufstellung.

An die schon genannten Schriften über die Geschichte des französischen Protestantismus reiheten sich im Laufe des Jares noch andere an, wie z. B. „Les Eglises réformées de France sous la croix" (1869); „Les Mémoires de Corteis" (1871); „Le Procès de Baudichon de la Maison-Neuve" (1873). Vor allem aber muss hier schon — wenn auch in eine spätere Zeit seines Lebens gehörend — sein Anteil an der Ausgabe der Werke Calvins im Corpus Reformatorum Erwänung finden. Seinen beiden Mitarbeitern bei diesem 1860 begonnenen Unternehmen, den Professoren Cunitz und Reuß, kam Baum's große Begabung für das Lesen alter und schwieriger Schriften besonders wol zu statten. Die meisterhafte Vorrede in lateinischer Sprache floß aus seiner Feder.

Da die in den vierziger Jaren obwaltenden Verhältnisse wenig Aussicht auf baldige Erlangung eines theologischen Lehrstuls eröffneten, folgte Baum, seine Stiftsdirektorstelle 1844 aufgebend, dem anderen ihm innewonenden Beruf, als Prediger zu wirken, wozu sich in Straßburg selbst die erwünschte Anstellung fand. Nachdem er schon mehrere Jare hindurch Vikardienste zu St. Thomä geleistet, erhielt er im Jare 1847, nach dem Tod seines 91 järigen Patrons, eine Pfarrstelle an dieser Kirche. Ein geborener Redner, dem zu dem Gedankenreichtum sein Geist immer auch die rechte Form ausgiebig spendete, war er bald einer der beliebtesten und volkstümlichsten Prediger der Stadt. Im verhängnisvollen Jare 1848 wuchs seine Kraft und sein Mut mit den Schwierigkeiten. Alle direkte Polemik auf der Kanzel vermeidend, es sei denn gegen die Anmaßungen und Angriffe der ultramontanen Partei, befolgte er inmitten der dogmatischen Streitigkeiten die Regel, die Hauptsätze des Christentums rein neutestamentlich zu erklären. Aussprüche der Reformatoren und die Erinnerung an ihre Taten verwertete er vielfach in seinen Predigten. Es war seine Gewonheit nicht, diese letzteren niederzuschreiben; einige gedruckte Gelegenheitsreden ausgenommen, ist deshalb keine vorhanden. Seine Handbibel (De Wette's Übersetzung) versah er mit Randglossen; war sie durch deren Menge ihm unbequem geworden, so verschenkte er sie auf Wunsch und begann mit einem neuen Exemplar. Diese Aufzeichnungen sowie seine Briefe lassen einen Blick tun in das tiefreligiöse Gemüt Baum's, wie in seinen stets auf das Praktische gerichteten Sinn. „Über Rationalismus und Orthodoxie, schrieb er, streitet man mit vieler Parteisucht; es leidet hierunter Niemand mehr als das Volk . . doch ich denke: dass nach allen Spitzfindigkeiten der gesunde und klare Menschenverstand aushelfen wird". — „Ich predige sonst in Briefen nicht gern, aber wess das Herz voll ist, dess gehet der Mund über: Gottes Gnade erkennen ist die höchste Seligkeit" — „Matth. 25, 40: was ihr getan habt Einem unter diesen meinen Brüdern, das habt ihr mir getan, das ist, wer's verstehen mag, der Glaube an Christum und das ist der Grundstein des

Reiches Gottes auf Erden". — Unter Baum's Leitung gestaltete sich die „Kinderlehre" in der Thomaskirche zu einem geradezu mustergiltigen Jugendgottesdienst, bei dem sich auch Erwachsene zalreich einfanden. Mit gleichem Erfolg wirkte er als Religionslehrer in den höheren Klassen des Gymnasiums.

Erst im Jare 1860 wurde er zum ordentlichen Professor für die alte Litteratur, 1864 für die Homiletik am protestantischen Seminar, und nach der Gründung der neuen Universität 1872 zum Professor der praktischen Theologie an der Fakultät ernannt. Auch hier bestand seine Eigentümlichkeit darin, nicht sowol zu belehren als zu beleben, und dies nicht minder durch seinen väterlichen Umgang mit den Studirenden als durch die öffentlichen Vorlesungen. Seine Hingabe an die Jugend wurde ihm auch reichlich vergolten durch die Verehrung und Begeisterung, mit welcher diese zu ihm aufsah. „Was von jeher mein bester Trost in den akademischen Verhältnissen war, konnte er schreiben, das ist die Liebe und die Zuneigung der Jugend, die gottlob nie durch Popularitätsjägerei erworben wird, sondern auf dem Wege der Warheit und des Rechtes . . Wirken auf Herz und Kopf derjenigen, die einst berufen sind als Apostel auszugehen in alle Welt und das Evangelium des Heils in Christo zu verkündigen, das ist wol das Belohnendste, was einem akademischen Lehrer zu Teil werden kann, ist mehr als aller Schriftstellerruhm oder sonstige Ehre".

Baum steht in der ersten Reihe der Männer, welche im Elsaß die Pflege der theologischen Wissenschaft mit derjenigen des kirchlichen Lebens verbanden. In diesem Sinne zu wirken, dazu bot ihm, außer seinem Predigtamt und seiner akademischen Stellung, die langjärige Mitgliedschaft im Vorstand der elsässischen Pastoralkonferenz reichlich Gelegenheit. Ein von ihm 1854 vorgetragenes, noch immer sehr lesenswertes Referat: „Der Religionsunterricht bis zur Konfirmation" bildete einen der Licht- und Höhepunkte dieser Konferenz. Wie er sich eifrigst an allen Beratungen derselben beteiligte, stellte er auch außerhalb dieses Kreises stets seinen Mann, wo es galt wichtige Fragen über Kirchenorganisation, Liturgie, Katechismus, Gesangbuch u. s. w. zu entscheiden. Aus den Kämpfen mit der streng konfessionellen Partei ging unter anderen seine Schrift hervor: „Le principe de légalité et la conscience confessionnelle de certains pasteurs soi-disant luthériens" 1857, zur Abwehr des Versuchs, den Symbolzwang in der elsässischen Kirche einzufüren. „Schreiben soll man, pflegte er zu sagen, nur aus innerer oder äußerer Notwendigkeit, wie die Reformatoren, dann wirkt es". Diesem Grundsatz gemäß hatte er schon 1852 mit seinem Freunde Professor Cunitz zwei Hefte „Gravamina" herausgegeben, ein energischer Protest gegen die von oben her oktroyirte neue Kirchenverfassung, welche die protestantische Kirche des Elsaß unter ein absolutistisches Regiment stellte, und zugleich ein Zeugnis dafür, dass in der ehemaligen Reichsstadt der Sinn für kirchliche Unabhängigkeit und Freiheit noch nicht erstorben war. Allem Radikalismus wie auf dem Gebiete des politisch-socialen Lebens so auf demjenigen der Kirche abgeneigt, huldigte Baum einem gemäßigten Liberalismus und zälte nebst D. Bruch zu den einflussreichsten Häuptern und Fürern der freisinnigen Elemente. Seiner Anregung ist im Jare 1867 die Gründung des „evangelisch-protest. Vereins", dem er sieben Jare lang als Präsident vorstand, und diejenige des Organs der Liberalen, des „evangelisch-protestantischen Kirchenboten" (1871) zu verdanken.

Mannhaft trat er stets für die Beibehaltung der deutschen Sprache, namentlich als Unterrichtssprache, und gegen die zunehmende Französisirung der elsässischen protest. Kirche ein. „Des Elsasses religiöse großartige Vergangenheit, mahnte er, wurzele in dem deutschen Protestantismus und nur durch diesen könne es seine welthistorische Bedeutung auch in der Zukunft bewaren, anstatt zu einer Provinz zusammenzuschrumpfen, die durch die französische Zentralisation jedweden eigenen Charakter und Glanz verlöre. Nehme man dem protestantischen Elsaß die deutsche Bibel, die deutschen Lieder, so sei es aus mit ihm". An die einstige Größe Straßburgs erinnerte Baum in begeisterten Worten, als er am 14. Juni 1870, bei der Enthüllung des Denkmals Sturm's im Hofe des Gymnasiums, die mutige

Standrede hielt, die später unter dem Titel „Jakob Sturm von Sturmeck, Straßburgs großer Stettmeister und Scholarch“, im Druck erschein.

Bald darauf brach der Krieg aus. Baum scheute sich nicht, mit seiner gewonten Freimütigkeit, von der Kanzel herab, mit einigen energischen Worten den frevelhaften Leichtsinn zu brandmarken, womit dieser Krieg angefangen wurde, und als Befehl von oben kam, für den Sieg zu beten, wandelte er, wie er auch früher zu tun pflegte, die Bitte um Sieg in die christlichere, um Frieden und Verschonung von den Kriegsgreueln um. An maßgebender Stelle war seine Haltung misliebig und sein Name stand auf der später vorgefundenen Proskriptionsliste der Präfektur unter den Namen derjenigen, die, der Hinneigung zu Deutschland angeklagt, nach einer für Frankreich glücklichen Wendung der Dinge verhaftet werden sollten. Er glaubte, nur im Anschlusse an Deutschland würde die einstige politische und sittliche Größe des Elsaß wider einigermaßen auferstehen. „Es unterlag für ihn keinem Zweifel, wie die Nächststehenden berichten, dass des Kaiserreichs Sieg der Tod des freien Gewissens, der Ruin des Protestantismus, der Triumph des Syllabus und des Glaubensdruckes sein würden“. „Ich habe, schrieb Baum selber, die Österreicher im Jare 1866 bedauert, die als Süddeutsche mir sympathischer sind als die Preußen, aber diese repräsentiren für mich die einzige große protestantische Macht, die dem Ultramontanismus in Europa gewachsen ist; zu dieser muss ich stehen, wenn ich die Sache der Zivilisation nicht gefärdet sehen will. Die Drohungen einer bevorstehenden Bartholomäusnacht, welche aller Orts die Gemüter verwirren und erschrecken, deuten auf geheime giftige Wühlereien und Hetzereien der Priester“. Es zog ihn deutscher protestantischer Sinn über Alles an, weil er überzeugt war, wie ein Freund sich über ihn ausdrückt, „dass die deutsche Geistesart naturgemäß aus sich selber entwickelt und in sich selber folgerichtig ausgebildet die lebenskräftigste Verbindung der beiden höchsten Lebenselemente mit sich brächte: persönliche Frömmigkeit und persönliche Freiheit“. Freilich nicht, dass er deshalb, nach der Widervereinigung des Elsaß mit seiner alten Heimat alles gut hieß, was die deutsche Verwaltung unternahm. Vielmehr war es ihm ein schwerer Kummer, dass er sich in so vielen damals gehegten Hoffnungen getäuscht sah. Mit Begeisterung begrüßte er die Neugründung der Straßburger Universität und schloß sich von ganzem Herzen an dieselbe an. Als im Jar 1871 die Autonomie der elsässischen protestantischen Kirche durch die deutsche Regierung bedroht zu sein schien, war er einer der ersten und tatkräftigsten Männer, die durch Wort und Schrift und Aufbieten all ihres Einflusses für die angestammten Rechte und Freiheiten einstanden, und nicht wenig trug er zu dem Umschwung bei, welcher Ende 1871 in der Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten von Elsaß-Lothringen eintrat.

Im Spätjar 1873 sollte ihm der Lehrstul für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät übertragen werden, als der schon seit längerer Zeit Leidende, auf der Heimkehr von einer Erholungsreise in der Schweiz, von einem Schlagfluss getroffen wurde, welcher die allmähliche Abnahme der körperlichen und geistigen Kräfte herbeifürte. Nach fünf Jaren, am 29. Oktober 1878, erlöste ihn der Tod von seinem schweren Leiden. Erst im Alter von fünfzig Jaren war er in den Ehestand eingetreten und hatte in Mathilde Böckel eine seiner würdige, in Freud und Leid ergebene und aufopfernde Lebensgefärtin gefunden. Sein einziger hoffnungsvoller Son, Gustav Adolf Baum, Dr. phil., starb unerwartet am 14. April 1886 im 23. Lebensjare.

Mag auch schon in Vorstehendem Baum's Charakter in mancher Hinsicht beleuchtet worden seien, so verdienen noch einzelne Züge desselben hervorgehoben zu werden. Er war trotz alles Ernstes heiter und mit urwüchsigem Humor begabt. Mit einem mächtig aufwallenden Temperament verband sich in ihm ein zart besaitetes Gemüt. Überall in seinem Leben begegnen wir treuer und bewärter Freundschaft: „Von Liebe, sagt er, muss der göttliche Teil des Menschen leben, und wenn diese Liebe ihm fehlt, so verdirbt er und geht unter“. Ja, es hieß, dass Alle, welchen Baum seine Freundschaft schenkte, dadurch auch unter sich Freunde geworden seien. Der Grundzug seines Wesens war sein Glaube an die

Menschheit, den kein Undank, keine traurige Erfarung irre machen konnte. „An Gott und dem Menschen zweifeln, pflegte er zu sagen, ist ein doppeltes Majestätsverbrechen“. Die Freudigkeit und Festigkeit des Herzens schöpfte er aber aus seinem kindlichen Gottvertrauen.

Benutzt wurden nebst den persönlichen Erinnerungen des Unterzeichneten und dem handschriftlichen Nachlasse Baum's: „Zur Erinnerung an Joh. Wilh. Baum, Reden gehalten bei seiner Leichenfeier, Straßburg 1878“, und: „Joh. Wilh. Baum, ein protestantisches Charakterbild aus dem Elsaß, von Mathilde Baum, geb. Böckel, Bremen 1880“. Lic. **A. Erichson.**

Beck, Johann Tobias, der in unserem Jarhundert bedeutendste Vertreter der gern als spezifisch württembergisch bezeichneten, übrigens auch in Norddeutschland durch Männer, wie Menken u. A. vertretenen, streng oder exklusiv und realistisch biblischen Richtung der Theologie, ist geboren als Son eines Seifensieders in der württembergischen Oberamtsstadt Balingen am 22. Februar 1804, machte die Lateinschule in seiner Vaterstadt, dann das Seminar Urach durch und studirte im Stift zu Tübingen 1822—26, wo ihn vertraute Freundschaft mit Wilh. Hofacker (s. Bd. VI, S. 202) und anderen christlich-gesinnten Altersgenossen verband. Schon im Jare 1827 wurde er Pfarrer in Waldthann bei Crailsheim, einer Gemeinde, in welcher er gegen allerhand Misstände mit rückhalt- und manchmal auch rücksichtsloser Energie, aber auch mit nachhaltigem Erfolg kämpfte; in die Art, wie er damals in jugendlichem Eifer wirkte, läßt seine Abschiedsrede daselbst (christl. Reden II, S. 219 ff.) merkwürdige Blicke tun; es hat für unsere gewönliche Anschauung vom Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde fast etwas wehetuendes, wie er hier noch zum Abschied nicht bloß offen sagt, er habe hier ein wildes Feld angetroffen, es habe Schärfe und gute Schneide notgetan u. s. w., sondern auch „von dem Unfrieden und den Streitigkeiten“ redet, welche „Gewisse unter euch über das, von dem ich mich . . nähren sollte, mit mir fürten“. Beck selbst hat es später mehrmals (vgl. „Worte der Erinnerung“ S. 22) als besonders lehrreiche Fürung Gottes bezeichnet, dass er zuerst in einer rauhen Waldgemeinde, dann in einer kleinen, aber feinen Stadtgemeinde, hierauf in einer Großstadt, zuletzt in einer kleinen, aber hochgelehrten Universitätsstadt zu wirken hatte, also möglichst viele Seiten des Weltwesens praktisch kennen lernte. Im Jare 1829 nämlich wurde Beck Stadtpfarrer in Mergentheim, wo, so viel Unterzeichneter aus Äußerungen Becks über diese Zeit schließen kann, im ganzen ein liebliches Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde, auch Zutrauen zu B. von Seiten vieler Katholiken herrschte — vgl. die Abschiedspredigt II, S. 330 ff., auch die Stelle gegen die Gottlosen S. 345 und dagegen die Waldthanner Abschiedspredigt — und wo (s. u.) Beck auch mit seinen ersten schriftstellerischen Versuchen hervortrat. Nach sieben Jaren wurde Beck als außerordentlicher Professor nach Basel berufen, wo er 1836—1843 wirkte, auch mehrere seiner bedeutendsten Schriften, besonders (das Nähere s. u.) die Propädeutik und die Lehrwissenschaft herausgab. In Basel entwickelte sich auch jenes Verhältnis zur Mission, wegen dessen Beck eigentlich am frühesten in weiteren christlichen Kreisen bekannt wurde; die anfängliche freundschaftliche Stellung zum Missionshaus und Missionswerk machte allmählich einer gewissen Kälte Platz, die später geradezu zur Bekämpfung des modernen Missionswesens wurde. Wie dies mit Becks Gesamtanschauung zusammenhängt, wird unten deutlich werden. Bezeichnend für diesen Punkt ist die Missionspredigt 1838, Reden II, S. 86 ff. und dann die über das falsche Prophetentum 1841, II, S. 163 ff. Im Jare 1843 wurde Beck, hauptsächlich durch Bemühung Baur's, an seine Heimatuniversität berufen; s. die äußerst interessanten Mitteilungen von Weizsäcker in dem Festprogramm der Fakultät 1877, S. 159 ff. In Tübingen blieb er, als ordentl. Professor und Früh- (d. h. Haupt-) Prediger bis an sein Ende, 28. Dez. 1878, in den letzten Jaren (seit 1867) wegen Leidens an Schwindel und Änl. nicht mehr die Kanzel besteigend, sonst aber mitten unter allerhand Schwachheit und Trübsal, auch Anfechtung von Außen (s. u. die Schriften von Liebetrut, Ebrard u. s. w.)

bis kurz vor seinem Tod in ungeschwächter Geisteskraft zeugend und wirkend. Seine amtlichen Lehrdisziplinen waren Dogmatik und Ethik, beide las er nach dem Tübinger Gebrauch zweisemestrig, die eine im ersten, die andere im zweiten Jar; außerdem Exegese und zwar eine alttestamentliche Vorlesung alle zwei Jare über kleine Propheten, sodann aus dem Neuen Testament: Römer, Epheser, Pastoralbriefe, Petribriefe, Apokalypse; endlich griff er auch, außer mit seinen Predigten, ins praktisch-theologische Gebiet hinüber mit exegetisch-pastoraltheologischen Vorlesungen über Matth. 4—12 und Apg. 1—6, sowie auch „Pastorallehren des N. T.“, und mit praktisch-dogmatischen Vorlesungen mit Bezug auf den Religionsunterricht. Beck war, wie wenige, ein ganzer christlicher Mann, eine Persönlichkeit aus Einem Guß, mit Ecken und Kanten, mit unerbittlichem Warheitsernst namentlich gegenüber Allen, was ihm pharisäerartig vorkam, gegen alles Lügen- und Schwindelwesen besonders auf kirchlichem und christlichem Gebiet, mit größtem Gerechtigkeitssinn, aber auch mit einem echt priesterlichen Herzen voll Liebe, hauptsächlich zu allen Elenden und Angefochtenen, ein Charakter durch und durch, unbeugsam, gegen jeden Einfluss, der sein Heiligtum anzutasten drohte, völlig unnahbar, in der Art und Weise seines Lebens und Benehmens von gut bürgerlicher Art, in vielleicht scharfer, herber, auch derber Polemik doch bestrebt, gerecht und billig zu sein, und wenn auch nicht immer, so doch meistens in der sachlichen Bekämpfung das persönliche Wehetun vermeidend. Für seinen Charakter und seine Wirksamkeit als Prediger und Lehrer ist vor Allem bezeichnend, dass der Mann und der Prediger, resp. Lehrer hier wirklich in seltener Weise Eins war. Es ist zwar durchaus nicht richtig, ist vielmehr eine ungerechtfertigte Herabsetzung der theologischen Bedeutung Becks, wenn man oft sagen hört, er verdanke seine weit- und tiefgehende Wirksamkeit eigentlich fast nur seiner Persönlichkeit und deren mächtigem Eindruck, nicht oder kaum der wissenschaftlichen Kraft seiner Anschauungen; ein so in sich ganzes System, wie es Beck gab (s. u.), muss auch, mag man sich zu ihm stellen wie man will, wissenschaftlich auf die Hörer wirken. Aber wahr an jenem Satz ist, dass man bei Beck beides, den persönlichen und den wissenschaftlichen Eindruck gar nicht sondern konnte. Es ruht dies, wie unten deutlich werden wird, darauf, dass für Beck kurz gesagt die Wissenschaft eo ipso ethische Arbeit ist. Dass das Christentum wesentlich moralische Lebenswarheit ist, das trat an dem Mann auf der Kanzel hervor, wie er ruhig und würdig, aber one steinerne, leblose, gemachte, gezierte Ruhe dastand, one Pathos, aber mit markiger Kraft, die Gewissen zu fassen und dem Nachdenken Reiz und Stoff zu geben wusste. Im Lehrsal fehlte Alles, was einen schnell geliebten, gefeierten Professor macht; B. hielt sich vollständig an sein Manuskript und las fast diktirend, außer wo er, was in späteren Zeiten häufiger, als früher, der Fall gewesen zu sein scheint, zwischen die Vorlesung hinein kurze Ansprachen hielt, die teils das Gewissen schärften, teils auch manchmal mit beißender Ironie die moderne Weisheit und sein sollende Frömmigkeit geißelten. Sein Vortrag war nicht eigentlich belebt, vollends aller Effekthascherei ganz und gar ledig, manchmal selbst monoton und konnte für Leute, die sich nicht im Innersten fassen ließen, sogar langweilig werden; aber nicht bloß brach, wie in seinen Reden, je und je die ungesuchteste oratorische Kraft und Fülle durch, sondern auf allem lag die Weihe eines Warheitsernstes, der doch Jedem, der empfänglich war, den Eindruck abnötigte: der Mann lebt in seiner Sache, und Lebenskraft geht von ihm aus. Schade, dass seine Lehrsprache — wenigstens in früheren Zeiten — ziemlich schwerfällig und manchmal dunkel war; dies war zwar in den Vorlesungen nie in dem Maß der Fall, wie in seinen älteren Schriften, besonders der Lehrwissenschaft, immer aber erhielt seine Darstellung etwas nicht so leicht zu verstehendes teils durch die Wucht der Sache, teils durch das Bestreben, in einer Weise, die in der Tat oft unnötig war, die gewönlichen wissenschaftlichen Termini zu vermeiden und entweder neue, zum Teil sonderbare oder für sonst bekannte Termini neue Bedeutungen zu wälen, vergl. die Rolle, welche Organik, Dynamik u. s. w. in der B.'schen Theologie spielt. Die Gabe knappen begrifflichen Darlegens, namentlich des wissenschaftlichen Definirens war ihm nicht in beson-

derem Maße gegeben. Auch kann man nicht leugnen, dass er, namentlich in der Exegese, manchmal gezwungen verfärt, besonders wenn es sich um Herausstellung seiner Lieblingslehren handelt; vgl. unten die Rechtfertigungslehre, und als ein einzelnes Beispiel exegetischer Künstelei die Vorles. u. d. Apokalypse S. 56 (die Beiziehung von Psalm 89, 38). Aber troz solcher Schwächen, nicht bloß der mächtige Eindruck der Sache und Person, sondern auch das Gewand, das beide an sich trugen, und das so fast einen Einsamen in der Welt der Theologie und Kirche kennzeichnete, wirkte anziehend und imponirend. Dazu kam, dass B. auch privatim für Jeden zugänglich war, welcher sei's seelsorgerliche Beratung, sei's weitere wissenschaftliche Förderung suchte. In aller Stille, one allen offiziellen Charakter war B. Seelsorger für die Studirenden, wol noch in tiefgehenderer Weise, als Tholuck dies war; vgl. auch seine Beichtreden an Studirende in Reden II. So ist es denn auch kein Wunder, dass Beck zwar sehr langsam und unter allerhand Schwierigkeiten — er selbst äußerte einmal, er habe müssen früher confessor als professor werden —, aber um so nachhaltiger und fester, one jemals auf Bildung einer Schule auszugehen, einen treuen Anhängerkreis um sich sammelte, aus welchem die Namen Wächter, Auberlen, Wörner — letzterer wol sein genuinster und treuester Schüler — die bekanntesten sein mögen. — Aber, wie theologisch, so stand Beck auch social im Verhältnis zu all dem, was das Leben der großen und kleinen Welt ausmacht, zum Gesellschaftsleben, politischen Leben und Treiben — vgl. den interessanten „Brief“ S. 34 ff. — ziemlich auf der Seite, hielt sich wenigstens von der Zeit an, da Unterzeichneter ihn kennen lernte, ca. 1860, zurückgezogen. Und da er auch des keinen Hehl hatte, dass er mit weitaus dem Meisten, was das moderne Leben in Volk und Kirche kennzeichnet, nicht einverstanden sei, da er überhaupt die feste Überzeugung hatte, dass die Signatur unsrer Zeit, namentlich des Kirchenlebens, aber auch des moralisch-religiösen Lebens im großen Ganzen, die des immer tiefer und weiter werdenden, im Ganzen nicht mehr aufzuhaltenden Abfalls von der Gotteswahrheit und zwar nicht mehr bloß von den spezifisch-christlichen, sondern von den sittlich-religiösen allgemeinen Fundamental- und Elementarwarheiten und Gottesgesetzen sei (vgl. „Gedanken“ S. 30. 37 u. sonst), so stand er in der Tat fast wie ein prophetischer Prediger in der Wüste da. Und Bußpredigt ist denn wol auch die ihm von Gott gesetzte Hauptaufgabe gewesen, Gewissensweckung und Schärfung für die Wissenschaft, die Kirche, die ganze Generation, und der Ruf zur Rückkehr für Wissenschaft und Leben, für den Einzelnen und Ganzen zu dem Einen, was not ist, Rückkehr zur Bibel und biblischen Warheit. Das Alles aber nicht in nach menschlicher Meinung effektvoller Methode, großartigem Wirkenwollen u. s. w., sondern auch einzig und allein in der Methode der Bibel, pneumatisch, ja nicht psychisch oder gar sarkisch-kosmisch.

Gehen wir zur Schilderung der Theologie B.'s über, so ist die naheliegende Vorfrage, ob und wie in B.'s Schriften sich auch eine Entwicklung, relative Änderungen von Anschauungen u. s. w. beobachten lassen, nicht so leicht zu beantworten, wird aber für die Hauptsache verneint und nur teils für einzelne Punkte, teils für die Form der Darstellung, teils selbstverständlich betreffend weitere Ausfürung, Abrundung und Klarstellung seiner Anschauungen bejaht werden müssen. Der bezeichnendste Unterschied zwischen den älteren und späteren Schriften scheint mir darin zu liegen, dass er in jenen teilweise den wissenschaftlichen, besonders philosophischen, auch kritischen Zeitansichten eine Berücksichtigung zu teil werden läßt, wie später nicht mehr. Füren wir uns zur Erhärtung des Gesagten einige seiner ältesten Aufsätze vor. Die erste Abhandlung, die B. meines Wissens — als 27järiger Mann — hat im Druck erscheinen lassen, ist die in der Tübinger Zeitschrift 1831, II, S. 53 ff. enthalten: einige leitende Ideen für die wissenschaftliche Auffassung der Versönungslehre u. s. w.; sodann folgt 1831 III, S. 76 ff.: „Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung“ (neu abgedruckt in der 2. Auflage der Einleitung oder Propädeutik). Man kann sagen, in diesen beiden Aufsätzen liegen das materiale und das formale Prinzip der Beck'schen

Anschauung bereits in nuce vor. Jene Berücksichtigung von Zeitansichten aber, wovon wir vorhin sprachen, tritt in ganz interessanter Weise hervor in den Aufsätzen: „Bemerkungen über die Hegel'sche Philosophie, aus Veranlassung der Göschel'schen Schrift: der Monismus des Gedankens", 1834, I und II und: „über die mythische Auffassung der neutestamentlichen Evangelienurkunden", 1835, IV, S. 63 ff. Noch ehe Strauß's Leben Jesu vollständig erschienen war, beeilte sich Beck, die Stellung schriftgläubiger Theologie zu derartigen Unternehmungen scharf und rückhaltlos auszusprechen. Da mir dieser Aufsatz sonderlich charakteristisch für B. zu sein scheint, so füre ich kurz in freier Reproduktion die Hauptgedanken desselben an: die allgemeine Frage, um die es sich handelt, ist die: wie verhält sich ein Standpunkt, von dem aus die urkundliche Christusgeschichte aufgefaſst wird, zum Wesen des Christentums selbst, wie es *in seiner eigenen Lehre* sich darlegt? speziell: *wurzelt die mythische Ansicht auf einem Standpunkt, der sich rechtfertigen läſst,* ja *der überhaupt möglich ist vor dem Geist des Christentums,* wie er in dessen eigenem Lehrwort dargelegt ist? Antwort: *Nein!* Beweis: Das Neue Testament weiß sehr wol Sage, naiv dichtende Geschichte u. dgl. von wirklicher, eigentlicher Geschichte zu unterscheiden; es weist ausdrücklich (cf. Pastoralbriefe) die Mythen dem Heidentum und dem Afterchristentum zu, sich selbst, dem Christentum die Geschichte. Speziell die evangel. Geschichte, die Geschichte Christi mit Wundern u. s. w. faſst es als Geschichte im strengsten Sinn. *Dichtende Sage ist durch das Christentum seiner Natur nach ausgeschlossen.* Es ist *reale,* objektive Gottesoffenbarung, ist Tatsache, mit der Tatsache steht und fällt es. Es selbst ist etwas Ewiges; es *wirkt* wol allmählich, nicht aber *wird* es selber erst allmählich. Zu jenem seinem Fortwirken braucht es und hat es ein *adäquates* Mittel, und das ist das *Wort,* welches als solches zum Wesen des Christentums gehört. Das Wort der Evangelien beruht auf Augenzeugenschaft; etwaige Mängel desselben ergänzt das Christentum durch eine ihm eigene Kraft, den *Paraklet,* dieser ist nur mit der strengsten Warheit zusammen, unter seinem Siegel können keine menschlichen Gedichte auftreten. Also Entweder — Oder; entweder ist der Begriff, den das Christentum von sich selbst aufstellt, falsch, oder sind die Mittel, wodurch es fortwirkt, vor Allem das neutestamentliche Wort, durchaus adäquat, speziell die evangelischen Urkunden geschichtliche Warheit. Ein zweites Entweder — Oder deutet B. auch noch an: entweder sind diese unsere Evangelien Warheit —, oder sind sie „nicht ursprünglich, sind Pseudoevangelien", dann aber: wo sind dann die echten Evangelien? denn solche müssen sein. So lange nun unsere Evangelien als die ursprünglichen gelten (und B. zweifelt nicht, daſs sie immer diese Geltung haben werden), *bleibt jeder mythischen Auffassung a priori das Werk niedergelegt.* — Selbstverständlich wird, wer B.'s Standpunkt nicht teilt, diesen Ausfürungen entgegenhalten, sie entscheiden dogmatisch eine historische Frage, wie ja B. so manchmal Mangel an historischem Sinn vorgeworfen worden ist, oder dieselben enthalten den offenbaren circulus in demonstrando, ruhen auf dem apriorischen Dekret, daſs zum echten Christentum an und für sich auch absolut zuverlässige Urkunden seiner Urgeschichte und Lehre gehören. Wer B.'s Standpunkt teilt, wird erwidern: wie jede Wissenschaft, so hat auch die des Christentums ihre Axiome, und für uns ist es — wie es hiezu, zu dieser Überzeugung bei uns kam, dies ist hier nicht darzutun — einfaches Axiom: Christusglauben und Bibelglauben, speziell Glauben an die Christusgeschichte in den Evangelien und an diese selbst als authentische Berichterstatter ist uns unzertrennlich. *Ob freilich* mit diesem Axiom, das sicher auch das der ganzen Kirche gewesen ist und bleiben muſs, *alles das gegeben ist, was B. daraus folgerte,* ist eine Frage, die zu erörtern nicht unsere Aufgabe ist. Aber sicher ist mit diesem Axiom für die biblische (auch die alttestamentliche) Forschung zum Voraus alles und jedes materiale Paciscieren mit wissenschaftlichen Anschauungen unmöglich gemacht, welche nicht aus der Basis des Bibelglaubens erwachsen. Diesen Grundsatz hat denn auch B. später so durchgefürt, daſs er — beiläufige Anspielungen abgerechnet — das Eingehen auf derartige

Ansichten so gut wie ganz unterließ. Ob freilich das immer im Interesse der Hörer war, die eben nun einmal mit allen möglichen derartigen Fragen zu ringen und zu kämpfen hatten, und bei deren Manchem doch solches Unterlassen oder bloß Andeuten u. dgl. möglicherweise, selbstverständlich one B.'s Schuld, zu bequemem Ignoriren mancher Schwierigkeiten gebraucht oder missbraucht werden konnte, ist eine schwere Frage.

Dagegen ist uns kaum zweifelhaft, dass die Art, wie B. auch die kirchliche Theologie, überhaupt die Geschichte der Lehrentwicklung zwar nicht immer völlig ignorirte, aber äußerst eklektisch berücksichtigte, nicht wol gebilligt werden kann. Selbst die Gefar zugegeben, dass, wie B. dem Unterzeichneten vorgeworfen hat (Vorl. ü. d. Gl. S. 116), durch Berücksichtigung der kirchlichen und sonstigen Theologie neben der biblischen etwas „schielendes und schillerndes“ in die Darstellung hineinkommen kann, es scheint uns doch gerechter, mindestens die kirchliche Lehre fortlaufend, bei allen Hauptpunkten ins Licht zu stellen, als nur nach freier Wal, deren Grund nicht immer klar ist, Einzelnes, besonders das aus ihr zu besprechen, was man als nicht oder nicht ganz biblisch bekämpft. Die Frage aber, ob es billig, ja möglich ist, die Kirchenlehre zu ignoriren — cf. Vorl. ü. d. Glaubensl. S. 109 — hängt mit einer fundamentalen Frage zusammen. Was B.'s prinzipielle Stellung zur Autorität der Kirchenlehre betrifft, so ist sein Urteil über die Geltung der symbolischen Bücher, sowie die Verpflichtung auf dieselben (vgl. Vorl. ü. d. Glaubensl. S. 103 f., Gedanken S. 84 u. s. w.) zunächst nicht sehr verschieden von dem der meisten modernen positiven Theologen; wie diese verweist er auf die bekannten Ausfürungen des Eingangs der Konkordienformel und auf Luthers Aussprüche, dass nur die h. Schrift Glaubensartikel stellen könne. Aber die Konsequenz, die er hieraus zieht, gibt doch eine prinzipiell andere Stellung B.'s zur Kirchenlehre zu erkennen, als die meisten Positiven jetzt einnehmen. Die Anschauung der letzteren möchte etwa mit dem Satz bezeichnet sein: die Kirchenlehre gilt so weit, als — und so wie sie von der hl. Schrift bestätigt ist; Becks Anschauung aber könnte man mit dem Satz bezeichnen: die Kirchenlehre als solche, rein für sich genommen, gilt gar nicht, sondern die Schriftlehre allein gilt, die Kirchenlehre nimmt nur unter den Deutungen derselben, die übrigens an sich mit allerhand menschlichen, mehr oder weniger reinen Zutaten zur Gotteswarheit verbunden sind, einen hervorragenden (nicht einmal notwendig: den hervorragendsten) Platz ein und hat namentlich deswegen, weil sie in der Geschichte eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen hatte und gut erfüllt hat, unsere Achtung anzusprechen. Bei dieser Stellung ist es begreiflich, dass B. für die Bildung seines eigenen Lehrsystems im großen und im einzelnen in thesi oder zunächst um die Kirchenlehre kaum sich kümmerte; er glaubte wirklich ganz und gar nur aus der hl. Schrift zu geriren. Dass er dabei doch im wesentlichen (Ausnahmen abgerechnet, s. u.) Lutheraner war oder wurde, das mochte er sich änlich, wie seiner Zeit Ötinger, mehr so denken, dass ihn, wie einen Luther oder etwa Joh. Gerhard u. dgl., eben dasselbe ernste Schriftstudium auf dieselben Positionen gefürt habe, als so, dass er, bewusst oder unbewusst, unter Luthers und der Kirchenlehre Einfluss gestanden habe, oder, da ja natürlich B. nicht leugnete, überhaupt auch von Andern gelernt zu haben, dass auch seine Theologie mitproduzirt sei von diesen und jenen Einflüssen. Hierin können wir nur eine naive Selbsttäuschung B.'s finden, welche aber ihre Basis hat in dem wirklich rückhaltlosen Bestreben, nur die Theologie der Bibel zu eruiren. Und unumwunden bekennen wir, dass wir glauben, dass dies B. relativ besser gelungen ist als den Andern. Aber wir glauben auch, dass, was in gewissem Grad B. selbst zugibt (Vorles. ü. d. Glaubensl. S. 125 f.), überhaupt von bloßer, reiner Biblicität nicht, sondern nur von möglichster Annäherung an Biblicität die Rede sein kann. Letzteres aber ist möglich, und darin sehen wir mit B. die oberste Aufgabe der Theologie. Warum soll aber auch ein streng biblischer Theologe nicht einfach zugeben, dass auch seine treueste, genuinste Reproduktion der biblischen Warheit irgendwie und wärs in einem Minimum, menschlich beeinflusst, ja ein Resultat ist der voran-

gehenden theologischen Entwicklungen, namentlich der Kirche, in welcher man aufgewachsen ist und lebt, ja auch des Charakters seiner Zeit? Ja, daſs ich vielleicht gerade in dem, was ich als rein biblisch gefunden und dargestellt habe, one mein Wissen außerbiblische Ingredienzien verwertet habe? Bin ich denn nicht schon qua Biblicist — Lutheraner? Kurz, wir glauben weder B. noch dem streng biblischen Standpunkt etwas zu vergeben, wenn wir sagen: jede Reproduktion der biblischen Warheit ist nicht mehr rein biblisch, aber unter den Reproduktionen ist die eine mehr, die andere weniger rein biblisch, und unter den ersteren steht B. in vorderster Linie. — Hat B. selbst die kirchliche Lehre nur eklektisch berücksichtigt, so ist es vollends kein Wunder, daſs er sonstige theologische Schriftsteller nur mit großer Auswal bedenkt. Eine zusammenhängende Darstellung der betreffenden Leistungen gibt er in den Einleitungen zur Ethik und Dogmatik; in ersterer ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Geschichte der Ethik enthalten, in letzterer verfärt er äußerst eklektisch. Im Tenor seiner Lehrdarstellung selbst berücksichtigt er — doch können wir, ehe die Dogmatik ganz erschienen ist, kein endgiltiges Urteil uns erlauben — andere Theologen ganz nur nach Freiheit; und was dem Unterzeichneten von jeher auffiel, auch diejenigen altwürttembergischen Theologen, die geradezu Becks Vorgänger genannt werden müssen und die er auch sehr anerkannte, die Vertreter der Theologie, deren Ausläufer er selbst ist, Männer wie Ph. M. Hahn (s. Bd. V, S. 547 ff.), werden — außer dem Meister der ganzen Schule, Bengel — nicht so, wie man erwartet, genannt. Ein besonderes Bestreben B.'s war es, auf Schriften, die mehr oder weniger in Vergessenheit geraten waren, aufmerksam zu machen, wobei sein Geschmack manchmal ein eigentümlicher war, sowie Neuere, die er als Mitzeugen gegen den Abfall anerkannte, z. B. Kiergegaard, zu empfehlen, sodann namentlich auch das Gute aus alten Rationalisten hervorzuheben; auch Göthe spielt bei ihm eine größere Rolle, als mancher große Theologe. Mit alledem ist eben klar, wie das Schulmäßige B. völlig fremd war, ja von ihm in viel zu weit gehender Weise absichtlich bei Seite gesetzt wurde.

Suchen wir nun die Grundzüge der theologischen Anschauung B.'s uns vorzufüren, so hat man sie schon (vgl. den Anonymus im ev. K.- u. Schulblatt s. u.) nicht so übel als die des exklusiv biblischen, transscendentalen Realismus bezeichnet. Genauer handelt es sich um zwei Hauptpositionen: 1) Der Biblicismus, wobei zuerst Beck's Ansicht von der hl. Schrift überhaupt, sodann speziell das, was man biblischen Realismus nennt, zu besprechen ist. 2) Die Lehre vom Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, worin, wie ich glaube, die zwei materialen Angelpunkte des B.'schen Systems liegen, nämlich einesteils: das Christentum ist die Erschließung des himmlischen Realitätensystems (Himmelreichs); anderenteils: es ist Herstellung des vollkommenen moralischen Lebens. Aus dem ersteren Punkt erklärt sich B.'s schon besprochene Stellung zur Kirchenlehre und sonstigen Theologie, namentlich auch die Art seiner Exegese; aus dem zweiten Punkt einesteils seine Opposition gegen alle Diesseitigkeit und Weltlichkeit, gegen bloße Kirchlichkeit, gegen jedes christliche Liebäugeln mit Weltart, Majoritätsansichten u. dgl., gegen jede Vermischung von Christentum und Politik u. s. w., anderenteils sein Kampf gegen bloß forensischen Rechtfertigungsbegriff, allgemeiner gegen alle Trennung von Religion und Sittlichkeit, Evangelium und Gesetz, also auch das, was man den gesetzlichen Zug in B.'s Anschauung genannt hat, sowie was man von Pelagianismus darin zu entdecken glaubt u. dgl. Zuerst Beck's Ansicht von der hl. Schrift, wie wir sie bis jetzt wesentlich nach den älteren Schriften, besonders Propädeutik, 2. Aufl., § 82 ff. „die Offenbarungsurkunde" geben müssen; vgl. auch Leitfaden d. chr. Glaubensl. I, § 1 ff. Obgleich B. die altorthodoxe mechanische Inspirationstheorie verwirft und die Genesis der hl. Schriften als „lebendig dynamische Einigung und Durchdringung des menschlichen und göttlichen Geistes (Theopneustie)" sich denkt (Prop. S. 219), ferner durch Statuirung von drei Stufen der Theopneustie, auf deren letzter und höchster, der apokalyptischen, übrigens alle apostolischen Schriften stehen (S. 226 ff.), sich von der orthodoxen Vereinerleiung, und durch Zugeständ-

nis von Irrtümern und Widersprüchen in sachlich bedeutungslosen Nebenpunkten von der orthodoxen starr-absoluten Infallibilität unterscheidet, so ist doch seine Anschauung vom Charakter der heiligen Schrift selbst wesentlich die orthodoxe. Mit Bengel betont er die Stellung oder Zugehörigkeit der Schrift zur Offenbarung, die an sich geschichtliche Tat-Offenbarung ist; aber er nennt doch auch die Schrift selbst nicht bloß, was das gewönliche, Offenbarungsurkunde, Fortpflanzungs- und Fortzeugungsorgan der Offenbarung u. dgl., sondern geradezu auch selbst göttliche Offenbarung (z. B. a. a. O. S. 205 u.). Aus dem Offenbarungsgeist in den Offenbarungszeugen entstanden ist sie die dem Offenbarungswort wesentlich adäquate, die Bestimmungen des Offenbarungsgeistes und Zeugnisses in treuer Ebenbildlichkeit widergebende Schrift, das völlig entsprechende Fortpflanzungsmittel (S. 201). Sie steht für B. wesentlich als ein fertiges Ganzes da, ein vielgegliederter, aber in der Einheit desselben Geistes der Warheit bis zur vollendetsten Gestalt sich fortbildender Organismus der Theopneustie, in den einzelnen Büchern die (auch in den Worten vom Geist producirte, vgl. Leitfaden S. 7) originaltreue Darstellung der jedesmaligen Offenbarungsstufe und Geisteswirksamkeit, im ganzen aber das in lebendiger Einheit vollendete Organ der vollkommenen Warheit, das Wort Gottes (S. 246), Warheit im strengsten Sinn für Alles, was zu den göttlichen Reichsgeheimnissen gehört oder damit wesentlich zusammenhängt (S. 232), das Physische, Psychologische, Logische u. s. w. so gut wie das Religiöse (vgl. Lehrwissenschaft, 2. Aufl., S. 24 u. 25). So wird es begreiflich sein, warum Beck auf kritisch-historische Fragen betreffend die biblischen Bücher kaum einging, obgleich er an und für sich dem der die Grundstellung, die pneumatische einnimmt — wovon gleich mehr — das Recht solcher Untersuchungen zuerkannte, und selbst (vgl. z. B. seine Pastoralbriefe) der historischen Genesis der einzelnen Schriften sorgfältig nachging. So viel uns bekannt, hat er jedoch, da er zugleich wie die Orthodoxie die göttliche providentia specialissima für die Bildung des Kanons sehr betonte, bei keiner einzigen biblischen Schrift, resp. einem Teil derselben Ansichten, welche von der traditionellen über Authentie derselben abwichen, zugestimmt. Das eigentlich entscheidende Wort bei allen biblischen Fragen fürt nach Beck — und die rückhaltlose Betonung dieses Punktes kann ihm nicht genug verdankt werden — das Pneuma, das teils eben der Schriftgeist selbst, teils der Glaubensgeist ist. Pneumatische Kritik soll und darf sein, und pneumatische Exegese, die aber die grammatisch-historische voraussetzt, ist die richtige; vergl. den oben angefürten Aufsatz über pneumatische Schriftauslegung, 1831. In B.'s eigener Exegese, sowie seiner systematischen Verarbeitung der h. Schrift ist das bedeutendste Charakteristikum dieser pneumatischen Stellung zu ihr kurz gesagt die konsequente, tief- und weitgehende Verwendung dessen, was die Kirchenlehre unter analogia fidei, resp. scripturae sacrae versteht. In wirklich genialer, großartiger und zugleich in's Einzelne treuer, allerdings aber manchmal auch in gezwungener, z. B. die Unterschiede der einzelnen Schriffsteller u. s. w. übersehenden Weise werden die biblischen „Vollbegriffe", Gesamtanschauungen u. s. f. herausgestellt und durchgefürt, es wird wo möglich dieselbe Anschauung überall in demselben Wort gefunden, wobei bei der „stufenmäßigen, aber innerlich cohärirenden Entwicklung des Geistesganzen" (a. a. O. S. 291) der Nachdruck durchaus auf die Cohärenz, die oft fast mit Identität verwechselt wird, fällt. Das was jetzt allgemein die biblische Theologie von pneumatischen Individualitäten in der Schrift anerkennt, wird zwar nicht ganz verkannt, tritt aber außerordentlich zurück. Dies hängt natürlich aufs engste damit zusammen, dass die hl. Schrift als diese fertig vorliegende Schrift bereits auch ein fertiges, nur aus ihr zu hebendes und in die für unser Erkennen passendste Form zu bringendes Warheitssystem, ein artikulirtes Lehrganzes (Lehrwissenschaft 2. A., S. 24), in sich hat, ja selbst ist. Von der Parallelisirung zwischen dem liber naturae und dem liber scripturae macht B. den ausgiebigsten Gebrauch; ganz wie die diesseitige Lebensordnung und Lebenswirklichkeit in der Natur vor uns liegt, wir die Naturwarheit nicht produziren, sondern diesen Schatz, der fertig vorliegt, nur heben, reproduziren und

geordnet (möglichst aber nach seiner eigensten Lebensordnung geordnet) unserer Erkenntnis vorfüren, so ist das jenseitige himmlische Natur- oder Realitätensystem (vgl. Vorles. u. d. Glaubensl. S. 19. 53. 108. 135), das durch die Offenbarung aufgetan, Menschen zugänglich gemacht wurde, in der Bibel uns vorgelegt, diese ist der Originalbau des Christentums. Deutlich liegt hier bei B. eine Verwechslung vor; die Natur ist das diesseitige Realitätensystem selber, nicht eine Schrift über dieses; die Bibel ist nicht das überirdische Realitätensystem selber, sondern die freilich adäquateste Abspiegelung desselben in Menschengeistern kraft Gottes Geist und die daraus folgende Darstellung. Diesen Unterschied würde ja natürlich Beck selbst auch nicht leugnen, aber er würde protestiren gegen die hieraus mit zwingender Logik sich ergebende Konsequenz, daſs der Satz mindestens nicht bewiesen ist, die Schrift sei in sich selbst ebenso ein vollendeter, auch scientifisch zur höchsten Höhe gebrachter Warheitsorganismus, wie das in ihr bezeugte Reich Gottes der Lebensorganismus ist. Zur Natur, um jene Parallele durchzufüren, muſs erst die Naturwissenschaft hinzukommen; dieser liefert nur die Natur den Stoff, und nach den Naturgesetzen u. s. w. muſs sie arbeiten u. s. f., aber sie erhebt erst das von der Natur gegebene zur Erkenntniswarheit. Die hl. Schrift aber, entweder steht sie dem Theologen so gegenüber, wie dem Naturforscher der liber naturae, so gilt ihr das eben gesagte; oder ist sie selbst schon eine der Tätigkeit des Naturforschers (oder etwa des Naturdichters, des Naturpropheten) verwandte, nur möglichst adäquate Bearbeitung des Stoffs des Himmelreichs, so muſs der menschlichen Seite der Schrift, der Arbeit der Schriftsteller u. s. w. mehr eingeräumt werden, als B. tut. Besonders deutlich wird dies an dem, was man B.'s biblischen Realismus nennt. Die Adäquatheit, womit die biblische Darstellung korrespondirt mit der Sache, die sie malt, ist so groß, daſs die Sachen wirklich so sind, wie sie dargestellt werden; wenn Hiob 1 der Satan vor Gott tritt, so ist das nicht etwa nur dramatisch-bildliche Darstellung der Warheit, daſs der Teufel mit Gottes Duldung dies und das tut, sondern der Satan trat damals wirklich vor Gott, hatte damals noch Zutritt bei Gott (vgl. Lehrwiss.², S. 235). Ebenso was für uns Bilder in der Bibel sind, das sind für B. keine bloßen Bilder, sondern haben die Sache in sich; z. B. wenn Christus sich das Brot, den Weinstock u. s. w. nennt, so heißt das, das Wesen von dem allem sei wirklich original in Christo vorhanden (Briefe u. Kernworte S. 205). Am deutlichsten hat wol diese biblisch-realistische Theorie Culmann in seinem Aufsatz über das Verhältnis von Bild und Sache u. s. w. (s. seine Ethik II) dargestellt und wirklich in ein System gebracht; wärend Beck in dieser Beziehung nicht konsequent zu sein scheint, wenigstens läſst er in der Erklärung der Apokalypse (vgl. z. B. S. 93. 107. 111. 193) mehrmals das bloße „Bild", die „Form der Darstellung" mehr gelten, als wir erwarten. Mag man nun von diesem Punkt denken, wie man wolle, es sind zwei ganz verschiedene, nicht untereinander zu bringende Gesichtspunkte, die Frage, ob in der Darstellung etwas reines Bild ist (wie sicher der Weinstock) oder poetisches Gemälde (wie jene Hiobsscene), und die Frage, ob man aus sonstigen, dogmatischen, metaphysischen u. s. w. Gründen eine reelle Bezogenheit zwischen dem irdischen Gegenstand, der mir zum Bild wird, und dem himmlischen, dessen Bild er ist, statuirt. Das letztere hat an und für sich mit ersterem nichts zu schaffen. Und so kann diese Seite des B.'schen biblischen Realismus, mit der nach unserer Überzeugung der sonstige B.'sche Realismus durchaus nicht steht und fällt, nur dann festgehalten werden, wenn man eben — und davon können wir B. nicht ganz freisprechen trotz all seiner Bemühungen zu lebensvoller Anschauung zu kommen — auf lebensvolle, psychologisch verstehbare Vorstellung von der Genesis der biblischen Darstellung, ja der biblischen Schriften überhaupt verzichtet. Mit um so größerer Energie aber halten wir daran fest, daſs B., nur in der genannten Weise die Sache auf die Spitze treibend, in meister- und musterhafter Weise die Genesis der Erkenntnis, speziell der wissenschaftlichen Erkenntnis und eines wissenschaftlichen Systems aus pneumatischer Aneignung und Reproduktion der Bibelwarheit geschildert hat. Wir können nur

bitten, die betreffenden Ausfürungen in den Vorles. u. d. Glaubenslehre nachzulesen.

Gehen wir zur materialen Seite der B.'schen Grundanschauungen über, so ist uns der Begriff des Himmelreichs schon mehrmals entgegengetreten. Man kann sich kaum einen signifikanteren Punkt denken, um B.'s wirklich tief prinzipielle Verschiedenheit von den meisten modern Positiven, z. B. Kahnis, Luthardt, auch Ethikern, wie Dorner u. s. f., vollends von den spezifisch „modernen" Theologen, wie Ritschl, jedoch auch Rothe u. A. zuerkennen. Selbst von seinem Vorgänger Ph. M. Hahn (s. Band V) unterscheidet sich B. hier insofern, als ersterer noch mehr, wie B., die geschichtliche, menschliche Seite in diesem Begriff, kurz gesagt die Gemeinde gelten läst. Beck ist, obgleich er selbst mit aller Energie gegen diese Bezeichnung protestiren würde, mit seiner Anschauung vom Himmelreich entschieden spekulativer Theolog, aber nicht idealistischer, sondern mystisch-realistischer Theolog. Dagegen ihn etwa auch als Theosophen und nicht bloß als Schüler Bengels, sondern auch Ötingers zu bezeichnen, wäre nicht gerechtfertigt, da er ausdrücklich das immanente Selbstleben der Gottheit als nicht der theologischen Erkenntnis unterstehend erklärt hat. Was nun das Himmelreich betrifft, so ist gegenüber früheren nicht so deutlichen Äußerungen B.'s über diesen Grundbegriff nun der völlig klare Satz Glaubensl. S. 135 mit Freuden zu begrüßen: die βασιλεια τῶν ȣρανων ist so wenig nur ein idealer Zustand der Christen oder ein kirchlicher Organismus oder ein sonstiges geschichtliches Produkt, dass sie vielmehr schon, ehe es Christen, christliche Geschichte und Kirche gibt, ja schon von Grundlage der Welt an als selbständiges Reich besteht, als ein organisirtes Lebenssystem, das auch lokal bestimmt wird als εντοις ȣρανοις und das gerade erst mit dem Ende dieser Welt in die Erscheinung tritt. Es ist die überweltliche und übermenschliche Geistes- und Lebensökonomie, eben jenes himmlische Realitätensystem, das durch Christum, sein Haupt, nahegebracht oder geoffenbart, d. h. realiter erschlossen, aufgetan wird, so dass Menschen in es eingehen können. Also ein transscendenter (so zu sagen seit Christo transscendentaler) und eschatologischer Begriff ist der des Reiches Gottes. Und diesen zweifellos biblisch richtigen Begriff, worin wir nur die eschatologische Seite mehr als B. glauben in den Vordergrund stellen zu müssen, fürt nun B. mit, man darf sagen, rücksichtsloser Konsequenz nach allen Seiten hin, namentlich auch nach der Seite der Ethik, der Individual- wie Socialethik hin, durch. Das Christentum ist etwas überweltliches, dem diesseits, wie dieses ist und bis zur Parusie bleibt, fremdes, und in sich selbst vollendet, keines Menschen und keiner Menschheit, keines States und keiner Kirchenverfassung u. s. w. bedürftiges, also ja nicht eine nur auch „mit" durch der Menschen Tun produzirte ethische Gemeinschaft, sittliche Gottesherrschaft u. s. w.; die Christen sind und bleiben Fremdlinge und Pilger hieniden. Etwas, was mehr Beck's heiligen Zorn wachrief, als die moderne „Reichgottesmacherei", und die Vermischung von Religion und Politik, von Menschensatzungen, seis auch Kirchensatzungen und Gottes Geboten, Geistlichem und Psychischem, z. B. Wirkenwollen für den Herrn mit den Mitteln der Kunst, der forcirten Treiberei, auch moderner Vereinigungen, vollends Parteien u. s. w., gab es kaum. Er ist wol der einzige unter den theologischen Häuptern unserer Zeit, welcher das, was man Luthers Dualismus von Diesseits und Jenseits, Stat und Kirche u. s. w. nennen könnte, aufs schärfste vertreten und durchgefürt hat. Für warhaft klassisch halten wir namentlich B.'s Untersuchungen über den Unterschied von Stat und Kirche, den Stat als Träger und Handhaber der Gesetzesordnung für das Diesseits (daher auch Todesstrafe u. s. w.), die Gemeinde als Organ der himmlischen Lebens- und Gnadenordnung u. s. f., s. seine Ethik. Und da er überzeugt war, dass in diesen wie in andern Beziehungen nicht die direkt Ungläubigen, sondern die modern Gläubigen nach seinem drastischen Ausdruck „den Gaul am Schwanz aufzäumen" (Gedanken S. 77), so galt seine Polemik weit mehr diesen, als jenen, wie ja, worauf er manchmal hinwies, auch Jesus weit mehr die Pharisäer als die Sadducäer bekämpft hat.

Nicht der Unglaube, sagt er a. a. O. S. 17 (vgl. auch Reden II, S. 168. 170), sondern der *verdorbene (gefärbte) Glaube ist die Wurzel des Bösen in der Gegenwart.* Nimmt man noch hinzu, dass B. Chiliast war — obgleich nicht wie sein Schüler Auberlen u. A. judaistischer Chiliast, vgl. Vorl. u. d. Apokalypse S. 128: die 144000 sind die bewärten Geistesschriften — und eine Besserung der religiösen Zustände erst vom Einschreiten des Herrn, speziell Einheit von Kirche und Stat, „christliche Staten“ u. dgl. erst im Millenium erwartete, so wird man namentlich B.'s mehr als reservirte Stellung zum modernen Kirchenwesen und kirchlichen Bestrebungen, sowie zum ganzen Missionswesen u. dgl. verstehen. Jetzt ist keine Zeit, neue Gemeinschaftsformen zu stiften (Briefe S. 17), Verfassung zu ändern (S. 248; Gedanken 8. 129), aus der empirischen Kirche, die ja nur die Kirche für die Masse ist, die als Vorhof und Vorbereitungsgebiet für die Gemeinde Christi, aber auch nur als dies, Gutes stiften kann, auszutreten oder ihr neue Gestaltung zu geben, für sie neuen Einfluss zu suchen, in's Große, auf die Welt wirken, die Welt erobern zu wollen u. dgl. (vgl. Briefe S. 117), wie es der moderne Größenwan, der Mangel an Konzentrirung, der Pharisäismus tut, welcher Mücken seit und Kamele verschluckt, die Grundgesetze Gottes nicht achtet, namentlich nicht das des stillen Arbeitens, Wartens, Wachsens. Bei den meisten derartigen Dingen, welche, selbst wo sie relativ unschuldig sind, die Leute leicht vom Nötigeren und Nötigsten abhalten, gilt: solches meide, thu dich von solchem. Was jetzt allein noch zu tun möglich ist, ist, in aller Stille an dem Ort, den Gott Jeden gewiesen hat, das und nur das, was ihm obliegt, zu tun in seiner Pflichterfüllung im nächsten Kreis mit Wort und Tat, um Einzelne zu gewinnen und zu fördern und pflanzend, begießend in langsamen Werdeprozess nach Mark. 4, 26 ff. (B.'s Lieblingsgleichnis) *Frucht* aufgehen zu sehen, nicht große und schnelle *Erfolge* zu erzielen. Speziell die *Mission* betreffend, so hat B. selbstverständlich diejenigen nicht nur nicht abgehalten, sondern mit Fürbitte und Gaben unterstützt, von denen er überzeugt war, dass der Herr sie als Evangelisten in der Heiden- oder Christenwelt brauche; mit einzelnen derselben stand er in engem brüderlichen Verband. Aber teils glaubte er, dass die eigentliche Missionszeit noch nicht da sei, teils schien ihm die Heimat genug und übergenug Arbeit und Arbeitskräfte zu fordern, teils namentlich schien ihm (vgl. Gedanken S. 126 ff.) die moderne Betriebsweise der Mission, und zwar so, dass das nicht bloß die an alles Menschliche sich anhaftende Schwäche, sondern etwas zur Sache selbst mehr oder weniger gehöriges sei, eben auch vom modernen Geist getragen, welcher nun eben einmal nicht der des einfältigen mit Weltart unvermischten Glaubensgehorsams gegen das Herrnwort und der Freiheit in diesem Wort von allen Menschensatzungen sei. Insbesondere hatte B. gegen das *Vereinswesen* auch hier, wie sonst (vgl. die Äußerung in „Gedanken“ S. 123: Die christlichen Vereine, die sich zu Vormündern der Woltätigkeit aufwerfen) die größten Bedenken, weil dasselbe selbständige Entscheidung nach Gottes Wort so ungemein erschwert.

Der andere materiale Hauptpunkt der B.'schen Anschauung ist kurzgesagt sein *Moralismus.* Das *Sittliche,* sagt er (Vorles. u. d. Gl., S. 9), ist *das erste und wesentlichste Kennzeichen des Göttlichen,* one welches von echt Göttlichem gar nicht die Rede sein kann; auf den moralischen Sinn im Menschen, besonders das Gewissen, sind die Wirkungen des Christentums berechnet, und moralische Veränderung des Menschen bringt es zu stand; in der Schule Christi wird man besser, nicht schlimmer. Auch für die christliche Erkenntnis entscheidet wesentlich der moralisch-religiöse Sinn (S. 68 ff.); nur ein *Denken,* das geeint ist mit *moralischem Lebenssinn,* das auf Gott als die höchste moralische Persönlichkeit mit moralischer Kraft gerichtet ist, ist christlich urteilsfähig. Die Denk- und die Willensakte darf man überhaupt nicht so auseinanderreißen, wie man oft tut; namentlich der Glaube ist beides in Einem, Denk- und Willensakt (S. 79), denn — heißt es S. 82 in einer fast an die alten Rationalisten erinnernden Weise: *das Christentum hat moralische Besserung,* ja Heilung von der Sünde zur Bestimmung. Nun würde man aber B. ganz Unrecht

tun, wenn man seine Anschauung für eine bloß moralische im Sinn der bloßen Gestaltung der Willensrichtung, Handlungsweise, Tugend u. s. f. halten würde. Davor bewart ihn der in jenem ersten materialen Hauptgedanken enthaltene, wenn man will: mystische, transscendentale Realismus. Der Geist ist einer geistigen Objektivität eingeordnet, wie unser Leib einer sinnlichen; jene zur Substantialität unseres Lebens werden lassen, das heißt Glauben im allgemeinsten Sinn des Wortes nach Hebr. 11, 1 (vgl. Vorles. u. d. Glaubensl. S. 30 ff. u. s. w.). Diese B.'sche Verbindung von mystischem Realismus mit dem Moralismus tritt am klarsten in seiner Rechtfertigungslehre hervor, wegen welcher er so mannigfach, besonders von Ebrard (s. u.) angefochten worden ist. So lange die eigentlich authentische Darstellung derselben in den Vorles. u. d. Glaubenslehre noch nicht erschienen ist, können wir sie nur nach den nicht völlig genügenden Entwicklungen in den bisher gedruckten Schriften, worunter die Äußerungen im Römerbrief die deutlichsten, die in dem „Leitfaden der Glaubenslehre" die wenigst deutlichen sind, hier in Kürze widergeben. Die Rechtfertigung ist kein bloß richterlicher, lossprechender oder fremde Gerechtigkeit zusprechender, deklaratorischer, sondern ist ein dynamischer Lebens- oder Begabungsakt Gottes, ist nicht bloß gerecht erklären, sondern gerecht machen. Gegen die lutherische tota justitia nostra extra nos, gegen die Ausdrücke „Christi Gerechtigkeit oder Christi Verdienst wird uns zugerechnet" protestirt B. aufs entschiedenste; die Gerechtigkeit Gottes geht realiter in den Glaubenden ein, und *εκ πιστεως*, organisch lebendig aus der fides als causa heraus erwächst so ein wirklicher persönlicher Gerechtigkeitsstand. Der Gläubige ist zugleich ein Gerechtfertigter und Geheiligter, es wird unmittelbar mit der Rechtfertigung selbst, nicht erst (wie nach B.'s Meinung die luth. Kirche lehren soll) nach derselben ein neues Leben gesetzt, freilich erst principaliter, aber realiter. Der Glaube selber, welcher wirklich causa justificationis ist, ist an und für sich *υπακοη*, aktives sittliches Ergreifen Christi in seinem Wort, nicht bloßes quietistisches sich verlassen auf sein Verdienst und Gnade. Und diesem Glaubensgehorsam legt Gott den sittlichen Wert bei (*λογιζεται*), rechnet ihn zur Gerechtigkeit so, daſs die erlösende Gnade gerechtmachend, zugleich mit ihrer Vergebung (die auch Beck als erstes vornhinstellt) und mit ihrer Gabe in den Menschen eingeht und hieraus das Gerechtfertigtsein, aber auch Geheiligt- und Verherrlichtsein (*δοξαζεσθαι*) hervorgeht. Das eigentliche punctum saliens in dieser vielbesprochenen Rechtsfertigungstheorie scheint mir im Begriff des Glaubens, resp. Christi Stellung zum Menschen und umgekehrt zu liegen. Für B. ist der Glaube wesentlich sittlicher Akt. Es ist für ihn ganz bezeichnend, daſs er auf den Unterschied des religiösen und des sittlichen Lebensfaktors, ja der Sittlichkeit und Religion selbst überhaupt, so viel wir wissen, nirgends näher eingeht; in der Einheit von beidem, die ihm central wichtig ist, ist durchaus der sittliche Faktor der maßgebende. Und seine Lehre vom Gewissen (vgl. besonders seine Seelenlehre und Ethik) zeigt, daſs auch in der Religion, für welche ja *συνειδησις* und *νους*, diese beiden Funktionäre der *καρδια*, die Hauptorgane sind, nicht das Gefül des Bestimmtseins von der absoluten heiligen und seligen Lebensmacht oder, von der menschlichen Seite ausgedrückt, das Lebens- = Seligkeitsbedürfnis, sondern das Lebens- = Gerechtigkeitsbedürfnis die erste Rolle spielt. Die *δικαιοσυνη*, wonach die Elenden hungern, ist in erster Linie für B. Änderung des vorhandenen sittlichen d. h. nicht sittlichen in den gottentsprechenden sittlichen Stand; zu letzterem gehört natürlich auch, ja zuerst, Vergebung, Friede u. s. w., aber nicht diese als solche, als Genuſs der Vatergnade u. s. w., sondern diese nur als die erste Seite und als Zeichen der nun vollzogenen sittlichen Neuschaffung begehrt und erhält bei B. der Gläubige. Das apprehendere Christum per fidem ist ein ethischer Akt, und das dem entsprechende göttliche *λογίζεσθαι δικαιοσύνην, δικαιοῦν* ein mystisch-ethischer Akt. Über den bloßen Moralismus, über Deutung seiner Rechtfertigungslehte nach Art von Kant u. s. w. erhebt sich B. eben durch seine Mystik oder seinen Realismus, Substantialismus; und will man

überhaupt bei ihm das Religiöse vom Ethischen scheiden, so ist dem ersteren gerade das reale Eingehen der Kraft, ja Substanz der Gerechtigkeit Gottes, das Regenerationsmoment im Begriff der Justifikation zuzuschreiben. Nun ist es für uns, die wir unbedingt die (nur strenger biblisch gefasste) lutherische Rechtfertigungslehre von jeher für die einzig richtige gehalten haben, unzweifelhaft, dass B.'s biblischer Beweis für seine Anschauung ein sicheres Beispiel dafür ist, wie auch einem mit vollster Aufrichtigkeit bloß die Bibellehre geben wollenden Theologen es begegnen kann, seine Ansicht eben in die biblischen Aussprüche hineinzulegen; denn darüber, dass δικαιοῦν justum declarare heißt, sollte kein Streit möglich sein. Und ebenso ist es für uns zweifellos, dass es hier, wie so oft in derlei Fragen, nicht exegetische u. dgl., sondern prinzipielle, teils wissenschaftliche, metaphysische u. s. w. Grundanschauungen (bei Beck hauptsächlich der echt württembergische Lebensrealismus, den Unterzeichneter schon bei Brenz nachgewiesen hat, vgl. Oehlers pastoraltheol. Zeitschrift, VIII, 6), teils auch, wenigstens großenteils, in der Persönlichkeit selbst und ihrer Geartetheit liegende Gründe sind, welche bei gleich ernstem Bestreben, nur biblisch sein zu wollen, den einen Theologen auf diese, den andern auf jene Modifikation der Anschauung füren. Auf der einen Seite Vorherrschen der Mittelbarkeit, des Denkens und Wollens und wenig Sinn für das Gefül; auf der anderen Vorherrschen der Unmittelbarkeit, des Gefüls; auf der einen Seite auch eine andere, mehr geradlinige Entwicklung zu Christo hinein, als auf der andern, wo vielleicht schwere Abwege, ja Abgründe zu überwinden waren. Wer eine so durch und durch moralisch angelegte und ausgebildete Persönlichkeit ist wie B., wird niemals in dem Grad das bloße, tiefe Jammer- und Elendsgefül als solches haben, wie ein Anderer, der aus der Tiefe der Verzweiflung, die ihn umrauscht, eben nichts will als herausgezogen sein; es wird sozusagen in dem Ineinander von Sünde und Tod immer der Eine aus diesem Elend unter dem Typus der Sünde, der Andere unter dem des Todes gerettet sein wollen, der Eine — aber wenn die Sache gesund ist, one Leugnung des anderen Faktors — wird rechtschaffen, der Andere glücklich werden wollen; jener wird dabei sagen: bin ich erst rechtschaffen, so folgt das Glück von selbst nach; dieser wird sagen: bin ich einmal glücklich, habe ich einmal die Last vom Herzen, die mich drückt, so wird mit Gottes Hilfe auch die Rechtschaffenheit kommen, übrigens setzen wol die Meisten, die also stehen und sich selbst kennen, hinzu, weiß ich wol: peccatores sumus et peccatores manemus. Auch sie leugnen nicht, und warlich, die lutherische Lehre hat dies nie geleugnet, dass die Rechtfertigung auch inchoatio novae vitae ist; aber ihre ganze certitudo salutis hängt daran, sie würden dem stetigen Unfrieden preisgegeben, wenn nicht gälte, dass diese Seite der Sache in articulum de justificatione prorsus non ingerenda est. So ist deutlich, dass hier in theologischer Form zwei Nüancen der christlichen Frömmigkeit selbst vorliegen, deren polartige Gegenbewegung gewiss nur zum Heil des Lebens und der Wissenschaft dient. Man könnte sagen, die eine sei mehr reformirt, die andere mehr lutherisch; und in der Tat hat B. hier, wie sonst, manches Reformirte in sich aufgenommen, one doch dabei, wie wol deutlich, den lutherischen Typus selbst zu verlieren. Dass er aber nicht Pelagianer ist, ergibt wol unsere Darstellung von selbst. Dagegen kommt unleugbar durch seine Rechtfertigungslehre, wie durch seine Stellung zur Schrift ein gesetzlicher Zug in das Ganze hinein, den man auch sonst in Manchem beobachten kann, z. B. in der Art, wie Beck — warhaftig sonst kein methodistisch gearteter Christ, hier aber wirklich eine stete μέθοδος Gottes lehrend — als die Regel die christliche Lebensentwicklung durch die alt- zur neutestamentlichen, und innerhalb dieser von der Jünger- zur Kindesstufe (vgl. das bezeichnende Wort in den Briefen S. 242: „erst Knecht, dann Kind Gottes"; die nähere Darlegung in der Ethik I) lehrte. Noch mehr beobachten wir Änliches in der Predigtweise Becks.

Charakterisiren wir noch zuletzt B. als Prediger in der Kürze, so ruht seine eigene Predigtweise, wie seine Theorie von der Predigt durchaus auf seiner Anschauung von der empirischen Kirche. Ob freilich seine Ansicht von den apo-

stolischen Urgemeinden, wonach diese prinzipiell oder wesentlich, spezifisch von den jetzigen Gemeinden verschieden waren, haltbar ist, sei dahingestellt. Aber auch wenn man diese Frage verneint, muss man, vorausgesetzt, dass man überhaupt mit B. nach streng neutestamentlichen Anforderungen entscheidet, was Christsein heißt und was nicht, B. vollständig darin Recht geben, dass unsere empirischen Gemeinden nicht das Recht haben, als Gemeinden von Christen, d. h. Gläubigen im neutestamentlichen Sinn behandelt zu werden. Solche sind in ihnen, und das darf bei unserer Predigtweise nicht vergessen werden; aber den eigentlichen Typus erhalten unsre Gemeinden kurz gesagt durch das Katechumenat. Übrigens ist nun schon dies fast zu viel gesagt für B., für den unsere Kirche teils nur Weltacker, Missionsgebiet, teils ein Nachbild der alttestamentlichen Gesetzeskirche, in der man des Gesetzes und Prophetenamtes zu warten hat, teils endlich allerdings auch Wirkungsstätte des neutestamentlichen Evangelisten-, Lehr- und Hirtenamtes ist, welches Jünger sammelt und die Gläubigen weidet (am kürzesten finden sich die betreffenden Anschauungen B.'s zusammen in „Gedanken" S. 44 f. 57. 75 ff.). Wenn im Unterschied von dieser „Weltkirche" der Pietismus die Gläubigen in engere Brudergemeinschaften sammelt, so hat Beck das Recht dazu vollständig anerkannt und für dieselben möglichste Freiheit verlangt, aber auch mit echt brüderlicher „Warheit und Liebe" die Pietisten vor den Gefaren der kleineren Gemeinschaften gewarnt. Er selbst ist, beiläufig bemerkt, wenigstens seit der Zeit, da Unterzeichneter ihn kennt, nicht „Pietist" im Sinn der Mitgliedschaft einer solchen Gemeinschaft gewesen, aber zu sehr vielen Pietisten brüderlich gestanden. Was nun die Konsequenz jener Anschauung von der Kirche für die Predigt betrifft, so ist, wie bekanntlich auch Luther gefordert hat, das Predigen des Gesetzes als des Zuchtmeisters auf Christum das, was den meisten Raum in unseren Predigten einzunehmen hat und denselben seinen Typus gewönlich gibt; Johannes der Täufer und Christus in seinem irdischen Prophetenberuf (besonders bei den Synoptikern) ist das eigentliche Vorbild für unser Predigen. Dass nun B. selbst diesen Forderungen musterhaft nachgekommen ist, wird Niemand leugnen. Man wird sich wol eher über das relativ geringe, als über ein zu großes Maß von Gesetz in seinen Reden wundern. Sein Hauptabsehen ist, wie aus dem früher Gesagten sich von selbst erklärt, „zeugend" und zwar im Sinn sowol von *μαρτυρων* als besonders *γεννων* insofern vorzugehen, als er den Lebensprozeß, in welchem, wie in der Natur, so im Innern des Menschen Schritt für Schritt der Keim der Warheit zur Entfaltung kommt, teils in seiner Methode nachzubilden, teils durch sein Wort in den Betreffenden hervorzurufen und zu fördern sucht. Dabei herrscht mehr positives, an das schon vorhandene anknüpfendes, die Zustimmung zu Lehr- und Mahnwort hervorlockendes, dann das Vorhandene entwickelndes, als negatives, polemisches Verfaren; seine Polemik gilt mehr dem modern gläubigen, als dem ungläubigen Wesen. In formeller Beziehung sind seine Predigten durchaus durch das biblische Prinzip bestimmt. Dieses, d. h. das Muster der biblischen Redner zusammen mit dem Grundsatz, dass die psychologische oder biologische, nicht die bloß logische Ordnung für den Prediger zu gelten habe (vgl. die „Andeutungen" u. s. w. im Eingang des „Leitfadens"), war auch dafür maßgebend, dass B. seine „christliche Reden", wie er sie absichtlich zur Unterscheidung von sonstigen Predigten nannte, nicht in der gewönlichen, durch Thema und Partition bestimmten Form, namentlich one Nennung des Themas u. s. w. gestaltete. Wie wenig äußerlich gesetzlich aber, wie echt pneumatisch Beck die Bindung an die Schrift verstand und handhabte, zeigt besonders die Art und Weise seiner homiletischen Exegese und Anwendung. Sehr selten gibt er, was man im engeren Sinn Exegese nennen könnte, immer aber fürt er in die Tiefe der Textgedanken ein und weiß sie, meist mehr mittelbar, als unmittelbar, ins Leben hineinzuleiten. Und immer greift er insofern über den jeweiligen Einzeltext hinaus, als er auch hier, der analogia scripturae folgend, die großen Schriftgedanken zum beherrschenden macht. Daher sind denn auch sehr wenige seiner Reden das, was man im strengen Sinn Homilien oder analytische Predigten nennt, Textbesprechung

und Anwendung in genauer Folge des Textes. Aber auch die Kategorieen „synthetische“ oder „analytisch-synthetische Predigten“ passen nicht ganz. Alles Schulmäßige fehlt auch hier. Außer Luther möchte es kaum Jemand in dem Maß wie B. gelungen sein, wirklich bibelmäßig, d. h. so zu predigen, dass der Bibelgeist im Prediger lebendig geworden ist und reproduktiv-produktiv je ein lebendiges Ganzes geschaffen hat, das eigentlich sein Gesetz und seine Form in sich selbst hat. Die hohe Originalität, das Kraft- und doch auch Maßvolle dieser Persönlichkeit, die, gekannt und doch vom großen Haufen ungekannt, in merkwürdiger fast isolirter Stellung in dem Getriebe der Gegenwart dasteht, tritt auch hier klar hervor. Möge er kein ignorirtes Zeichen der Zeit sein!

Litteratur. 1) Becks eigene Schriften: von ihm selbst herausgegeben: zu den oben genannten Aufsätzen in der Tüb. Zeitschrift 1831 ff. füge noch: Aphorismen aus dem Pastoralleben, 1835, I, S. 29 ff. Schriften, der Zeitfolge nach geordnet: Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des 9. Kap. im Br. a. d. Römer, 1833; christliche Reden I, 1834, hieran schlossen sich — die letzte 1870 — noch weitere fünf Bände an; Inauguralvortrag in Basel über die wissenschaftliche Behandlung der christl. Lehre 1836, neu herausgegeben 1865; Einleitung in das System der christl. Lehre (Propädeutik) 1838, 2. Aufl. 1870; christliche Lehrwissenschaft I (Logik) 1841, 2. Aufl. 1875; einzelne Stücke der Ethik: Die Geburt des christlichen Lebens, sein Wesen und sein Gesetz, 1839; christliche Menschenliebe, das Wort und die Gemeinde Christi, 1842, beides zusammen als „christliche Liebeslehre“ I, neu herausgegeben 1872, wozu dann 1874 als zweite Abtheilung: die Lehre von den Sakramenten trat. Diese Liebeslehre sollte das ethische Pendant zu dem populär-dogmatischen Werk sein, das gleich genannt werden wird. Die letzte aus Basler Vorträgen entstandene Schrift ist der Umriss der biblischen Seelenlehre 1843, 3. Aufl. 1873. In Tübingen erschien 1843 die Inauguralrede über das Verhältnis des Christentums zum Zeitleben; 1862 Leitfaden der christl. Glaubenslehre für Kirche, Schule und Haus, 2. Aufl. 1869, aus einem systematischen Teil „Lehrsätzen“ und einer Zusammenstellung von Bibelsprüchen bestehend, besonders für den Religionsunterricht bestimmt (und hiefür noch speziell von Lindenmeyer in einem Auszug bearbeitet); 1876: Gedanken aus und nach der Schrift für christl. Leben und geistl. Amt, 2. Aufl. 1878. — Von B.'s Schwiegerson Lindenmeyer herausgegeben: Kirche und Staat in ihrem Verhältnis zu einander 1870, sodann nach B.'s Tod von 1879 bis jetzt: Erklärung der 2 Briefe an Timotheus; Pastorallehren des N. T.; christliche Ethik, 3 Bände; Erkl. des Briefes an die Römer, 2 Bände; Erkl. der Offenbarung Joh. Cap. 1—12; Briefe und Kernworte (von Lindenmeyer u. P. von Zychlinski); Vorlesungen über die Glaubenslehre, Lieferung I, 1886. — 2) Über und gegen Beck: Worte der Erinnerung, Tübingen 1879 (besonders zu beachten die Rede von Weizsäcker). Im Jar 1879 erschienen Nekrologe mit mehr oder weniger eingehender Besprechung der theol. Stellung B.'s ir allen möglichen, wissenschaftlichen und populären Zeitschriften, genannt sei Luthardts allg. luth, K.-Z. Nr. 3, Meßners neue evang. K.-Z. S. 36 ff. Ferner vgl. die Besprechung Becks und seiner Schule in den Geschichten des 19. Jarh. oder der neuesten Theologie u. dgl. von Baur-Zeller S. 516 (one Nennung Becks), Nippold S. 290, Schwarz S. 232 ff., alle drei ganz ungenügend; das Neueste in Zahn, Abriß u. s. w. S. 50 f. Sodann in den dogmatischen Werken, z. B. Luthardt, Compendium, 7. Aufl., S. 64, Kahnis u. A., in Zöcklers Handbuch, passim., besonders I, S. 65. Gegen Beck früher erschienen: Anonymus, Grundzüge des B.'schen Systems im württemb. Kirchen- und Schulblatt, 1858, S. 753 ff., dazu Entgegnung von Wagner ib. S. 817 ff.; Liebetrut, J. T. Beck und seine Stellung zur Kirche, 1858. Ebrard, Sola, wissenschaftliche Beleuchtung von Becks Rechtfertigungslehre 1871. — Über Beck als Prediger vgl. Brömel, Homiletische Charakterbilder II.; Nebe, Geschichte der Predigt III.

Robert Kübel.

Biedermann, Aloys Emanuel, war der hervorragendste Dogmatiker aus der jüngeren Hegelschen Schule und der wissenschaftliche Fürer der kirchlichen Reformrichtung in der Schweiz. Über seine Jugendgeschichte und erste Wirksamkeit vgl. seine „Erinnerungen“, Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz, 1881, Nr. 10 ff., widerabgedruckt in Biedermann, Ausgewälte Vorträge u. Aufsätze 1885, S. 378—433; J. J. Oeri, Persönliche Erinnerungen an Biedermann, Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, 1886, Nr. 7—18. Er wurde den 2. März 1819 in einem Bauernhause nahe bei dem Dorfe Bendlikon am Zürcher See geboren. Sein Vater, ein durch hochherzigen Patriotismus und edle Pflichttreue ausgezeichneter Mann, gehörte einer angesehenen Familie in Winterthur an, war aber durch die Schuld eines Geschäftsteilhabers frühzeitig um sein Vermögen gebracht worden und hatte als Offizier in russischem und englischem Dienst an dem Befreiungskrieg gegen Napoleon mit Begeisterung Teil genommen. Seine jeder Anstrengung gewachsene körperliche Rüstigkeit wie seine begeisterte Vaterlandsliebe, seine für alle Parteiverblendung unzugängliche Warhaftigkeit, sein fröhliches Gottvertrauen und seine herzliche Menschenliebe sind auch des Sones Erbteil geworden, der ihnen noch in den letzten Lebensjaren in dem biographischen Aufsatz: „Aus dem Leben meines Vaters“ (Zürcher Taschenbuch 1884, Vorträge und Aufsätze 313 ff.) ein schönes Denkmal gesetzt hat. Nach mehrfachem Wechsel des Wonortes nahm die Familie 1830 in ihrer Heimatstadt Winterthur ihren bleibenden Aufenthalt; doch wurde der Son schon 1834, um nicht mit der in Zürich heerschend gewordenen radikalen Strömung in Berürung zu kommen, zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung nach Basel geschickt und begann hier, nachdem er die Klassen des Pädagogiums unter Lehrern wie W. Wackernagel und Vinet mit glänzendem Erfolg durchlaufen hatte, 1837 das theologische Studium, in welchem er von früher Jugend an, one durch äußere Umstände darauf hingeleitet zu sein, seinen Lebensberuf erblickt hatte. Seine theologische Richtung war von Anfang an die des Rationalismus; er begrüßte das Leben Jesu von Strauß gleich bei seinem ersten Erscheinen und mit ungeteilter Zustimmung bekennt noch 1875 in seiner Rektoratsrede über „Strauß und seine Bedeutung für die Theologie“: „Ich habe vom Beginn meines theologischen Studiums an Anregung und Wegleitung vor allen Anderen Strauß zu verdanken gehabt und mich keinem meiner Lehrer und Vorbilder in meiner Wissenschaft von vornherein so tief und innig sympathisch verbunden gefült wie ihm“ (Jahrb. für protest. Theol. 1875, 562. V. u. A. 212). Auch an de Wette, dem er unter seinen Lehrern in Basel am meisten verdankte, schätzte er hauptsächlich die Schärfe und Furchtlosigkeit seiner geschichtlichen Kritik, wärend sein dogmatisches System mit seiner Leugnung einer verstandesmäßigen Erkennbarkeit der religiösen Warheit ihn unbefriedigt ließ. „Seine Theorie von der Religion, dass der Geist die dem frommeren Gefül sich aufschließende göttliche Warheit nur mit der Ahnung im Sinnbild zu fassen und nicht auch mit dem Verstande zu erkennen vermöge, schien mir die Theologie doch auf gar zu schwache und schwankende Füße zu stellen“ (Erinnerungen 387). Um so mehr hoffte er dieses Bedürfnis nach einer spekulativen Verarbeitung der theologischen Probleme in Berlin als „der Metropole der Philosophie“ befriedigen zu können, wohin er sich denn auch im Herbst 1839 zur Fortsetzung seiner Studien begab und wo er neben den theologischen Fachwissenschaften vor Allem in das Studium der Hegelschen Philosophie sich hineinarbeitete. Schon jetzt stellten sich ihm die Grundanschauungen fest, die für sein theologisches System charakteristisch wurden: neben dem begeisterten Anschluss an die im Sinn des entschiedensten Monismus aufgefasste Hegelsche Metaphysik doch zugleich die Erkenntnis, dass „die aus dem reinen Denken spinnende aprioristische Weltkonstruktion der Begriffsdialektik“ zu „einer Art von philosopischer Mythologie“ füren müsse und dass auch die Philosophie in der Erfarung den unerläßlichen Ausgangspunkt alles Erkennen festzuhalten habe; er glaubte in der durch psychologische Kritik sich vollziehenden Zurückfürung dieses Erfarungsinhaltes auf den ihm zu Grunde liegenden reinen Gedanken das wahre Wesen des philosophischen Erkennens und damit auch für die Theologie die richtige Vermittelung zwischen dem rationalistischen und dem

supranaturalistischen Prinzip, zwischen Spekulation und Religion gefunden zu haben (a. a. O. 389 f.). Unter seinen Berliner Lehrern schloß er sich hauptsächlich an Vatke an, dem er auch persönlich nahestand; in seiner Theologie erblickte er „den inhaltsvollen positiven Aufbau“ für die durch Strauß ihrer Unhaltbarkeit überfürte Glaubenswissenschaft und schrieb ihm in diesem Sinne bald nach seinem Weggang von Berlin: „Das Feld meines theologischen Bewufstseins hat Strauß umgeackert; geht aber eine neue Sat mit gesunder Frucht daraus hervor, so danke ich es vor Allem Ihnen und werde das auch immer laut bekennen“ (Benecke, Wilhelm Vatke, 1883, 410). Die erste öffentliche Darlegung seines religionsphilosophischen Standpunktes gab ein Aufsatz: Über die Persönlichkeit Gottes, welcher seiner Entstehung nach gleichfalls der Berliner Studienzeit angehört (Theol. Jahrbücher 1842, II, 205—263); die Negation dieses Begriffes durch Strauß wird hier gegenüber der von Rosenkranz unternommenen Rechtfertigung in Schutz genommen, aber zugleich der Versuch gemacht, durch schärfere Betonung des im Begriff der absoluten Idee liegenden Momentes der Ewigkeit und Unendlichkeit dem religiösen und spekulativen Gehalt desselben gerechter zu werden.

Spricht sich schon in dieser ersten Abhandlung neben dem entschiedenen Anschlufs an die linke Seite der Hegelschen Schule eine persönliche Gemütsbeziehung zum christlichen Glauben aus, die von der kalten Negativität der Straußschen Glaubenslehre sehr bestimmt sich unterscheidet (vgl. z. B. S. 207: „Der Mensch kann one den Inhalt seiner religiösen Vorstellungen, der sein eigener, substanzieller ewiger Gehalt ist, nicht mehr warhaft leben, wenn er ihm einmal, sei es in dieser oder jener Form, zum Bewufstsein gekommen“), so tritt dieser Unterschied noch deutlicher hervor in der Freudigkeit, mit welcher er sich nach absolvirten Studien in den praktisch kirchlichen Dienst hineinstellte. Er wurde 1843 zum Pfarrer der basellandschaftlichen Gemeinde Mönchenstein gewält und verwaltete dieses Amt unter schwierigen Verhältnissen sieben Jare lang mit Treue und Segen, in Predigt und Unterricht one unware Akkommodation die dogmatische Polemik möglichst vermeidend, dafür aber um so ernster und offener im Kampf gegen Ungerechtigkeit und Leichtsinnn auch mächtigen Zeitströmungen sich entgegenstellend. (Vgl. darüber bes. Oeri a. a. O.). Mit seinen Amtsgenossen stand er ausnahmslos in einem Verhältnis gegenseitiger Hochachtung und herzlichen freundschaftlichen Verkehrs. „Bei aller Weite der theologischen Gegensätze“, schreibt er später, „fülten, wufsten und anerkannten wir uns doch als nicht bloß durch das äußere, sondern auch durch das innere Band unserer Kirche, durch das Band ihres alleinigen Zweckes, für das Reich Gottes unter unserem Volke zu wirken, zusammengehalten und dadurch zu der für die Kirche allein nötigen, ja ernstlich genommen allein möglichen Einheit des Geistes und Glaubens verbunden“. (Vgl. Vortr. u. Abhandl. 424; Brief an Vatke bei Benecke a. a. O. 415; Oeri S. 67 f.). Das theologische Hauptwerk dieser Zeit war die 1844 veröffentlichte Schrift: Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden. Sie gehört, was die kritische Stellung zur kirchlichen Lehre betrifft, zu den aggressivsten Kundgebungen der junghegelschen Theologie und schließt sich in der psychologischen Ableitung der Religion am nächsten an Feuerbach an, so dafs Schwarz (Wesen der Religion II, 230) mit einem gewissen Recht von Biedermann urteilen konnte, dafs ihm wie jenem das Objekt der Religion zum menschlichen Wesen herabgesunken sei. (Vgl. über das Verhältnis zu Feuerbach die eigene Erklärung Biedermanns in der Schrift: Unsere junghegelsche Weltanschauung S. 97 ff.). „Wenn die Vorstellung sich zum Denken erhoben hat, dann fällt mit Einem Schlag die ganze abstrakt sinnliche Jenseitigkeit Gottes weg, d. h. sie hebt sich in die konkret sinnliche Diessseitigkeit desselben auf“ (54 f.). „In der Vorstellung Gottes objektivirt sich das menschliche Bewufstsein, was ihm sein allgemeines, ewiges, absolutes wahres Wesen ist“ (83). Aber wärend von diesen Voraussetzungen aus für Feuerbach die Religion zur Illusion, für Strauß wenigstens zu einer unvollkommenen und vom philosophischen Denken überwundenen Bewufstseinsstufe wird, sucht Biedermann der Religion und damit auch der Kirche ihre Notwendigkeit und ihre centrale Stellung im Geistesleben dadurch wider zu sichern, dafs er im Unterschied von

Hegel, änlich wie kurz vorher sein Lehrer Vatke es getan hatte, das eigentliche Wesen der Religion von der theoretischen auf die praktische Seite hinüberrückt und sie als „das praktische Selbstbewußtsein des Absoluten" (41), „die praktische Vermittlung des individuellen Subjekts mit seiner Wesensallgemeinheit" (78), bestimmt. „Nur diese Bestimmtheit der Beziehung des einzelnen Ich auf das Absolute, nicht die objektive Auffassung dieses letzteren für sich im theoretischen Bewußtsein bestimmt das Wesen und Prinzip einer Religion" (58). Mußte er in Strauß's Glaubenslehre, so verwandt er sich auch in vieler Beziehung ihrem Standpunkt fülte, doch „das Schauspiel einer Parforcejagd" anerkennen, „in welcher die kirchliche Vorstellung durch die Dogmengeschichte herabgehetzt wird, bis sie tot zu den Füßen der modernen Philosophie niedersinkt (2), so glaubte er dem gegenüber seinerseits in dieser Betonung des praktischen Moments in der religiösen Selbstbeziehung auf Gott die Möglichkeit gefunden zu haben, auch bei rückhaltloser Anerkennung dessen, was ihm philosophische Warheit war, die Selbständigkeit der Religion neben der Philosophie und andererseits die Kontinuität des Christentums in allen Wandelungen des theoretischen Bewußtseins festzuhalten und sowol der Theologie als der Kirche das Programm zu einer neuen, freiheitlichen Entwickelung zu entwerfen, wie dasselbe in den beiden Schlußkapiteln „die Theologie" und „die Kirche" nun weiter ausgefürt wird. Für beide wird die Forderung unbeschränkter Lehr- und Glaubensfreiheit aufgestellt; weder die Symbole, noch die Bibel, noch selbst das theoretische Selbstbewußtsein Jesu sollen ihr als Norm gegenüberstehen dürfen; die Kirche hat sich als freie Landeskirche, als „ein in sich selbständiger Organismus zur Vermittelung des religiösen Lebens des Volkes" (244) aufzubauen und auszugestalten.

Es war natürlich, daß an das Erscheinen dieser Schrift sofort ein lebhafter theologischer und kirchlicher Kampf sich anschloß, in welchem Biedermann überall, sowol in der litterarischen wie in der mündlichen Diskussion, im Vordertreffen stand und dessen Ergebnis schließlich die Beseitigung jeder rechtlich verbindlichen Bekenntnisgrundlage in den schweizerischen Landeskirchen war. Zur weiteren Verbreitung seiner Ansichten gab Biedermann 1845—1850 mit einigen Gesinnungsgenossen die Zeitschrift „Die Kirche der Gegenwart" heraus, welche der bisher noch vereinzelten kritisch spekulativen Richtung in der Schweiz zum Sammelpunkt dienen und ihre Grundsätze in das kirchliche Leben hineinleiten sollte. „Wir fülen uns hier so stark, schreibt er darüber an Vatke (a. a. O. 415), daß wir es unternommen haben, mit Neujar eine kirchliche — nicht theologische — Zeitschrift herauszugeben, die den Inhalt des religiösen Lebens und der Kirche aus dem Prinzip des freien Geistes positiv und negativ entfalten wird". Unter den eigenen Aufsätzen Biedermanns sind hervorzuheben: „Esoterisch und exoterisch oder die Akkommodation" (1, 243 ff.), „das Gespenst des Pantheismus" (1. 261 ff.), „Diesseits und jenseits" (III, 155 ff.), wo überall der Vorwurf einer pantheistischen Vereinerleiung von Gott und Welt als Mißverständnis abgewiesen, aber freilich gerade an den entscheidenden Punkten, der Lehre von Gott und von der Unsterblichkeit, auch nicht entkräftet wird. Andere, wie II, 25 ff., VI, 81 ff., beschäftigen sich mit der Frage des Lebens Jesu und suchen zu zeigen, wie dasselbe auch bei der entschiedensten Durchfürung der kritischen Grundsätze doch nicht aufhört, „den Grundstock des Kapitals" zu bilden, „aus dessen Zinsen die religiösen Bedürfnisse der Menschheit befriedigt werden" und in episch symbolischer Anschaulichkeit die ewige religiöse Warheit zum Ausdruck zu bringen. Die an Umfang und Gehalt bedeutendste dieser Arbeiten ist die auch als besondere Schrift erschienene Abhandlung: „Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus" 1849. Zunächst eine Rechtfertigung gegen eine Schrift Romangs: „Der neueste Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen", dient sie doch auch in positiver Weise der „Freien Theologie" zur Ergänzung, indem sie namentlich die dort entwickelte Lehre von Gott, den religiösen Tugenden und dem ewigen Leben weiter ausfürt und die erstere schärfer, als dort geschehen war, gegen den Pantheismus abzugrenzen sucht. „Nicht die Totalität alles Seins, heißt es im Gegensatz

gegen Strauß, sondern das Eine Allgemeine im Element des ideellen ewigen Seins ist mit dem Begriff Gottes identisch" (29); „der Verwirklichungsprozeſs der Welt ist nicht der Selbstverwirklichungsprozeſs des Absoluten, Göttlichen selbst, sondern ist von ihm als ein selbständiges Anderes gesetzt" (34). Freilich läſst gerade diese Schrift an anderen Stellen auch um so deutlicher die Unmöglichkeit hervortreten, diesen Gottesbegriff der Spekulation mit dem Gottesglauben des Christentums und den aus jener gewonnenen Begriff des ewigen Lebens mit dem im Evangelium geoffenbarten in wirkliche Harmonie zu bringen und so den wahren Gehalt der christlichen Heilswarheit in die Schläuche der Hegelschen Metaphysik zu fassen.

Im Herbst 1850 ging endlich Biedermanns „höchster Lebenswunsch", die Berufung zu einem akademischen Lehramt, in Erfüllung, indem er, allerdings vorläufig noch in der bescheidenen Stellung eines außerordentlichen Professors, eine ihm angetragene Stelle an der theologischen Fakultät zu Zürich übernahm. Mit den ihm zunächst übertragenen Fächern der theologischen Encyklopädie und der neutestamentlichen Einleitung verband er von Anfang an Vorlesungen religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Inhalts und nach seiner Beförderung zum ordentlichen Professor 1860 auch die Dogmatik, die von da an immer mehr sein Hauptfach wurde. Auch der Religionsunterricht an den oberen Klassen des Gymnasiums war lange Jare in seine Hände gelegt und veranlaſste ihn, zur Entkräftung einer 1858 in der Synode dagegen erhobenen Anklage, 1859 seinen „Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Gymnasien" herauszugeben. Im übrigen beschränkte sich nach außen hin seine Tätigkeit zunächst auf kleinere Veröffentlichungen, die fast durchweg in den seit 1859 erschienenen „Zeitstimmen für die reformirte Schweiz" mitgeteilt und teilweise auch in den „Ausgewälten Vorträgen u. Aufsätzen" (1885) wider abgedruckt sind. (Die Zeitstimmen vor dem Richterstul der evangelischen Allianz. Die Aufklärung. Der religiöse Roman. Das religiöse Drama. Ferdinand Christian Baur u. A.) Sie sind, sofern sie theologisch-polemischer Art sind, auch für den dogmatischen Gegner Zeugnisse nicht nur einer seltenen dialektischen Gewandtheit, sondern auch eines edeln, auch im Kampf den Frieden suchenden Sinnes, und wo sie in allgemeinere Gebiete hinübergreifen, Zeugnisse eines tief religiösen Gemütslebens, dem es Bedürfnis war, immer aufs neue die Konvergenz aller Seiten des Lebens in der Religion nachzuweisen, und sie bekunden zugleich in der Durchsichtigkeit und Einfachheit ihrer Ausdrucksweise für den Verfasser eine Gabe leichter und edler Darstellung, die gegenüber der durch ihre Gedrängtheit oft schwerverständlichen Sprache seiner wissenschaftlichen Werke doppelt auffällt. Auch im Leben war übrigens Biedermann nichts weniger als ein für die Außenwelt sich abschließender Stubengelehrter; er gehörte wärend einer Reihe von Jaren dem Erziehungsrat, eine Zeit lang auch dem Großen Rat seines Kantons an, liebte es noch bis in die spätere Zeit hin und wider, namentlich in Dorfgemeinden, zu predigen und wuſste mit jedem, dem Bauern wie dem Gelehrten, in gleicher Schlichtheit und Einfachheit und mit gleichem Verständnis für seine Eigenart zu verkehren; auch blieb er bis ins Alter ein rüstiger Bergsteiger und ein warmer Freund und Förderer des Turnwesens. Seine ganze Lebenshaltung trug den Stempel ungeschminkter Frömmigkeit und ungeteilter Hingabe an die von ihr ihm vorgesteckten Lebensziele; für den Gesang eines Chorals an seinem Geburtstage dankt er in einem darauf bezüglichen Brief als für „den schönsten Morgengruß zum heutigen Feste".

Das wissenschaftliche Hauptwerk seines Lebens war die 1869 erschienene, 1884 u. 1885 in zweiter, erweiterter Umarbeitung neu herausgegebene „Christliche Dogmatik", unstreitig der vollendetste und gehaltvollste Versuch, innerhalb der Voraussetzungen einer wesentlich durch die Hegelsche Metaphysik bestimmten Spekulation das christliche Lehrsystem in seiner geschichtlichen wie spekulativen Ausprägung zur Entfaltung zu bringen und zugleich auch apologetisch als die Vollendung des menschlichen Geisteslebens zu rechtfertigen. Schon die Anlage des Werkes ist charakteristisch sowol für die systematische Abrundung und Geschlossenheit seines Aufbaues wie für die intellektualistische Einseitigkeit seines Konstruk-

tionsverfarens. Nach einer religions-philosophischen Einleitung, in welcher die Begriffe der Religion und der Offenbarung, sowie das Wesen des religiösen Erkennens und des evangelischen Erkenntnisprinzips entwickelt sind, wird zuerst der christliche Lehrstoff in seiner biblischen und in seiner kirchlichen Zusammenfassung historisch, wenn auch in einer dem beabsichtigten Ergebnis entgegenkommenden Verarbeitung widergegeben und an diese beiden geschichtlich referirenden Teile die kritische Beurteilung und die spekulative Rekonstruktion angeschlossen, durch welche die in der Einleitung geforderte Zurückfürung der religiösen Vorstellung auf ihren dem reinen Denken entsprechenden Begriff durchgefürt und damit zugleich auch der Glaube als die allein sich wissenschaftlich bewärende warhaft philosophische Weltanschauung aufgewiesen werden soll. So sind in dem Werk Apologetik, biblische Theologie, Dogmengeschichte, Symbolik und Glaubenslehre zum einheitlichen Ganzen verbunden und zwar nicht nur äußerlich, sondern durch die innere Dialektik des an die Spitze gestellte Real- und Formalprinzips selbst und zugleich in einer Knappheit und einem architektonischen Ebenmaß der Ausfürung und mit einer Vereinigung objektiv historischer Widergabe und freier selbständiger Spekulation, wie sie sich in solcher Vollendung in keinem anderen Werk jener Schule widerfinden. Nicht minder deutlich macht sich aber auch schon in dieser Konstruktionsweise eine für das Ergebnis verhängnisvolle Verschiebung der dogmatischen Aufgabe fülbar, insofern durchweg das eigentliche Objekt der letzteren nicht sowol in der Glaubenstatsache selbst, als in ihrer theologischen Verarbeitung durch die Kirchenlehre gefunden wird (vgl. § 836), wobei es an dem reformirten Dogmatiker überrascht, ihn mit einer gewissen Vorliebe die lutherische Lehrentwicklung und zwar gerade in ihren von dem reformirten System abgewiesenen Spitzen sich zum Ausgangspunkt nehmen zu sehen. Daſs auf diesem Wege für Biedermann wie für Strauß die Geschichte des Dogmas als dessen Selbstauflösung sich gestaltet, liegt auf der Hand, aber ebenso sehr auch die diesem Verfaren anhaftende Überschätzung der begrifflichen Form und der naive Anschluſs an den kirchlichen Dogmatismus, dem von vornherein das Vertrauen entgegengebracht ist, den christlichen Glaubensinhalt in seiner vorstellungsmäßigen Fassung rein und voll zur Ausprägung gebracht zu haben.

Was das dogmatische Ergebnis selbst betrifft, so spiegelt sich darin auf allen Punkten die eigentümliche Doppelstellung, die der Verfasser einerseits zum christlichen Glauben und anderseits zur Hegelschen Metaphysik annimmt. An entscheidenden Punkten, namentlich der Gotteslehre und der Eschatologie, scheinen die Glaubenssätze in rein logische Formbestimmungen sich aufzulösen, deren Leerheit im Gegensatz zu der an die Spitze gestellten Verhältnisbestimmung zwischen Vorstellung und Begriff als zweier sich ablösender Bewuſstseinsmomente immer aufs neue durch Rückbeziehung auf die als inadäquat beseitigte Stufe der Vorstellung ausgefüllt werden muſs (vgl. bes. das Zugeständnis § 53, 2. A. § 126). Was in der Lehre von Gott nach Abstreifung der als sinnlich bezeichneten Momente als wahrer Inhalt übrig bleibt, ist die nach ihren verschiedenen Seiten hin ausgefürte Idee des absoluten Geistes; es wird entschieden Verwahrung dagegen eingelegt, das Prädikat der Persönlichkeit, als dem Gebiet der Endlichkeit und Begrenztheit angehörend, auf sie zu übertragen, dabei aber doch im Gegensatz zum Pantheismus die Persönlichkeit als „die adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff" bezeichnet und das Festhalten an derselben deshalb auch für das lebendige religiöse Verhältnis zu Gott ausdrücklich gefordert (§ 716). Die Anthropologie stellt dem Begriff Gottes als des absoluten Geistes denjenigen des Menschen als des endlichen Geistes gegenüber und ist gleichfalls ganz auf die Dialektik der aus diesem Gegensatze abgeleiteten Bestimmungen der Kreatürlichkeit und der Gottebenbildlichkeit gebaut; die Sünde, wenn sie auch (§ 767) als „die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes" definirt wird, ist ebensosehr ein notwendiges Ergebnis der ersteren (§ 766), wie die religiöse Freiheit, in welcher das letztere sich verwirklicht, schließlich auf die Selbstoffenbarung Gottes als des absoluten Geistes im Menschen zurückgefürt (§ 783) und damit der das Ganze tragenden monistischen Grundanschauung einer

substantiellen Einheit des Menschen mit Gott wider geopfert wird (vgl. § 806 ff.). Am augenfälligsten aber offenbart sich das spröde Verhältnis zwischen dem angewandten Begriffsapparat und dem verarbeiteten Inhalt in der Eschatologie. Hier bleibt für Biedermann als Inhalt des Dogmas „nach Aufhebung der kirchlichen Vorstellungsform die darin angeschaute Idee der ewigen Zweckerfüllung des endlichen Geistes und in ihm des endlichen Weltdaseins in Gott als Problem für die reine Gedankenauffassung zurück“ (§ 943); demgemäß wird selbst die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit als unvereinbar mit der dem persönlichen Leben anhaftenden endlichen Daseinsform fallen gelassen und als Kern derselben die „Bestimmung des Ich zum real weltfreien Geistesleben“ bezeichnet (§ 972. 974 ff.). Viel inhaltsvoller und über den Hegelschen Intellektualismus entschieden hinausreichend ist dagegen die Darstellung des Religionsbegriffs und der Heilslehre selbst. Es erinnert zwar auch hier an Hegel, wenn die Religion als „die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist“ aufgefaſst und die Offenbarung, statt zur Voraussetzung, zu einem Moment derselben gemacht wird (vgl. S. 61, wo das im Begriff der Offenbarung anerkannte Moment der Übernatürlichkeit ausschließlich auf das sinnlich endliche Naturdasein des Menschen bezogen und gesagt wird, daſs nach der anderen Seite hin, sofern die Bestimmung und Potenz des Menschen zum Geist gemeint sei, der Begriff der Offenbarung „gerade eins sei mit dem Aufschluſs der wahren Natur und Bestimmung des Menschen für den einzelnen Menschen“, und S. 75, wo es als Sache der vorstellungsmäßigen Auffassung dargestellt ist, „die Offenbarung des unendlichen Geistes an den endlichen als etwas eigentlich hinter diesem vorgehendes und aus einem Jenseits an ihn hervorkommendes aufzufassen“); aber wie schon der von Biedermann entwickelte Begriff des Geistes im Vergleich mit demjenigen bei Hegel und Strauß als ein inhaltlich reicherer sich ausweist, so wird auch in dem Begriff der Religion neben der theoretischen Seite die Beziehung auf Gefül und Willen in entscheidender Weise aufgenommen; sie wird § 10 bestimmt als die „Erhebung des Menschen als endlichen Geistes aus der eigenen endlichen Naturbestimmtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit von Gott“, und diese Erhebung § 32 nach ihren verschiedenen Seiten als eine nicht nur zur Warheit, sondern auch zu einem neuen, weltfreien Leben in Gott fürende geschildert, und noch mehr sucht dann die zweite Auflage diesem selbständigen Wesen der Religion gerecht zu werden und mit dem Grundsatz Ernst zu machen, daſs die Wissenschaft von der Religion ihren Gegenstand nicht erst spekulativ zu konstruiren, sondern von ihrem lebendigen Dasein in der Erfarung ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat. In der Heilslehre ist namentlich das Bemühen hervorzuheben, für die Person und das Werk Christi trotz der für notwendig erklärten Scheidung derselben von dem christlichen Heilsprinzip selbst die Bedeutung eines nicht nur accidentellen und historischen, sondern innerlichen und bleibenden Verhältnisses sicherzustellen. Wenn auch auf der einen Seite mit Strauß gesagt wird, daſs der essentielle Inhalt des Dogmas von der Person Christi als dem Gottmenschen „nicht eine Personalbestimmung der einzigen Person Christi, sondern eine in seiner Person in der Menschheitsgeschichte neu auftretende Idee“, welche sich von Gottes Seite her als die Idee der Vaterschaft, von der Seite des Menschen her als die der Gotteskindschaft bestimmt, sei, so wird es doch gerade im Blick auf den eben Genannten von Biedermann als der Fehler aller bisherigen spekulativen Christologie bezeichnet, daſs sie diese in Christo zuerst verwirklichte Idee der Gottmenschheit nicht als eine spezifisch religiöse bestimmt, sondern sie in eine allgemein metaphysische Verhältnisbestimmung zwischen Absolutem und Endlichem umgedeutet habe, und indem von diesem religiösen Gesichtspunkt aus nun die geschichtliche Eigentümlichkeit der Person Jesu darin gefunden wird, daſs eben diese Idee als treibender Impuls den substanziellen Inhalt seines Selbstbewuſstseins bildete, kann auch die historische Person Christi als „der historische Erlöser für alle Zeiten“, als „das für alle Zeit welthistorisch gewärleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips“ und als „der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte“ gewürdigt werden (§ 815). Vgl.

über Biedermanns Dogmatik die Referate von A. Baur (Jahrbücher für protest. Theologie 1876, S. 214 ff.), Pünjer (Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II, 281 ff.), Pfleiderer (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., I, 594 ff.) und die kritischen Besprechungen von Romang (Jahrbücher für deutsche Theologie 1870, 1. 57 ff. 2. 241 ff.), Schweizer (Christliche Glaubenslehre III, 412 ff.), Lipsius (Dogmatische Beiträge 1878), Holtzmann (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1878, 391 ff.).

Wärend des Vierteljarhunderts, das zwischen der Veröffentlichung der Freien Theologie und dem Erscheinen dieser zusammenfassenden Dogmatik in der Mitte lag, hatte die von Biedermann vertretene Richtung in der schweizerischen Kirche immer weiteren Eingang gefunden und allmählich auch die von Anfang an von ihm angestrebte kirchenrechtliche Anerkennung sich zu erringen gewust (s. d. Art. „Schweiz" Bd. XIII, 767). Namentlich in Zürich war nach langer und heftiger Debatte, an welcher auch Biedermann sich lebhaft beteiligte, durch die Synode 1868 eine Liturgie eingefürt worden, welche durch eine doppelte Redaktion der Festgebete, sowie der Formulare für Taufe und Abendmalsfeier das selbständige Recht derselben auch im Kultus anerkannte. Noch weiter gehende Konzessionen wurden ihr dann seit 1870 auf dem gleichen Gebiete der Liturgie und der kirchlichen Verfassung in St. Gallen, Basel, Bern und anderen Kantonen gemacht. Andererseits sammelten sich ungefär gleichzeitig, besonders seit 1871, die theologischen Richtungen zu geschlossenen, auch in den Gemeinden zu kirchlichen Vereinen organisirten Parteien, die in ihrem Kampf um die Herrschaft die einzelnen Landeskirchen immer mehr in feindlich getrennte Heerlager spalteten und mit der gemeinsamen Liturgie bald auch die Gemeinschaft des inneren kirchlichen Lebens überhaupt, der Predigt, der Abendmalsfeier, des kirchlichen Unterrichts für unmöglich erklärten. Muste schon in diesen Bewegungen innerhalb der einheimischen Kirche und des nächsten Wirkungskreises Biedermann vielfach Symptome eines Geistes erblicken, der mit seinem theologischen Ernst wie mit seinen Anschauungen über die Aufgabe und das Wesen der Kirche im Widerspruch stand, so fülte er sich auch in der Litteratur durch das Erscheinen von Strauß's altem und neuem Glauben und die von Männern wie Vatke dazu eingenommenen Stellung aufs schmerzlichste getroffen. („Ich gäbe, schreibt er dem letzteren, einen Finger meiner rechten Hand darum, Strauß hätte das ominöse Buch nicht geschrieben", a. a. O. 608), ja sah bald darauf von Ed. v. Hartmann auch seine eigene Theologie für „die Krisis des Christentums in der modernen Theologie" haftbar gemacht und anderseits durch die Anerkennung, die ihr der genannte Schriftsteller in den Zusätzen zur 7. Auflage seiner „Philosophie des Unbewusten" zu Teil werden ließ, mit dieser letzteren in einer Weise in Verbindung gebracht, die ihn nach seiner eigenen Aussage „vor den Theologen fast in Verlegenheit setzen muste" (Leben Langs 105). Er sah sich dadurch veranlast, in einer Reihe von kleineren Aufsätzen und sonstigen Kundgebungen auch nach dieser Seite hin seine Eigenart zu wahren und wie früher gegen die Orthodoxie und Vermittlungstheologie, so jetzt auch gegen den kirchlichen Liberalismus seine Stellung genauer abzugrenzen. Dahin gehört die 1875 gehaltene Rektoratsrede über „Strauß und seine Bedeutung für die Theologie" (Jahrb f. protest. Theol. 1875, 561 ff., Vortr. u. Abh. 210 ff.), namentlich aber seine Biographie des 1876 verstorbenen Fürers der kirchlichen Linken in der Schweiz, des energischen und reichbegabten Pfarrers Heinrich Lang (Zürich 1876), worin durch die etwas ideal gehaltene Schilderung seiner religiösen Persönlichkeit und seines Wirkens deutlich genug die Absicht sich verfolgen läst, neben ihrer Rechtfertigung nach außen zugleich den eigenen Gesinnungsgenossen das Bild des echten „Reformpfarrers" als Vorbild vor Augen zu stellen und auch Strauß und Hartmann gegenüber den inneren und wolberechtigten Zusammenhang der liberalen Theologie mit dem geschichtlichen Christentum in ein klares Licht zu stellen. Auch das gehaltvolle Referat vor der schweizer. Predigergesellschaft 1876 über „die dringendsten Aufgaben der protestantischen Apologetik in der Gegenwart" (Vortr. u. Auss. 250 ff.), der Aufsatz: „Richtungen

und Parteien" (Zeitstimmen 1880. 1) und der für Biedermanns Gesamtstellung besonders charakteristische Vortrag: „Unsere Stellung zu Christus" (Berlin 1882, Vortr. u. Aufs. 282 ff.), sind kräftige Manungen an das eigene Lager, sich nicht durch falsches Parteiinteresse dem Zusammenhang der Kirche zu entfremden oder den Blick für ihren bleibenden Lebensgrund und ihre wahren positiven Ziele sich verrücken zu lassen. In dem zuletzt genannten Vortrag wird zugleich in einer auch für weitere Kreise beachtenswerten Weise die für alle theologischen Richtungen festgestellte gemeinsame Abhängigkeit von der geschichtlichen Person Christi als der Einigungspunkt aufgewiesen, in welchem sie in ihrer nicht bloß äußeren, sondern auch religiösen Verbundenheit sich anerkennen und die Grundbedingung, die auch Biedermann für ihr Recht an der Kirche will aufrecht erhalten wissen, „daſs der Gegensatz ein Gegensatz der Schule, nicht aber der Kirche, der Glaubensvorstellung, nicht aber des Glaubens sei", als erfüllt betrachten können. Abhandlungen von vorwiegend wissenschaftlich theologischer Bedeutung sind die ausfürlichen Besprechungen der religionsphilosophischen und dogmatischen Werke von Lipsius (Protest. Kirchenzeitung 1877, 2—6), Pfleiderer (ebenda 1878, 49—52) und Hartmann (ebenda 1882, 47—52). Lipsius gegenüber wird namentlich der für das dogmatische System Biedermanns entscheidende Anspruch aufrecht erhalten, daſs die religiöse Spekulation dazu befähigt sei, „den objektiven Warheitsgehalt in den mythologisirenden Vorstellungen der Glaubenslehre one einen unerreichbaren Rest auf seinen entsprechenden logischen Ausdruck zu bringen" und damit jede Transscendenz des Glaubensobjekts als eine bloß relative und nur für die Stufe der Vorstellung vorhandene Schranke aufzuheben". Die Auseinandersetzung mit Pfleiderer bietet Biedermann die Gelegenheit, seine Stellung zu den verschiedenen religions-philosophischen Systemen der Gegenwart eingehend klarzulegen und ihnen gegenüber nochmals nachdrücklich das Interesse der Religion an jener Erkennbarkeit ihrer Objekte ins Licht zu stellen, sodann aber auch seine negative Haltung gegenüber der Lehre von der Persönlichkeit Gottes und der persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode näher zu motiviren, deren Unhaltbarkeit durch die Behauptung, daſs in ihnen „rein geistiger Inhalt in der sinnlichen Vorstellungsform des endlichen, räumlich zeitlichen Daseins gefaſst" sei, als bewiesen angesehen wird. Die Stellung zu Hartmann endlich erinnert an die früher zu Feuerbach eingenommene. Das weitgehende Entgegenkommen in den metaphysischen Prämissen wird dahin gewendet, daſs schließlich die Scheidelinie nur um so schärfer markirt wird, durch welche Biedermann seinen christlich bestimmten Monismus von dem pantheistischen des Gegners unterschieden weiß, und es darf wol als charakteristisch nicht nur für ihn, sondern auch für seine Theologie bezeichnet werden, daſs gerade in diesen Aufsätzen das positiv apologetische Moment und namentlich die religiös-theistische Seite seines Gottesbegriffs am entschiedensten hervortritt. Leider haben diese kritischen Besprechungen in den gesammelten Aufsätzen die Aufnahme nicht gefunden, die sie sowol als wertvolle Ergänzungen seines dogmatischen Hauptwerkes, wie als Zeugnisse einer edeln und stets in dem selbstlosen Dienst der Warheit sich haltenden Kampfesweise in hohem Maße verdient hätten. Dagegen ist dies wider der Fall mit der letzten seiner Veröffentlichungen, dem kurz vor seinem Tode von ihm gehaltenen Vortrag: „Eine Ehrenrettung", die in klassisch vollendeter Weise die Grundzüge seiner ethischen und religiösen Weltanschauung noch einmal zusammenfaſst, dabei aber freilich auch das Ungenügende einer auf die eschatologische Vollendung verzichtenden Teleologie im christlich-ethischen Sinne des Wortes um so deutlicher an den Tag legt (Vorträge u. Aufsätze 434 ff.).

Die Hauptarbeit Biedermanns in diesen letzten Lebensjaren war aber der neuen Ausgabe seiner Dogmatik gewidmet (2 Bände, Berlin 1884, 5), in welcher neben der Auseinandersetzung mit den eben erwänten ihm verwandten Standpunkten namentlich auch die ihm diametral entgegenstehende praktisch-historische Fundamentirung der Theologie durch Ritschl und seine Schule in eingehende Berücksichtigung gezogen wird. In Folge dessen hat besonders der erste prinzipielle Teil eine namhafte und beachtenswerte Erweiterung erfaren, in welcher einerseits noch

entschiedener als früher im Gegensatz gegen jede aprioristische Spekulation die durchgängige Abhängigkeit des Erkennens von der Erfarung festgestellt, anderseits aber durch Zurückfürung dieser Bewusstseinsbeziehung auf eine ihr zu Grunde liegende Seinsbeziehung doch der charakteristische Anspruch jener Spekulation, im logischen Erkenntnisprozess das substantielle Wesen des Geistes und damit des Absoluten zu ergreifen, in allen seinen Konsequenzen aufrecht erhalten wird. „Das Tatsächliche an meinem Konservativwerden, heißt es in einem Briefe aus einem seiner letzten Lebensjare, besteht ganz und gar in inhaltlicher Vertiefung, für die meine Negationen gegen Vorstellungen durchaus bestehen bleiben, ja in denen ich nur um so positiver selbst gewiss werde, je völliger ich dem geistigen Inhalt der Vorstellungen gerecht zu werden lerne". Eine prinzipielle Änderung des Standpunktes ist also in dieser Neubearbeitung der Dogmatik nicht eingetreten, wie denn auch der zweite „positive" Teil, welcher die biblisch-theologische, dogmatisch-historische und spekulative Ausfürung enthält, abgesehen von einigen Modifikationen der Terminologie den Text der ersten Auflage unverändert widergibt; wol aber ist in dieser erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Grundlegung auf jedem Punkt das Bemühen warnehmbar, dem religiösen Glauben, so weit es innerhalb ihrer Schranken überhaupt möglich ist, seine bleibende Realität als einer nicht bloß vorgestellten, sondern objektiv wahren Beziehung auf Gott und dem religiösen Verhältnis selbst seine Bedeutung einer „realen Wechselbeziehung zweier real unterschiedener, wenn auch nicht existentiell geschiedener Subjekte ideellen Seins" (§ 94) zu sichern. Unter den die dogmatischen Probleme selbst berürenden neuen Ausfürungen sind namentlich diejenigen über die geschichtliche Verwirklichung und Fortpflanzung der Religion und die dabei maßgebenden „Gesetze der Identifikation und der Stabilität" beachtenswert (§ 146—150), durch welche die aus der ersten Auflage herübergenommene Darlegung des christlichen Real- und Formalprinzips und der hinsichtlich des letzteren dem Protestantismus vindizirten Aufgabe (bes. § 170 ff.) ihre nähere Erklärung und Begründung erhalten. Als Gesetz der Identifikation bezeichnet Biedermann das der religiösen Betrachtung wesentliche „Zusammenfassen des historischen und damit konkret-menschlichen Phänomens, das für eine religiöse Gemeinschaft der Quellpunkt des Glaubens ist, mit dessen göttlichem Offenbarungsgrund, so dass für die Gemeinschaft ihre menschliche Autorität zugleich die Dignität göttlicher Autorität erhält". Sie ist weder eine Verwechslung noch eine Vermischung, sondern hat „ihren tieferen psychologischen Grund darin, dass der göttliche Offenbarungsgrund nicht existentiell hinter dem menschlichen Phänomen der Religion steht, sondern eben in diesem sich aufschließt" und dass Alles, was Objekt des menschlichen Glaubens ist, „nur in seiner existentiellen Einheit mit etwas menschlich Tatsächlichem als göttliche Realität angeschaut und geglaubt werden kann". Diesem Gesetz der Identifikation entspricht in der Geschichte der religiösen Gemeinschaft das Gesetz der Stabilität, welches für das, was in ihr einmal als positiver Ausdruck der Glaubensautorität sich fixirt hat, mit der göttlichen Warheit selbst identifiziren und in seiner einmal ausgeprägten Form festhalten lässt, und es ist dem gegenüber die Aufgabe des Protestantismus, gegenüber dieser Verfestigung des Geschichtlichen zum Göttlichen sich als „die Energie des sich in der Geschichte rein erhaltenden christlichen Prinzips" zu bewären. Auch wer die weitere Durchfürung dieser Aufgabe bei Biedermann selbst nicht als die zum Ziele fürende anzuerkennen vermag und vielleicht gerade durch die diese Neubearbeitung auszeichnende sorgfältigere Berücksichtigung der religiösen Tatsachen und Postulate den inneren Dualismus zwischen der Religion und der Metaphysik des Verfassers nur um so schärfer ins Licht gestellt sieht, wird doch nicht umhin können in Vielem, was in diesen religionsphilosophischen Erörterungen sowol apologetisch zur wissenschaftlichen Rechtfertigung der christlichen Glaubensaussagen als auch polemisch zu ihrer Reinigung gegenüber einer falschen Übertragung sinnlich-endlicher Vorstellungsformen auf die Glaubensobjekte und einer falschen Auffassung des christlichen Autoritätsprinzips gesagt ist, eine reelle Förderung des dogmatischen Denkens anzuerkennen. (Vgl. über diese zweite Auflage bes. Lipsius, Religion und Theologie, 1884, 2 Abschn.; Pünjer, Zeitschr. f.

Philosophie u. philos. Kritik, 1885, II, 300—317; Kaftan, Theol. Liter.-Ztg., 1885. 9. 10; Secrétan, Chrétien évangélique, 1885, Mai; Ed. v. Hartmann, Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 88, II, (1886) 161 ff.)

Es war Biedermann nicht mehr vergönnt, das ganze Werk in dieser neuen Bearbeitung durch den Druck vollendet zu sehen. Kurz nach dem Erscheinen des ersten Teils, Ende November 1884, wurde er von einem Unterleibsleiden befallen, das seine Kräfte rasch verzehrte und seinem bis dahin so rüstigen Leben ein unerwartet schnelles Ende machte. Er sah dem Tode mit ruhiger Fassung und im Vertrauen auf Gottes sündenvergebende Gnade entgegen, erquickte sich auch wärend der Tage seiner Krankheit gern an Worten der Schrift und an den Liedern Paul Gerhardts, und knüpfte in widerholten Gesprächen den Abschied von den Seinigen an die letzten Worte Jesu am Kreuz an, one sich dabei irgend eines Zwiespaltes mit seiner wissenschaftlichen Überzeugung bewusst zu sein oder auch nur im geringsten sich die Festigkeit und Freudigkeit derselben erschüttern zu lassen. Ein Freund, der zum letzten Abschied ihn besuchte, traf ihn vor der aufgeschlagenen Bibel. Beim Scheiden sagte er zu ihm: „Du wirst gewiss mit mir dich an das Wort halten: unser keiner lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber; wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn; darum dürfen wir getrost unsern Geist in seine Hände befehlen". Biedermann antwortete mit großer Freudigkeit: „Ja, das ist ganz und völlig meine Überzeugung" (Oeri a. a. O. 72). Sein Tod erfolgte den 25. Januar 1885.

Über seinen Lebensgang vergl. außer den bereits erwänten „Erinnerungen" besonders die biographische Einleitung Kradolfers zu den Gesammelten Vorträgen und Aufsätzen, Berlin 1885. Über seine kirchliche und theologische Stellung im allgemeinen s. Finsler, Gesch. der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformirten Schweiz, 2. A., 1882; O. Pfleiderer, Preußische Jahrbücher, 1886, Jan. 53—76; Mehlhorn, Jahrb. für protest. Theol., 1886. II, 177—227.

R. Stähelin.

Blessig, Johann Lorenz, protestantischer Kanzelredner und Professor der Theologie, wurde geboren zu Straßburg den 15. April 1745, als Son eines in ärmlichen Verhältnissen lebenden Fischers. Nach dreijärigem Besuch einer Volksschule kam er auf das protestantische Gymnasium, zu dessen ausgezeichnetsten Schülern er sieben Jare lang gehörte. Seine Universitätsstudien begann er ebenfalls in seiner Vaterstadt, indem er sich der Philosophie und der alten Litteratur zuwandte und im Jare 1770 die philosophische Doktorwürde durch eine lateinische Dissertation: „Origines philosophiae apud Romanos" erwarb, um hierauf Theologie zu studiren, dieser doppelten Vorbereitung auf die spätere Laufban ein volles Jarzehnt widmend. In einem wissenschaftlichen Verein, dessen Schriftfürer er war, wurde besonders Fleiß auf die französische Sprache angewandt. Vieles trug zu Blessig's weiterer Ausbildung der Umgang mit der Familie von Türkheim bei, und nicht minder eine Reihe wissenschaftlicher, nach Beendigung der akademischen Studienzeit unternommener Reisen, und zwar zuerst nach Wien, wo die Mauth ihm seine deutsche Bibel und Baumgarten's Dogmatik wegnahm. Auf der Bibliothek dieser Hauptstadt arbeitete er fleißig für die Herausgabe der „römischen Anthologie" seines Begleiters, des berühmten Hellenisten Brunk. Nach einer Reise in Italien, Ungarn und Böhmen verweilte Blessig acht Monate in Leipzig, geachtet und geliebt von Zollikofer, Reiske und Clodius. Wärend eines beinahe gleichen Zeitraums im Jare 1774 hielt er sich in Göttingen auf; hier verkehrte er namentlich mit Walch und Michaelis. Inzwischen durchwanderte er in Gesellschaft eines jungen Engländers die Niederlande und verweilte längere oder kürzere Zeit in den Hauptstädten Deutschlands, wo er die hervorragendsten Männer, Göthe, Lessing, Basedow, Mendelssohn und andere kennen lernte. Auf einer Schweizerreise trat er in freundschaftliche Beziehungen zu Lavater. Einige Jare später ergänzte er seine Wanderungen durch zwei litterarische Reisen nach Paris. Großes Interesse bietet auf jedem Blatt sein in französischer Sprache gefürtes Reisejournal.

Im Jare 1775 nach Straßburg zurückgekehrt, wurde Blessig zuerst mit dem Amt eines Pädagogen des Wilhemerstiftes, zur Beaufsichtigung der Sitten und Studien von 22 Theologiestudirenden, betraut. Als Abendprediger an der Kirche Alt St. Peter, als Diakonus der französischen Gemeinde erwarb er sich dann in kurzer Zeit so namhafte Verdienste um die Hebung des Gottesdienstes, dass ihm die Pfarrstelle an der Nikolaikirche und endlich diejenige an der protestantischen Hauptkirche Straßburgs, der Neuen-Kirche, übertragen wurde.

Diese mit Seelsorge verbundenen kirchlichen Ämter hinderten indessen Blessig nicht, die akademische Laufban anzutreten und in derselben Glänzendes zu leisten, und zwar zuerst von 1778—1786 als Professor an der philosophischen, und seit 1787 an der theologischen Fakultät, die ihm für die Schrift: „de censu davidico" den Doktortitel verlieh. Dreimal bekleidete er das Amt eines Rektors und wurde canonicus des St. Thomasstiftes.

Er behandelte auf dem Katheder vornehmlich die griechische Litteratur, die Geschichte der Philosophie, die alttestamentliche Exegese, die Dogmatik und die Homiletik. Von seinen Vorträgen wird gerühmt, dass „sie sich nicht in den Fesseln eines kalten Vorlesens hielten, sondern aus Geist und Herz flossen". Großen Nutzen stiftete er durch seine „Übungsgesellschaft", die herkömmliche Form der Vorlesung in freie Unterredungen mit den Studirenden umwandelnd, und fürte, der Ersten Einer, Exercitien im Vortrag, sogenannte Deklamationen, selbst mit Darstellung dramatischer Scenen, für die künftigen Prediger ein. Sowol durch die Form als durch den Inhalt seiner Lehrtätigkeit durchbrach Blessig, hierin trefflich durch seinen etwas jüngeren Kollegen, Professor Haffner unterstützt, den verjärten Schlendrian an der alten Universität und eröffnete einem freieren Geiste die Ban im Elsaß. Ein Supranaturalist im vollen Sinne des Wortes, die Lehren der Religion philosophisch prüfend, und von dem Bestreben geleitet, sie in ein der Vernunft nicht widerstrebendes Licht zu setzen, brachte er eine Menge neuer Ansichten und Anregungen, die bisher unbekannt oder ungeachtet geblieben waren, obgleich er weniger darauf ausging aufzuklären und zu belehren als zu überzeugen. Bahrdt's „Kirchen- und Ketzer-Almanach aufs Jar 1781" setzt in den Wetterprophezeiungen hinter Blessig's Namen „— — Neu Licht — —", und bringt damals schon über ihn die Notiz: „Ein Mann von Kraft und Muth. Noch jung und rasch, aber er blüht empor zum Mann, der die Götzen des Jarhunderts stürzen helfen wird. In der Theologie von aufgehellter Denkungsart, und als Schriftsteller, nahe am Lobe der klassischen Eleganz . . .". Der ihm innewonende mystische Zug ließ Blessig in den Schriften von Thomas a Kempis, Fenelon, Spener und der Brüdergemeinde eine Lieblingslektüre finden.

Dass der auf das praktische Christentum gerichtete Redner keine Gelegenheit versäumte, die Zeitereignisse und die besonderen Bedürfnisse seiner Zuhörer zu berücksichtigen, davon zeugen, unter Anderem, die Predigten, welche er zum Eintritt in das 19. Jarhundert, nach woldurchdachtem Plan ausarbeitete und später in Heften erscheinen ließ, unter dem Titel: „Was haben wir, als Christen, zu fürchten, zu hoffen, zu tun, in den neuen uns bevorstehenden Zeiten?" Dies mögen auch die Gegenstände beweisen, die er auf die Kanzel brachte: die Kinderzucht, die Woltätigkeit, die Vergnügen des Karnevals, die Lottosucht, die Sparkassen und andere mehr. Durch die überraschende Lebhaftigkeit des Geistes und Wärme des Gefüls machte er geradezu Epoche in der Kanzelberedsamkeit, und dies nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern überhaupt im protestantischen Europa. Kein Wunder, dass er mehrere ehrenvolle Rufe nach auswärtigen Predigerstellen in Frankfurt, Berlin und Wien erhielt. Er schlug sie immer aus. Wiewol seine Muttersprache die deutsche war, hatte Blessig es zu einer großen Fertigkeit im Französischen gebracht. Rief doch seine, bei der Beisetzung der Leiche des Marschalls Moritz von Sachsen in der Thomaskirche, im Jare 1777, in dieser Sprache gehaltene Rede eine derartige Bewunderung hervor, dass, nachdem er geendet hatte, allgemeines Beifallklatschen im Gotteshause ertönte. Und Grimm, in seiner Korrespondenz, glaubt selbst, Bossuet würde manche Stelle des vorzüglichen Exordiums seiner nicht unwürdig gehalten haben. Änliches Aufsehen erregte Blessigs

lateinischer Panegyricus auf das Ludwigsfest 1784, namentlich die Stelle, welche von der Bartholomäusnacht und den durch Ludwig XVI. den Protestanten gewärten bürgerlichen Rechten handelte. Dies alles sowie die Herausgabe einer Wochenschrift: „Der Bürgerfreund“ stellte Blessig bald als politischen Mann in den Vordergrund. Seine Mitbürger wälten ihn unter die Zal der Notables, nämlich der Mitglieder des neuen Municipalrats.

Er selber begrüßte mit Begeisterung die vielverheißenden Anfänge der Revolution, muſste sich aber bald in seinen Erwartungen schmerzlich getäuscht fülen. Die Künheit, mit welcher er die Anarchisten bekämpfte, und eine Predigt im August 1792 über die Verheerungen des Krieges brachte ihn in den Verdacht des Uncivismus. Der Distriktssyndikus klagte ihn an „d'avoir influencé les campagnards qui croyaient, en voyant le Docteur, voir le commissaire de Dieu“. So wurde Blessig anfangs 1793 durch den Straßburger Convent zur Deportation jenseits der Vogesen verurteilt; er wälte Nancy zum Orte seines Exils. Nach seiner Rückkehr muſste Blessig, der kein eigenes Vermögen, sondern bloß das seiner Gattin besaß, eine „revolutionäre“ Abgabe von 8000 Franken bezalen. Bald darauf, nachdem ihm erlaubt worden war, sich auf sein Landgut bei Dorlisheim zurückzuziehen, wurde er daselbst durch den jacobinischen Kommissär Stamm verhaftet und in Straßburg in dem vormaligen bischöflichen Seminarium eingesperrt. Hier muſste er 11 Monate lang jeden Tag fürchten, von dem Revolutionstribunal verurteilt zu werden, um wie so viele Andere auf dem Schaffot zu fallen. In seiner Gefangenschaft studirte er seine hebräische Bibel fleißiger als je. Von seinem kindlichen Gottvertrauen und durch nichts gebeugten Mannesmut in diesen schweren Tagen zeugt ferner der mit seiner ihm ebenbürtigen Gattin Susanna, der Tochter des Professors der Theologie Beyckert, damals gefürte Briefwechsel. Von demselben sind noch Hunderte von beschriebenen Zettelchen erhalten, welche die beiden Ehegatten im Doppelgrund einer Kaffeekanne wol zu verbergen und einander zuzuschicken wuſsten. Der Sturz Robespierre's gab Blessig im Monat November 1794 die Freiheit zurück. Er selber schildert diese Zeitläufte durch einen kurzen und schlichten Bericht im Protokoll der theologischen Fakultät, den ersten, der nach längerer Unterbrechung wider eingetragen ist. Am Rande steht das Wort: Terror! Wir teilen den Wortlaut des bisher nicht benützten Aktenstückes mit: „—! Nun folgt die lange düstere Schreckensperiode; die Bluttrauer der Vernunft, der Sitten, der Religion und der Wissenschaften. Noch ehe alle übrigen Geistlichen eingekerkert wurden, waren es schon die drei Professoren der Theologie: Weber, Blessig und Haffner. Diese beiden letzteren hatten doch wenigstens den Trost dasselbe Gefängnis zu teilen, D. Müller starb in diesem Zeitraume. Die Studiosi und jungen Prediger wurden zur Armee abgefürt; die Kirchen geschlossen; alle gottesdienstlichen Handlungen und Gesinnungen verhönt und niedergedrückt. Kenntnisse machten suspekt, und Religiosität wurde als statsgefärlicher Fanatismus erklärt in den Clubben, den Vernunfttempeln und den Versammlungen der Gesetzgeber. Verschiedene Prediger betrugen sich niederträchtig, manche schwach. Der Schrecken lähmte, blendete alles. Allmählich kehrte man zur Besonnenheit wider zurück, und, Dank sei es der göttlichen Vorsehung! die zerstörenden Kräfte wichen den erhaltenden. Es sammelten sich wider die Christen in Tempeln, und hie und da einige Studiosi in unsern Wonzimmern ..“.

Auch Blessig ging freudig an die Arbeit zurück. Da die wärend der Schreckenszeit in einen Schweinstall umgewandelte Neue-Kirche noch nicht von dem Greuel der Verwüstung gesäubert war, feierte er einen Eröffnungs-Gottesdienst im angebauten großen Auditorium, über Hosea 6, 1 predigend: „Kommet, wir wollen wieder zum Herrn; denn Er hat uns zerrissen, Er wird uns auch heilen; Er hat uns geschlagen; Er wird uns auch verbinden“. Als noch alle höheren Lehranstalten stockten, sammelte er einen Kreis von Jünglingen um sich und hielt ihnen philosophische und litterarische Vorlesungen, wie auch jungen Frauenzimmern Lektionen über Religion.

Seine volle Teilnahme widmete er jetzt der Organisation des Kirchenwesens. Schon bei dem Ausbruch der Revolution hatten sich Blessig und andere gleich-

gesinnte Männer von der Notwendigkeit überzeugt, die protestantischen Gemeinden innerlich neu zu gestalten und die verschiedenen Landeskirchen des Elsaß in ein Ganzes zusammenzufügen. Die bereits im Jare 1790 wol ausgearbeiteten Reorganisationspläne waren aber durch die Revolutionsstürme über den Haufen geworfen worden. Es galt jetzt um so mehr hier Hand anzulegen, da die protestantische Kirche in einen Zustand der gänzlichen Gesetzlosigkeit und Unordnung geraten war. Blessig und der mit ihm innig befreundete Rechtsgelehrte Koch waren nun vor allen anderen unermüdlich in der nicht leichten Aufgabe, die Ansichten und Wünsche der Interessirten zu vernehmen, Verfassungspläne zu entwerfen, sie der Regierung in Paris zu unterbreiten und annehmbar zu machen. Nicht wenig trugen zum Gelingen ihre persönlichen Beziehungen zum Minister Portalis und ihre überall hochgeachtete Stellung bei. So entstanden die im großen und ganzen mit den Vorschlägen der Straßburger übereinstimmenden, für die lutherische und die reformirte Kirche nicht nur des Elsaß, sondern auch Frankreichs noch zu Recht bestehenden „organischen Artikel", als Gesetz promulgirt durch den ersten Konsul am 18. Germinal des Jares X. (8. April 1802).

In den neu geschaffenen Verhältnissen wurde Blessig nach und nach zu den Ämtern eines Inspektors in der Inspektion der Neuen-Kirche, und eines Mitgliedes des Generalkonsistoriums und des Direktoriums desselben berufen. Er stand der monatlich zu gelehrten und praktischen Zwecken sich versammelnden Gesellschaft der Straßburger Geistlichen vor. Mit Haffner gab er ein neues Gesangbuch heraus, das zu den besseren jener Zeit gehört und im Elsaß die größte Verbreitung fand. Als Vorsteher der Straßburger Bibelgesellschaft verlangte er damals schon, dass eine Bibel mit Einleitung und Glossen gedruckt und dass Luther's Übersetzung in Bezug auf die veralteten oder unrichtigen Ausdrücke revidirt würde, ein Unternehmen, welches an dem Kostenpunkte scheiterte; erst an seinem Lebensabend erlebte Blessig noch die Freude, dass ein eigener Bibeldruck in Straßburg zu Stande kam.

Es handelte sich aber damals auch darum, das höhere und niedere Schulwesen zu organisiren und dem protestantischen Gymnasium wie dem an die Stelle der ehemaligen Hochschule getretenen Seminar neue Lehrpläne zu geben; überall finden wir Blessig auf dem Plan. In dem Waisenhaus schuf er eine eigene Lehranstalt, für die Landschullehrer eine Lesebibliothek, und arbeitete mit dem gelehrten Jer. Jak. Oberlin an der Errichtung der städtischen Bibliothek.

Blessig entfaltete ebenfalls auf dem Gebiete der öffentlichen Woltätigkeit eine segensreiche Wirksamkeit, als Mitglied der philanthropischen Gesellschaft, und als langjäriger Vorsteher der noch heute bestehenden Privat-Armen-Anstalt. Wenn Straßburg durch die Errichtung von Arbeitssälen und die Verteilung Rumfordischer Suppen in Zeiten der Not, durch die Fürsorge für das Gefängniswesen, durch eine Leihkasse, schon anfangs des Jarhunderts anderen Städten voranging, so ist dies wesentlich Blessig und den durch ihn für diese gemeinnützigen Werke angeregten Mitarbeitern zu danken.

Blessig hielt sich, seit der Neugestaltung des Statswesens in Frankreich, fern von der Politik. Hatte er bei nationalen Festen oder gelegentlich eines Sieges der französischen Waffen öffentlich zu sprechen, so entledigte er sich seiner Aufgabe mit Würde und christlicher Mäßigung. Das Ende des napoleonischen Kaiserreichs, die Rückkehr der Bourbonen, die doppelte Blokade der Stadt Straßburg, die Okkupation der Alliirten, brachten manche für seine nie feste Gesundheit nachteilige Erregung mit sich. Seine letzte Predigt, bei sehr angegriffenem körperlichem Zustand, am Allerheiligentag 1815, schilderte den getrosten Mut des Christen beim Gedanken an den Tod und den Abschied von den Seinigen. Er starb am 17. Februar 1816 an widerholten Magenkrämpfen und Entkräftung im 69. Lebensjare. Zalreiche Gedächtnisreden in Stadt und Land zeugten von der innigen Verehrung, die er genoß, und von der tiefen Trauer um seinen Verlust. Das Andenken „Doktor Blessig's" ist bis auf diesen Tag in der Straßburger Bürgerschaft lebendig geblieben, und auch das freiere Gepräge, das er dem elsässischen Protestantismus aufgedrückt, hat sich nicht verwischt. Die Männer, die in

ſeine Fußtapfen traten, wie D. Bruch, um nur dieſen zu nennen, konnten auch in ſpäteren Jaren nicht genug rühmen, wie unendlich viel ſie dem „trefflichen" Bleſſig verdankten. Ein Denkmal, von Ohmacht's Meiſterhand, wurde ihm in der Neuen-Kirche errichtet; ein anderes ſetzten ihm ſeine Verehrer, anläſslich der Säkularfeier ſeiner Geburt durch die „Bleſſig-Stiftung", einen Verſorgungsverein für arme und verwarloſte Kinder.

Bleſſig hinterläßt kein größeres wiſſenſchaftliches Werk, aber nicht weniger als 40 kleinere Schriften: „Zur praktiſchen Seelenlehre"; ein Kommunionbuch, und hauptſächlich Gedächtnisreden (auf D. Reuchlin, Jer. Jak. Oberlin, Koch, Portalis u. ſ. w.). Seine Predigten „bei dem Eintritt in das neunzehnte Jarhundert" wurden nach ſeinem Tode 1816 vollſtändig herausgegeben, worauf noch 1825 zwei Bände: „Nachgelaſſene Predigten auf alle Sonn- und Feſttage des Jahres" folgten. Die „Straßburgiſchen gelehrten Nachrichten" (1781—85), das teutſche Muſeum, Pfenninger's chriſtliches Magazin enthalten Aufſätze von ihm.

Litteratur: Dahler, Memoria l. L. Blessig, Arg. 1816; Peterſen, Erinnerung an Bleſſig's Glaube und Liebe, Straßburg 1817; die übrigen Gedächtnisreden; E. Stoeber, Joh. L. Bleſſig, eine biogr. Skizze, in der Zeitſchrift Alſa, 1817; C. M. Fritz, Leben D. J. L. Bleſſig's, 1818, 2 Bde.; Edel, Monatsblätter für die Bleſſig-Stiftung, 1847—1850, 4 Bde. (mit dem Briefwechſel zwiſchen Bleſſig und ſeiner Gattin wärend der Gefangenſchaft und zalreichen Predigten). Lic. **A. Erichſon.**

Brömel, Albert Robert, Superintendent des Kreiſes Herzogtum Lauenburg, wurde geboren in Teichel, einem kleinen Städtchen des Fürſtentums Schwarzburg, und zwar am 27. April 1815. Der Vater, der Prediger daſelbſt war, erteilte ihm den erſten Unterricht. Nachdem er danach noch die Stadtſchule daſelbſt beſucht hatte, kam er auf das Gymnaſium in Rudolſtadt, wo er, wie er ſpäter darüber Klage gefürt hat, zwar in der griechiſchen und lateiniſchen Sprache einen guten Unterricht erhielt, dagegen in anderen Gegenſtänden, wie namentlich auch in der Religion, einen ſolchen, der äußerſt mangelhaft war. Die Religionsſtunden wurden in kaltem Geiſt erteilt, und ſie ließen darum kalt. Vom J. 1833 an ſtudirte dann Brömel drei Jare lang auf der Univerſität Göttingen Theologie. Was er jedoch wärend ſeiner Gymnaſialzeit nicht gefunden hatte, das fand er auch dort nicht. Gieſeler, Ewald, Lücke, durch deren Vorleſungen er ſich vor Allem auf das geiſtliche Amt vorbereiten laſſen wollte, lehrten eine zwiſchen dem chriſtlichen Glauben und der damals herrſchenden Zeitphiloſophie ſchwankende Theologie. Mehr als mit der heiligen Schrift beſchäftigte er ſich mit Schleiermacher. Dabei aber blieb ſein Herz leer und unbefriedigt. So kam es, daſs er auch noch Jare lang nach ſeiner Univerſitätszeit nicht fand, was er ſuchte. Er war nach Beendigung ſeiner Univerſitätszeit zunächſt zwei Jare lang Hauslehrer in ſeiner Heimat. Seine Hauptbeſchäftigung war auch mit Schleiermacher, da dieſer ihn in immer höherem Grade anzog. Aber er geriet auch in immer größere Gefar, dem Schleiermacherſchen Pantheismus zu verfallen. Die Vorliebe für die philoſophiſchen Studien aber, zu denen er durch Schleiermacher angeregt war, wurde ihm der Anlaſs, noch einmal die Univerſität zu beſuchen. Und zwar ging er jetzt nach Jena, um daſelbſt vornehmlich philoſophiſchen Studien ſich zu widmen. Doch hörte er auch die theologiſchen Vorleſungen eines Fries, Schwarz, ſowie Anderer. Schon nach einem Semeſter aber wurde er von dort hinweg als Lehrer an ein Inſtitut in Lübeck berufen, um bald durch glänzende Anerbietungen bewogen in Livland bei einer adeligen Familie eine Hauslehrerſtelle zu übernehmen. Daſelbſt ging ihm dann in dem Umgang mit einem Freunde, der ſpäter nach Amerika ging, das Licht auf, nach dem er ſich bis dahin vergeblich geſehnt hatte. Er erkannte, wie er ſagt, „die göttliche Größe Jeſu Chriſti". Sein Hauptſtudium wurde die heilige Schrift. So vorbereitet, ging er dann nach einigen Jaren nach Berlin, daſelbſt ſich auf das bis dahin ganz vernachläſſigte Studium des Alten Teſtaments zu werfen. Jedoch hörte er auch Ranke, Steffens und Schelling. Mit Hengſtenberg befreundet geworden, ſuchte er dann beſonders durch

ihn sich in das Verständnis des Alten Testaments, wie des Zusammenhangs des Alten mit dem Neuen Testamente einfüren zu lassen. Durch die Verbindung aber, die er also in Berlin anknüpfte, geschah es dann, daſs er, eine Zeit lang zu seinen Eltern zurückgekehrt, wider nach Berlin berufen wurde, und zwar, um in das Institut mit einzutreten, welches Otto von Gerlach gegründet hatte, um einerseits Kandidaten der Theologie für das Predigtamt vorzubereiten, sowie um andererseits mit ihrer Hilfe die große Gemeinde Gerlachs besser geistlich zu versorgen. Brömel blickte auf die zweijärige Tätigkeit, der er also obliegen durfte, sowie auf die zugleich damals ihm gebotene Gelegenheit, in mannigfacher Weise hervorragende Männer, ebenso Berlin von seiner guten und schlechten Seite kennen zu lernen, stets mit Dankbarkeit zurück. Nachdem er darauf nach einer Reise, die er nach Bayern hin unternommen, um die katholische Kirche gründlicher kennen zu lernen, zwei Jare teils in Mecklenburg, teils widerum in Berlin zugebracht hatte, wurde er im Oktober 1846 von dem preußischen Gesandten A. von Bernstorff auf die Patronatspfarre Laßahn im Herzogtum Lauenburg berufen.

Damit beginnt Brömels zweite Lebensperiode, nämlich die Zeit seines Wirkens in Laßahn. Erfüllt von der Hoheit und Herrlichkeit seines Amtes, entfaltete er daselbst eine gesegnete Wirksamkeit. Mit einer guten Predigtgabe ausgerüstet, trieb er auch eifrig Seelsorge. So ist ihm die Laßahner Gemeinde anhänglich und zugetan geworden; und sie blieb ihm anhänglich, als er bereits wider aus ihrer Mitte längst geschieden war. Und ebenso dachte auch er seinerseits stets mit Freude an sein dortiges Wirken. Zugleich aber wurde er in Laßahn auch schon litterarisch tätig, indem er öfters für kleinere kirchliche Zeitschriften Artikel schrieb, bis er sich gegen Ende seiner Laßahner Wirksamkeit an die Herausgabe eines größeren Werkes machte, nämlich an die Herausgabe des bei J. M. Gebhardt in Grimma im Jare 1853 erschienenen Buches: „Was heißt katholisch?“ Unter den Zeitschriften, für die er Artikel lieferte, steht das „Zeitblatt für die evangelisch-lutherische Kirche Mecklenburgs“ voran. Die Artikel, die er lieferte, tragen die Titel: „Staat und Kirche“, „das Amt“, „der Grund“, „Bedenken“, „Zur Synodalfrage“, „Briefe vom Lande“, „Aphorismen über die Lehre von der Sünde“. Unter dem Eindruck von der Herrlichkeit der lutherischen Kirche und des lutherischen Amtes geschrieben, wollen dieselben die lutherische Kirche auch Andern anpreisen.

Auf die Laßahner Wirksamkeit folgte dann Brömels Wirksamkeit als Superintendent des Kreises Herzogtum Lauenburg. Er trat solches Amt am 1. Mai 1854 an. Damit begann seine dritte Lebensperiode. Brömel hatte in solchem seinem Amte eine weitgreifende Tätigkeit zu entfalten, so daſs er dem pastoralen Amte, das er neben dem eines Superintendenten zu verwalten hatte, sich nicht in gewünschter Weise widmen konnte. Denn nicht bloß daſs er Superintendent von Lauenburg war, und als solcher der nächste Vorgesetzte der etwa dreißig Geistlichen des Landes, deren Amtswirksamkeit er zu überwachen und in einem regelmäßigen Turnus von drei Jaren zu inspiziren hatte; sondern er war auch Pastor primarius an der Stadtkirche in Ratzeburg. Außerdem aber war er erstes geistliches Mitglied des lauenburgischen Konsistoriums, später vom Jare 1876 an, nachdem das zunächst mit Dänemark, danach vom Jare 1865 an mit Preußen durch Personalunion verbundene Herzogtum dem Königreich Preußen einverleibt war, und nach der damit geschehenen Aufhebung des lauenburgischen Konsistoriums, Mitglied des königlichen evangelisch-lutherischen Konsistoriums in Kiel. Zufolge solcher seiner Zugehörigkeit zu den genannten Konsistorien war er auch Mitglied der Examensbehörde für die Kandidaten der Theologie. Zugleich war er Oberschulinspektor, in den letzten Jaren seines Lebens nach der Einrichtung des Ratzeburger Lehrerseminars der Direktor des letzteren. Dennoch fand er Zeit, auch noch in Ratzeburg litterarisch tätig zu bleiben. Außer manchen Artikeln, die er für kirchliche Zeitschriften schrieb, so jetzt besonders für die Hengstenberg'sche Kirchenzeitung (z. B. im Jare 1863: „Die Pastoren müssen mehr studiren“; im J. 1864: „Wer sind die Superintendenten?“; im J. 1866: „Wie ist die Kirchen-

zucht wider anzubauen?", „Wort und Tradition als Bildungsmittel der Gemeinde"), später auch in der Luthardt'schen Allgemeinen Lutherischen Kirchenzeitung, schrieb er kleinere Broschüren. So schrieb er im J. 1857: „Was lehrt Herr Professor D. Thomasius in Erlangen im zweiten Teile seiner Dogmatik von der Person des Herrn Jesu Christi im Stande der Erniedrigung?" Ebenso beteiligte er sich an dem Streit, der in den folgenden Jaren in Mecklenburg wider Baumgarten gefürt wurde, indem auch er als Gegner Baumgartens auftrat. Im Jare 1870 gab er heraus: „Johann Georg Hamann, ein Literaturbild des vorigen Jahrhunderts von Dr. A. Br. Abdruck aus der Lutherischen Kirchenzeitung". Sein Hauptwerk aber wurde das von ihm herausgegebene zweibändige Werk: „Homiletische Charakterbilder"; der erste Band erschien 1869 (Verlag von Gustav Schlawitz in Berlin), der zweite Band 1874 (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung in Leipzig). Bis in das Jar 1885 stand er dann in solcher seiner vielseitigen Wirksamkeit *), da er am 28. Oktober dieses Jares nach nur kurzer Krankheit unerwartet bald starb. Wie die Familie, der er ein treu fürsorglicher Ehemann und Vater war, um ihn trauerte, so die ihm nahe stehenden Kreise weit und breit, wie die große Beteiligung an seinem Begräbnis bezeugte.

Sehen wir nach diesem Hinblick auf den äußeren Lebensgang Brömels noch, so weit es bisher nicht geschehen ist, auf sein kirchliches und theologisches Wirken, so möge hinsichtlich des ersteren hier das Elogium einen Platz finden, das im J. 1866 die Universität zu Rostock bei Erteilung der theologischen Doktorwürde über ihn aussprach. Er wird in demselben vir summe reverendus genannt, weiter ein theologus, muneribus ecclesiasticis multos per annos cum fructu functus, — in ecclesia quae in ducatu Lauenburgensi floret Lutherana fideliter gubernanda egregie versatus, — libris eruditione theologica conspicuis laudem adeptus, — de fide orthodoxa constanter atque prudenter defendenda optime meritus.

Was das theologische Wirken Brömels anbetrifft, so ist zu bemerken, daß, weil er aus dem praktischen Amte heraus schrieb, mehr oder weniger Alles, was er schrieb, praktisch gerichtet ist. Und überhaupt war er für alles Abstrakte und bloß Theoretische weniger beanlagt. Das praktisch Theologische des von Brömel Geschriebenen findet sich vor Allem und zum Teil in geistreicher und widerum äußerst herzgewinnender Weise in den von ihm zunächst geschriebenen kleineren Abhandlungen. Doch ist auch der Ton des Buches „Was heißt katholisch?" sowie auch der der „Homiletischen Charakterbilder" praktisch gerichtet, und oft geradezu erbaulich. Wo dagegen Brömel, wie in seinem Sendschreiben an Thomasius, auf Systematik und Theoretisches sich einzulassen hat, da merkt man, daß er unsichere Schritte tut. Das Buch „Was heißt katholisch?" sollte, wie auch der vollständige Titel desselben angibt, „eine nach den Bekenntnissen der lutherischen und katholischen Kirche abgefaßte Schutzschrift wider Roms alte und neue Angriffe" sein. Brömel stellt darum in demselben immer bei einem jeden einzelnen Lehrstück katholische und lutherische Lehre einander gegenüber, um dann beide nach der einzigen Norm, nach der sie zu prüfen sind, nämlich nach der heiligen Schrift, mit einander zu vergleichen. Die Quellen, aus denen er die beiderseitige Lehre entnimmt, sind ihm die Bekenntnisschriften. Denn nicht, was der Eine oder Andere für katholisch oder lutherisch ansieht, ist ihm katholische oder lutherische Lehre; sondern aus den beiderseitigen Bekenntnisschriften will er ersehen, was katholische oder lutherische Lehre ist. Die Sprache Brömels ist mild und versönlich. Denn er will nicht „poltern und schmähen". „Im Frieden hat uns der Herr berufen, aus dem Frieden heraus sollen wir auch streiten". „Es ist nicht lieblich anzusehen, wenn man alle die scharfen Streitworte der Reformato-

---

*) Eine beachtenswerte Schrift Brömels, deren im obigen nicht gedacht ist, ist noch die im Jare 1879 unter den „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" von Mühlhäußer und Geffken erschienene Schrift: „Wie kann Gott Gebete erhören?" vgl. Bd. IV, Heft 6 der „Zeitfragen".

ren unbesehens repristinirt, und damit meint, den Stein zu besitzen, mit dem man den Riesen töten könne" (vgl. Vorr. p. VI). Die einzelnen Abschnitte des Buches sind folgende: „Von dem Urstande des Menschen und von der Erbsünde", „Die Rechtfertigung", „Von der Tradition im Allgemeinen", „Von der Tradition im Speziellen, besonders von den Sakramenten", „Die Taufe", „Die Firmelung", „Das Sakrament der Buße", „Die Ehe", „Vom Cölibat", „Vom heiligen Abendmahl", „Von der Messe", „Über Priesterweihe und Kirche", „Von der letzten Ölung", „Vom Fegfeuer", „Von der Verehrung der Heiligen und der Reliquien". Nicht alle Partieen sind gleichwertig. Auch ist die Sprache nicht immer abgerundet. Aber das Buch, aus der Liebe zur lutherischen Kirche herausgeboren, zeugt von der Herrlichkeit der lutherischen Kirche. Getrost kann es darum einem Jeden, der über den Unterschied der lutherischen und katholischen Lehre in gesund lutherischer Weise unterrichtet sein möchte, auch noch gegenwärtig empfohlen werden.

In den „Homiletischen Charakterbildern" will Brömel einen Beitrag zur Geschichte der Predigt liefern. Er schildert zu dem Ende in dem ersten Bande derselben die Predigttätigkeit von hervorragenden Männern aller Zeitabschnitte der Kirchengeschichte. So aus der alten Zeit einerseits die des Chrysostomus als Repräsentanten der griechischen Kirche, andererseits die des Augustin als Repräsentanten der römischen Kirche. Das Mittelalter wird durch Bernhard von Clairvaux und Tauler repräsentirt, das Reformationszeitalter durch Luther und Joh. Gerhard, die pietistische Zeit durch Spener, endlich die jüngste Periode durch Schleiermacher und Claus Harms. Im zweiten Bande der Charakterbilder werden dann noch Herder, Reinhard, Menken, Theremin, Hofacker, Tholuck, Beck, Löhe, Münkel und Walther als Prediger geschildert. Was der Verfasser bei einem Jeden hervorzuheben pflegt, ist zunächst die Art und Weise, wie Jeder sich auf die Predigt vorbereitet, weiter Form und Inhalt der Predigten, ihr Verhältnis zur gesunden Lehre, der Einfluſs derselben auf die Gemeinde, sowie widerum der Einfluſs der Zeit auf den Homileten. Es wird getadelt und gelobt, je nachdem das Eine oder Andere mehr angebracht ist. Insbesondere hat Brömel einzelne neuere Prediger anders beurteilt, als wie sie gewönlich beurteilt zu werden pflegen. So Reinhard und Löhe. Man merkt aber allen Charakterzeichnungen Brömels an, daſs er die Männer, die er zeichnet, zu verstehen gesucht hat. Und er freut sich an dem, was sie als Prediger wirkten und auch wol noch jetzt wirken. Auch bei den Predigern, die andern Kirchen angehören, findet er solches, worüber er sich freut. Da aber freut er sich dann weiter, „daſs die einzelnen Kirchen nicht durch Mauern von einander geschieden sind, sondern nur durch Spaliere". „Mit Freuden aber durch das Spalier hinüberzuschauen auf das, was anderwärts gutes gepflegt wird", das hält er — und wir mit ihm — für gut lutherisch (vgl. Homilet. Charakterbilder, 1869, Vorwort p. VI). **Wilh. Glamann.**

Bruch, Johann Friedrich, verdient eine ehrenvolle Stelle in der Kirchengeschichte des 19. Jarhunderts, nicht bloß als akademischer Lehrer, als theologischer Schriftsteller und ausgezeichneter Kanzelredner, sondern vor Allem auch als Kirchenmann, als der eigentliche Kirchenvater des Elsaß, der in einer mehr denn halbhundertjärigen Wirksamkeit nicht allein auf die äußeren Schicksale, sondern auch auf die ganze innere Entwicklung dieser Kirche und den Geist ihrer Geistlichkeit den bedeutendsten Einfluſs ausgeübt hat. Der würdige Nachfolger Blessigs, Haffners und Redslobs, schließt er die Reihe der elsässischen Theologen, die seit dem Anfang dieses Jarhunderts gleichzeitig auf Kanzel und Katheder und im Kirchenregiment mit Anerkennung und Erfolg gewirkt haben, nur daſs sein Einfluſs noch tiefgehender und nachhaltiger war, und ihm überdies der Ruhm zukommt, „den fast vergessenen Ruf der alten Argentina als einer Mitsprecherin in der theologischen Wissenschaft jenseit des Rheines und der Vogesen wider aufgefrischt zu haben".

Bruch entstammte väterlicherseits einer französischen Hugenottenfamilie, die wärend der Religionskriege oder vielleicht nach der Widerrufung des Ediktes von

Nantes nach Deutschland geflüchtet und hier ihren Namen Bruyère mit der Zeit in Bruch umgewandelt hatte. Mütterlicherseits dagegen gehörte er dem Elsaß an, da sein Großvater, Dr. med. Ströhlin in Trarbach, aus Straßburg gebürtig war und die Tochter eines Geistlichen von Brumath als Gattin heimgefürt hatte.

Sein Vater, Carl Ludwig Bruch, war landgräflicher Hof- und Feldapotheker in Pirmasens, das damals, von Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt zur Residenz erkoren, eine vorübergehende Glanzperiode feierte. Hier wurde Bruch am 13. Dezember 1792 als das 6. von 8 Kindern geboren. Die Verhältnisse, unter welchen er aufwuchs, waren nichts weniger als günstig. Die schönen Tage von Pirmasens waren bereits vorbei, und die verheerenden Stürme der Revolutionskriege suchten das Städtchen wie die ganze Umgegend aufs schwerste heim. Die beständigen Durchmärsche und Einquartirungen von Freund und Feind, die widerholten Requisitionen und Plünderungen zerstörten bald und schnell den Wolstand der Einwonerschaft. „Es war“, sagt Bruch in seinen Aufzeichnungen, „eine Zeit des Unglücks und des Jammers. . . . Meine Eltern hatten zuweilen 10—20 Mann Einquartirung. Waren es Reiter, so wurden die Pferde in dem Hausgang aufgestellt, wärend alle Zimmer voll Soldaten lagen . . . Dreimal wurden meine Eltern ausgeplündert“.

Unter den Kriegsstürmen hatten auch die Bildungsanstalten vielfach gelitten. Die lateinische Schule war gänzlich eingegangen; die beiden Elementarschulen aber waren in dem allertraurigsten Zustande. Jede derselben hatte nur einen Lehrer und einen Schulsal, in welchem sich über hundert Schüler jeden Alters zusammendrängten. „Ein Teil der Schulstunden“, so erzält Bruch, „verstrich damit, dass der Lehrer die A-B-C-schützen einen nach dem andern herantreten und das ABC aufsagen ließ. Dann kam es an die, welche an dem A + B = a b waren. Die dritte Klasse war die der Buchstabirenden. Endlich kam die oberste Klasse an das Lesen. Als Lesebuch diente das Neue Testament. Das einzige, was man in der Schule lernte, wenn man sie vom 6. bis zum 14. Jare besuchte, war Lesen, Schreiben (doch brachte man es in der Orthographie nicht weit) und Rechnen nach den vier Spezies“.

In eine dieser Schulen wurde Bruch von seinem 6. Jare ab geschickt. Doch scheinen seine Anfänge nicht gerade vielverheißend gewesen zu sein. Er, der sich später durch das reichste, umfassendste Wissen auszeichnen sollte, zeigte zuerst so wenig Fleiß und Anlagen, dass der Lehrer eines Tages dem ungeduldigen Vater verzweiflungsvoll erklärte: „Herr Gevatter, ich muss Ihnen sagen, der Fritz wird nie lesen lernen!“

Wenn die öffentliche Schule so wenig bot, so war auch der Privatunterricht, den Bruch später bei den beiden lutherischen Geistlichen der Stadt im Französischen und Lateinischen, in Geschichte und Geographie erhielt, äußerst mangelhaft. Für Vieles war er Autodidakt. „Ich war überall auf mich selbst angewiesen“, sagt er. „Nur langsam und mühsam konnte ich auf diese Weise vorwärts kommen: allein die Notwendigkeit, durch eigene Anstrengung dasjenige zu erringen, was ich lernen wollte, war mir auf der andern Seite sehr vorteilhaft. Sie trieb mich, die in mir liegenden Kräfte in Bewegung zu setzen, und sie durch die mir entgegentretenden Schwierigkeiten zu üben. Außerdem entwickelte sich dadurch in mir eine gewisse Selbständigkeit des Geistes, die sich in meinem ganzen nachfolgenden Leben bewärte. . . Ich darf wol sagen: Das Meiste, was ich weiß, verdanke ich nicht meinen Lehrern, sondern meinen eigenen Anstrengungen; es ist keine Überzeugung in mir, die ich aus Büchern geschöpft hätte; alle sind die Frucht meines freien Denkens und meiner Lebenserfarungen“.

Besonders schlimm war, dass der Religionsunterricht so wenig für Geist und Gemüt bot. „Erbärmlicher als dieser Unterricht lässt sich kaum etwas denken. Wir waren ungefär 80—100 Schüler und Schülerinnen, unter diesen viele Bauernkinder. Diesen allen sollte der lutherische Katechismus beigebracht werden. Von den zwei Lehrstunden, die jeden Tag erteilt wurden, ging wenigstens eine darauf, den Katechismus abzuhören. Wenn ein Schüler sein Pensum nicht wusste, bekam er Prügel. — In der zweiten Lehrstunde wandte sich gewönlich Pfarrer H. an

uns, um uns einen etwas höheren Unterricht zu erteilen. Ich habe aber von demselben keine weitere Erinnerung behalten, als die unendlicher Langweile. Nie habe ich bei demselben eine religiöse Gefüls-Anwandlung verspürt. Schlimmer war, dass er mir schwere Zweifel einflößte. Diese Zweifel habe ich lange nicht los werden können. Der Gottesdienst konnte sie nicht besiegen: denn mit diesem war es in Pirmasens auch erbärmlich bestellt."

Als die Konfirmation zurückgelegt war, entstand die Frage: Was soll aus dem Knaben werden? — Neigung und Anlagen drängten ihn, sich der Kunst zu widmen. Frühe war Zeichnen und Malen seine liebste Beschäftigung gewesen. „So weit ich zurückdenke", sagt er, „zeichnete und malte ich. Alle meine Schreibbücher waren von frühe an mit Illustrationen bedeckt. Leider war Niemand in Pirmasens, der mir die geringste Anleitung hätte geben können".

Doch bei den damaligen Verhältnissen war an eine künstlerische Laufban nicht zu denken. Der Vater riet zum pharmazeutischen und medizinischen Studium, oder auch zur Buchdruckerkunst. Bruch aber konnte sich weder zum einen noch zum anderen entschließen. Da entwarf die Großmutter für des Enkels Zukunft einen neuen Plan: er sollte Theologie studiren. Er ging mit Freuden darauf ein; nicht als ob er wirklich Beruf zum geistlichen Stand in sich gefült hätte, aber es war ihm so Gelegenheit geboten, seinen Wissensdurst weiter zu befriedigen.

Nach zweijäriger Vorbereitung auf dem Zweibrückener Gymnasium, wo er, wie er später klagte, widerum „viele Zeit verlor", und „einen ungenügenden, lückenhaften Unterricht erhielt", begann er zu Ostern 1809 seine akademischen Studien in Straßburg. Die daselbst aus den Trümmern der alten Universität durch ein Dekret des ersten Konsuls hervorgerufene Académie protestante war damals die einzige Lehranstalt für die Theologiestudirenden der lutherischen Kirche im ganzen französischen Reich. An ihr lehrten, in der propädeutischen Sektion, Schweighäuser, Dahler, Herrenschneider, in der theologischen, Weber und Fritz, Haffner und Blessig. Die beiden letzteren besonders genossen ein hohes Ansehen im protestantischen Elsaß. Sie hatten wärend der Schreckenszeit ihren Glauben unerschrocken bekannt, hatten nach dem Sturze des Terrorismus das aufgelöste Kirchenwesen wider geordnet und der theologischen Fakultät neues Leben eingehaucht, und übten nun als hervorragende Kanzelredner einen bedeutenden Einfluss auf die evangelische Bevölkerung aus. In wissenschaftlicher Hinsicht freilich standen sie nicht auf der Höhe der Zeit, und konnten selbst die Gelehrsamkeit, die sie besaßen, nicht allewege nach den bestehenden Bedürfnissen verwerten.

Bruch wurde hier in seiner rationalistischen Tendenz bestärkt. „Zu Straßburg", sagt er, „fand ich die rationalistische Denkungsweise bei den Studenten entschieden vorherrschend. War auch der Rationalismus Haffners kein durchgebildeter und konsequenter, so standen doch seine Vorlesungen über die Dogmatik mit dem kirchlichen Lehrbegriff in zu entschiedener Opposition und äußerten auf denselben eine zu zerstörende Kritik, als dass sie dieser Denkungsweise keinen Vorschub hätten leisten sollen. Selbst Blessig, der doch jenem Lehrbegriff näher stand und in der Kritik desselben mit großer Schonung zu Werke ging, vermochte troz der Wärme und der glänzenden Beredsamkeit, welche seine Vorlesungen auszeichneten, die Gemüter der Studirenden nicht zu dem Glauben der Kirche zurückzufüren". Außer der Theologie, für welche Reinhardts Moral und Döderleins Institutio theologi christiani ihm großen Nutzen leisteten, trieb Bruch übrigens in seinem Privatstudium fleißig Philosophie und Philologie, für die er später noch eine große Vorliebe bewarte. Das Aufgenommene ward dann in einem Freundeskreise, zu dem Matter und Jung, Strobel und Willm, Maeder und Lachenmeyer, die sich alle in Kirche und Wissenschaft hervortun sollten, gehörten, ausgetauscht und weiter verarbeitet.

Drei Jare nur blieb Bruch in Straßburg. Nachdem er zu Ostern 1812 absolvirt, siedelte er nach Köln über, wo er eine Hauslehrerstelle annahm. Gelegentlich assistirte er auch seinen Oheim, den ersten lutherischen Pfarrer in Köln, und Pastor Scheibler in dem benachbarten Neukirch. In letzterer Gemeinde fan-

den seine Predigten so ungeteilten Beifall, dass der Ortsgeistliche ihm den Vorschlag machte, ihn als Adjunktus zu behalten und ihm dereinst seine Nachfolgerschaft zu übermachen. Doch war Bruch nicht gesonnen, jetzt schon in das Amt einzutreten. Er schlug das Anerbieten aus, und ebenso einen ehrenvollen Ruf als Pastor nach Battweiler bei Zweibrücken. „Mein Prinzip“, schrieb er damals an einen Freund, „ist und bleibt, ich nehme in den ersten vier bis sechs Jaren keine Stelle an, in der ich mich nicht litterarisch fortbilden kann. . . Bilden muss ich mich noch, und bilden will ich mich, so lang es geht. Wie könnte ich übrigens bei meinen geringen Kenntnissen in der Theologie, bei meiner wenigen Praxis, bei meinem gänzlichen Mangel an Amtsklugheit u. s. w., eine solche Stelle mit gutem Gewissen annehmen. Nein! nein! Ich will noch lange kein Pastor werden“.

Trotz dieses Vorsatzes ließ er sich ein Jar später bewegen, Pfarrvikar in der Gemeinde Lohr in Deutsch-Lothringen zu werden, die schon drei Jare one Prediger und Seelsorger war. „Meine Stelle“, schrieb er nach seiner Installirung, „ist die mühsamste und beschwerlichste in der ganzen Gegend. Es gehören zu derselben, mit Lohr, meiner Residenz, fünf Dörfer, wovon eins $1^1/_2$ Stunden entfernt ist; vier dieser Dörfer haben eine Kirche. Jeden Sonntag muss ich zweimal predigen. Alle drei Wochen muss ich auf zwei Dörfern predigen, die zwar nur eine halbe Stunde von einander entfernt, aber wovon das eine 1 Stunde von hier ist. Und dann die Casualien, besonders die Leichen! manchmal drei bis vier in einer Woche, one die Kindtaufen“. — „Denke nur“, schreibt er einige Wochen später, „wie arm ich gegenwärtig bin: als ich heute nach Hause kam, erzälte mir meine Schwester, dass zwei Pastores mich hätten besuchen wollen. Sie seien um halb zwölf gekommen, der eine halb krank. Aber, ach! die guten Herren mussten ungegessen weiter marschieren, denn in der Vorratskammer des Herrn Vikarii fand sich leider nichts, das man denselben hätte auftischen können. Heus! Heus! “ Was ihn weit mehr anficht als diese äußere Bedrängnis, ist, dass er keine Zeit zu weiteren Studien findet. „Meine Studien, ach! die gehen schlecht“, ruft er einmal über das andere aus; doch meldet er zugleich seinem Freunde, dass er das Studium der alten Klassiker neben dem der Bibel fortsetze, „denn täglich wurzelt tiefer in mir der Vorsatz, wenn das Schicksal mir günstigen Wind zuweht, der Theologie zu entsagen und mich dem Schulfache zu widmen“.

Bei solchem Streben konnte es Bruch nur erwünscht sein, dass zu Anfang des Jares 1815 ein Ruf zu einer Hauslehrerstelle in Paris an ihn erging. Da sich ein Nachfolger für die Pfarrstelle in Lohr fand, entschloss er sich kurzweg, und schon wenige Wochen später war er in der Familie Gros in Poissy, wo er volle sechs Jare bleiben sollte, Jare, die zwar für seine allgemeine Geistesentwicklung und Herzensbildung, für seine Welt- und Menschenkenntnis äußerst fruchtbar waren, wärend welchen er aber sich mehr und mehr von der Theologie abwandte. „Es stunden mir“, schreibt er, „zum weiteren Studium in derselben wenig Bücher zu Gebote; auch zogen meine damaligen Überzeugungen mich wenig zu ihr hin. Hatte ich bereits wärend meiner Studienjare in Straßburg mich einer rationalistischen Auffassung des Christentums zugeneigt, so kam nunmehr dieser mein Rationalismus zu seiner vollen Entwicklung“. Die philosophischen Werke, besonders des 18. Jarhunderts, die er mit Eifer und Begeisterung las, vermehrten seine Abneigung gegen das kirchliche Dogma und seine Hinneigung zur natürlichen Religion und bestärkten ihn in dem lang gehegten Gedanken, der Theologie zu entsagen.

Wärend der fünf ersten Jare seines Aufenthaltes in Paris hatte sich Bruch des Predigens gänzlich enthalten. Erst im J. 1820 bestieg er, von Pfarrer Göpp dazu aufgefordert, widerum die Kanzel, und zwar in der Eglise des Billettes, damals die einzige lutherische Kirche der französischen Hauptstadt. Die hier von ihm gehaltenen Predigten hatten zur Folge, dass das lutherische Konsistorium von Paris ihm die Stelle eines pasteur-adjoint antragen ließ. Er glaubte den Antrag nicht annehmen zu sollen, obgleich Frédéric Monod ihm denselben als einen Ruf Gottes darstellte. Ebenso schlug er eine französische Predigerstelle in Stockholm aus.

Nach einer öffentlichen Lehrstelle stand sein Sinn, und wirklich eröffnete sich ihm im Augenblick, wo er aus der Familie Gros ausschied, die unerwartete Aussicht auf einen freilich doch wider theologischen Lehrstul in Straßburg.

Dort war Fritz gestorben, und die Professoren der theologischen Fakultät, Bruchs frühere Lehrer, hatten sich seiner vielversprechenden Kraft erinnert und beschlossen, ihn für die leergewordene Stelle vorzuschlagen. So ward er, one sein Zutun, im November 1821 zum Professor am protestantischen Seminar, und wenige Monate später, nach bestandenem Konkurse, zum Ordinarius in der theologischen Fakultät ernannt. Mit Zittern und Zagen nahm er den Ruf an, war er sich doch seiner mangelhaften theologischen Ausbildung bewusst.

Die älteren Kollegen, Haffner, Dahler, Redslob, nahmen ihn mit dem größten Wolwollen auf (zu dem letzteren trat Bruch bald in noch innigere Beziehung, indem er sein Schwiegerson wurde); die jüngeren, Matter und Richard, begrüßten in ihm einen durch gleiches Streben ihnen verbundenen Gesinnungsgenossen. Im Verein mit ihnen versuchte Bruch in die altersschwachen Verhältnisse der Straßburger theologischen Fakultät neues Leben zu bringen. Und als er dann durch eine akademische Rundreise, die ihn nach Heidelberg, Leipzig, Halle, Berlin und Göttingen fürte und mit den namhaftesten Theologen Deutschlands näher bekannt machte, sich den Blick geweitet, so war er es vorzüglich, der dem Studium der Theologie in Straßburg einen neuen Aufschwung gab.

Allerdings galt es vorerst, mit sich selbst ins Klare zu kommen. „Meine Denkweise“, so schrieb er selbst später über diese seine Anfänge, „war eine durchaus rationalistische, aber mein Rationalismus entbehrte der philosophischen Durchbildung. Wäre ich in der ersten Zeit meines Auftretens in Straßburg berufen gewesen, über Dogmatik zu lesen, so würde ich sie zuverlässig in dem Sinne Wegscheiders, mit dessen Institutiones dogmaticae ich mich frühe genau bekannt gemacht, vorgetragen haben. Indessen regte sich doch in mir ein gewisses Bedenken über diese meine theologische Denkweise. . . Vor allem schien es mir dringend notwendig, einen sichern spekulativen Unterbau zu gewinnen, auf welchem ich nach und nach das Gebäude meiner Theologie errichten könnte. Ich wandte mich daher zu den Philosophen und begann ein genaueres Studium der großen Denker, die Deutschland in den neueren Zeiten hervorgebracht hatte. Am längsten fesselte mich Kant. Durch ihn wurde mir der Grundsatz zur unerschütterlichen Gewissheit, dass die Vernunft das höchste Organ der Warheitserkenntnis sei und darum auch das Recht besitze, alle religiösen Lehren ihrer Beurteilung zu unterwerfen. . Dennoch darf ich wol sagen, dass die Entwicklung meines dogmatischen Systems viel weniger durch das Studium der großen Philosophen bedingt wurde, als durch mein selbständiges Denken. Es war besonders eine Idee, die hier maßgebend für mich wurde und bestimmend auf die Entwicklung meines theologischen Systems einwirkte: die Idee der Absolutheit Gottes“.

Aber auch die Frage trat an ihn heran: Ob seine ablehnende Stellung zu der Kirchenlehre seiner Qualifikation zum Lehrer der Theologie nicht Abbruch tue? Er unterwarf daher die symbolischen Bücher einem neuen und ernsten Studium; er wollte sehen, ob bei einer tieferen Ergründung die Kirchenlehre sich vor der Vernunft rechtfertigen lasse. Allein wenn er sich auch mit Allem einverstanden fülte, was die Bekenntnisschriften dem Katholizismus entgegensetzten, die aus dem Katholizismus herübergenommenen Dogmen schienen ihm unannehmbar. Später änderte und milderte er doch auch in dieser Hinsicht sein Urteil: „Wenn die Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche“, sagte er, „nicht mehr nach ihrem gesamten Inhalt und allen ihren Lehrbestimmungen als souveräne Regel des Glaubens und Lebens aufgestellt werden können, so scheint es mir doch unbestreitbar, dass die wesentlichen Grundsätze, die sie aussprechen und welche durch sie hindurchklingen, in ihrer Geltung bleiben. . . . Diesen Grundsatz habe ich in meinen dogmatischen Vorlesungen immer festgehalten und den Studirenden einzuprägen gesucht. Ich bin aber noch weiter gegangen und habe mich bemüht nachzuweisen, dass beinahe sämtliche Lehrbestimmungen unserer Symbole, wenn

sie auch in ihrer gegebenen Fassung unannehmbar geworden sind, doch einen Kern der Warheit erhalten, der niemals aufgegeben werden kann".

Vorerst freilich erstreckten sich seine Vorlesungen nur über die christliche Sittenlehre und über die Synoptiker. Nach und nach aber zog er nicht allein die systematischen und neutestamentlich-exegetischen Disziplinen in immer weiterem Umfange in den Kreis seiner Arbeit, sondern er dehnte diese auch über die praktische und zum Teil über die historische Theologie aus. So kam es, dass er in einer mehr denn halbhundertjärigen akademischen Wirksamkeit die meisten Fächer der theologischen Wissenschaft behandelte, und seinen Zuhörern die Schätze seines Wissens und Denkens nach allen Seiten hin öffnete. Hiezu trat wärend einer Reihe von Semestern die Leitung der praktischen Übungen, zu der er um so mehr befähigt war, als er neben seiner akademischen Lehrtätigkeit, seit dem Jare 1831, auch das Amt eines Predigers an der Nikolaikirche verwaltete.

Der Brennpunkt seiner Lehrtätigkeit lag aber in den Vorlesungen über die evangelisch-lutherische Dogmatik, die er im Jare 1833 begann und von da an bis ans Ende fortsetzte. „Zu diesem Collegium", so sagt Bruch in seinen Aufzeichnungen, „hatte ich mich durch ein sehr gründliches Studium der Religionsphilosophie und der biblischen Theologie vorbereitet. Es wurde für mich das Collegium, auf welches ich die größte Wichtigkeit legte. Verließ mich doch keinen Augenblick der Gedanke, dass ich berufen wäre, durch dasselbe auf die Überzeugungen der Studirenden und damit auf ihre ganze künftige Amtsfürung einen tiefen und bleibenden Eindruck zu äußern. — In der Anlage dieses Collegiums befolgte ich die Methode, die ich bei Wegscheider, Hase und Andern angewendet gesehen hatte. Ich begann bei jedem Artikel mit der Darstellung der Lehre der heiligen Schrift, zeigte sodann, wie diese Schriftlehre in der Kirche verstanden, entwickelt und ausgedrückt worden ist, und fürte diese Geschichte der Lehre in ihren wesentlichen Zügen bis zu ihrer Formulirung in der evangelischen Kirche fort. Dieses kirchliche Dogma unterwarf ich nun einer besonnenen aber eingehenden Kritik vom Standpunkte der heiligen Schrift und von dem der vernünftigen Reflexion, und schloss mit einer Auffassung und Formulirung desselben, die nach meiner Überzeugung den wissenschaftlichen und religiösen Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend war".

Bruch hatte von Anfang an bei der akademischen Jugend großen Anklang gefunden. Es war nicht nur das Neue und Anregende in seiner Lehrart, es war besonders auch das freundlich Wolwollende in seinem Wesen, das ruhig Maßvolle in seinem Auftreten, was ihm die Herzen gewann. Als aber in den dreißiger Jaren der orthodoxe Pietismus in Straßburg um sich griff, als später auch das konfessionelle Luthertum daselbst Fuß faste, so ließen sich manche Studirende für die neuen Richtungen anwerben und wandten sich von Bruch und seinen Vorlesungen ab. Wurden doch damals in Straßburg alle Lehrer, welche das Recht freier, unbefangener Forschung auf dem Gebiete der Theologie aufrecht erhielten, in heftigster Weise angegriffen, und richteten sich die Anklagen der Irrlehre und Ketzerei ganz besonders gegen Bruch, der als der Erzrationalist unter den Rationalisten, als der Ungläubigste unter den Ungläubigen verschrieen ward. Er freilich ließ sich durch solche Verdächtigungen nicht anfechten, noch beirren: er fuhr fort, mit demselben Freimut wie bisher sein theologisches System vorzutragen, aber auch seinen Zuhörern den freien und weitherzigen Geist einzuflößen, der ihn selbst rühmlichst auszeichnete.

Indessen beschränkte sich Bruchs Lehrtätigkeit nicht auf die studentischen Kreise. Wie bereits bemerkt, verband er von der ersten Zeit seines Straßburger Wirkens an mit der akademischen auch die kirchliche Tätigkeit. Zuerst Assistent des greisen Haffner, wurde er im Jare 1831 dessen Nachfolger als Prediger zu St. Nikolai. Hier ließ er es sich nun ganz besonders angelegen sein, seine Zuhörer über das wahre Wesen des Christentums und des christlichen Glaubens aufzuklären. Straßburg durchlebte eben damals eine Periode tiefer religiöser Aufregung. Dank dem Einflusse des hochbegabten, rührigen und als Kanzelredner ausgezeichneten Pfarrers Härter, hatte der orthodoxe Pietismus in allen Schichten der

protestantischen Bevölkerung zalreiche und begeisterte Anhänger gefunden. Doch begnügte er sich nicht, eine ungemeine Tätigkeit auf dem Boden des praktischen Christentums durch Gründung von Privatvereinen und woltätigen Anstalten zu entfalten; vielmehr trat er polemisch auf, und die heftigen Anklagen und gehässigen Verdammungsurteile, welche seine geistlichen Adepten allsonntäglich von den Kanzeln gegen die liberale Denkweise schleuderten, machten Manche in ihren religiösen Überzeugungen schwankend oder erzeugten bittere Kämpfe im Schoß der Kirche.

Bruch zeichnete damals die Aufgabe des evangelischen Predigers, seine eigene Aufgabe mit folgenden Strichen: „Es ist heilige Pflicht des christlichen Lehrers, aus allen Kräften dahin mitzuwirken, dass die widererwachten religiösen Bedürfnisse eine angemessene Befriedigung finden, dass aber zugleich dem gefärlichen Extreme begegnet werde, in welches, wie viele betrübende Erscheinungen es nur allzulaut verkündigen, das religiöse Interesse vielfach ausschlägt, und dass die unseligen Kämpfe beschwichtigt werden, welche die dogmatische Meinungsverschiedenheit überall hervorgerufen hat. . . Beförderung eines lichtvollen mit der Vernunft im Einklange stehenden Glaubens und eines durch denselben getragenen reinen, warhaft christlichen Lebens; Beförderung der Einigkeit, des Friedens und festen Zusammenhaltens in der Kirche, das ist der Zweck, auf welchen meine ganze Wirksamkeit gerichtet ist" (Vorrede zu den „Christlichen Vorträgen", II. Theil, Straßburg 1842). Diesem Programm treu wies er immer darauf hin, dass das wahre Christentum nicht „ein finsteres, ängstliches, gedrücktes, ein an toten Glaubensformeln hängendes, der Vernunft verschlossenes, zum geistlichen Hochmut, zu liebloser Verdammung stimmendes", sondern „ein klares, lichtvolles, mit der Vernunft einstimmiges, auf Geist und Leben ausgehendes, zu heiterer Zuversicht zu Gott, zu sanfter Liebe stimmendes Christentum" sei.

Durch seine Predigten, die in den gebildeten Kreisen großen Anklang fanden und alle vierzehn Tage eine gewälte und zalreiche Zuhörerschaft um seine Kanzel sammelten, durch seine praktischen Schriften auch (neben seinen „Christlichen Vorträgen", Straßburg 1838—1842, 2 Bände, besonders seine „Betrachtungen über Christenthum und christlichen Glauben, in Briefen", Straßburg 1845, 1846, 2 Theile), die für die Unzäligen bestimmt waren, „die nach einer mit den sichersten Ergebnissen der Wissenschaft und den unleugbaren Grundsätzen der Vernunft in freundlichem Einklang stehenden Auffassung des Christentums ein herzliches Verlangen tragen" und einen weiten Leserkreis fanden, trat Bruch in noch lebendigere Beziehung zu Straßburgs protestantischer Bevölkerung. Mit ganzer Seele nahm er an der Entwicklung des geistigen Lebens der Stadt Teil, die für ihn zur zweiten Heimat geworden, und entwickelte eine wirklich bewundernswürdige Tätigkeit in der Gründung und Leitung zalreicher gemeinnütziger oder religiöser Vereine. Die ersten Kleinkinderschulen, die Armenschulen, die Sonntagsvorlesungen für Handwerker, die Gesellschaft zur Besserung junger Sträflinge, die Evangelisationsgesellschaft für die in den Ostdepartementen zerstreut lebenden Protestanten, andere mehr wurden durch ihn oder doch mit seiner Hilfe ins Leben gerufen. Er leitete auch lange Jare hindurch die Arbeiten der Straßburger Bibelgesellschaft und die Verhandlungen der elsässischen Pastoralkonferenz, welcher er als ihr hochverehrter Präsident bis an sein Ende vorstand. Endlich verwaltete er über zwanzig Jare, von 1828 bis 1849, das Amt eines Direktors des protestantischen Gymnasiums, und ihm und seinen Bemühungen war es wesentlich zu danken, dass die altehrwürdige Schule Sturms sich aus tiefem Verfall zu neuer Blüte erhob, und ihren protestantischen Charakter nicht allein bewarte, sondern noch bedeutsamer hervorkehrte.

Bis 1848 war Bruch der kirchlichen Verwaltung fremd geblieben. Nicht als ob er für dieselbe kein Interesse gehabt hätte, sondern seine Stellung und die Verhältnisse hatten ihn bisher von jedem direkten Anteil an derselben ausgeschlossen. Nur in die Verwaltung der alten protestantischen Stiftungen und Anstalten Straßburgs hatte er als Professor des „Séminaire protestant" frühe eingegriffen. Mit dem Revolutionsjare wurde dies anders. Die Zustände der

evangelisch=lutherischen Kirche Frankreichs waren damals eigener Art. Die oberste Vertretung dieser Kirche, das Generalkonsistorium, trat selten zusammen und hatte darum auf die kirchlichen Angelegenheiten nur geringen Einfluss. Das Direktorium, in dessen Hand die ausübende Gewalt lag, entbehrte jeder ernstlichen Kontrole, was um so bedenklicher war, als diese Behörde nur noch aus zwei validen und mithin tätigen Mitgliedern bestand. Ein solcher Zustand durfte nicht fortdauern. Kaum war daher im Februar 1848 die Revolution in Paris ausgebrochen, so tauchte auch in manchen Köpfen in Straßburg der Gedanke auf, die kirchliche Verfassung zu ändern. Die restirenden Mitglieder des Direktoriums reichten ihre Demission ein, und an die Stelle dieser Behörde trat eine provisorische Direktorialkommission. Bruch ließ sich bewegen, in dieselbe einzutreten. Nicht als ob er das revolutionäre Verfaren gebilligt hätte, aber er sah die Gefar, in einem so kritischen Zeitpunkte die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten Männern zu überlassen, die im Grunde wenig Interesse und Verständnis für Kirche und Religion hatten, und hoffte durch seine Mitwirkung schweres Unheil abwenden zu können. Und in der Tat war es besonders sein und seines Freundes Prof. Jung Verdienst, dass die provisorische Administration die Ordnung in der Kirche aufrecht erhielt und die Geschäfte mit einer Schnelligkeit und Pünktlichkeit erledigte, wie es bisher nie geschehen.

Als bald nachher eine Versammlung von Delegirten der verschiedenen Kirchen zur Beratung eines neuen Verfassungsprojektes zusammentrat, so nahm Bruch auch an den Arbeiten dieser Versammlung tätigen Anteil, und es gelang ihm, eine Reihe von Vorschlägen zurückweisen zu lassen, die er als schädlich für die Kirche erachtete. Aus dem Projet d'Organisation ward übrigens nichts. Die Regierung weigerte sich, es anzunehmen. Im Jar 1851 legte dann die Direktorialkommission ihr Mandat nieder, die Regierung ernannte ein neues Direktorium, und bald erschien das im tiefsten Geheimnis ausgearbeitete Dekret von 1852, welches die Verfassung im Sinne einer Centralisirung der kirchlichen Autorität umänderte.

Damit war doch die kirchliche Tätigkeit Bruchs nicht beendigt. Im Gegenteil begann sie jetzt erst recht. Schon im Jare 1849 war er zum geistlichen Inspektor der Inspektion St. Thomä ernannt worden, die damals neun Konsistorien umfasste. In solcher Eigenschaft trat er dann auch 1852 in das Oberkonsistorium ein, und nahm von diesem Zeitpunkte bis an's Ende den lebhaftesten Anteil an den Verhandlungen dieser kirchlichen Körperschaft. Nicht selten zwar betrafen diese Verhandlungen Fragen von untergeordneter Wichtigkeit; aber manchmal auch solche, die von der größten Bedeutung und für die Geschicke der Kirche Augsb. Konf. in Frankreich warhaft verhängnisvoll waren. Hier hielt es nun Bruch für seine Pflicht, als Verteidiger dessen aufzutreten, was er als dem eigentlichen Wesen des Protestantismus entsprechend und dem Wol seiner Kirche dienlich ansah.

Von Anfang an trug sich die konfessionell=orthodoxe Richtung, durch die Pariser Abgeordneten (Inspektor Meyer, Statsrat Cuvier, Baron L. de Bussierre, Cullmann) und einige Elsässer vertreten, mit dem Plane, die in der lutherischen Kirche Frankreichs herrschende Freiheit so viel möglich zu beschränken und den offiziellen Lehrbegriff zu ausschließlicher Anerkennung zu bringen. Dahin zielte der Antrag, bei Besetzung der theologischen Lehrstüle das Gutachten des Oberkonsistoriums einzuholen und in Betreff der dogmatischen Ansichten der Kandidaten genügende Garantieen zu fordern; dahin der Vorschlag, ein Ordinationsformular aufzustellen, das von allen geistlichen Inspektoren in gleicher Weise gebraucht werden müsste; dahin endlich die scharfe und widerholte Rüge, die gegen das Direktorium wegen der Ernennung Colanis zum Professor am protestantischen Seminar und an der theologischen Fakultät ausgesprochen wurde. Allen diesen und änlichen repristinirenden Gelüsten trat Bruch mit der größten Entschiedenheit entgegen, und von seinen Gesinnungsgenossen treulichst unterstützt, gelang es ihm, der elsässischen Kirche, trotz ihrer durchaus illiberalen Verfassung, eine Freiheit zu wahren, wie sie wenige protestantische Landeskirchen in unserer Zeit gekannt haben.

Die kirchlichen Zielpunkte, die er verfolgte, traten dann weiter in seiner Wirksamkeit als Mitglied des Direktoriums seit 1866 zu Tage. Er hatte lange gezaudert, ob er in diese Behörde eintreten solle. Was ihm besonders Bedenken hiegegen einflößte, war das ausschließliche Recht der Pfarrernennungen, welches sich das Direktorium durch das Dekret vom Jare 1852 hatte zuweisen lassen. Es war Bruchs tiefste Überzeugung, dass die Kirchenbehörde hiedurch die Rechte der Gemeinden und der Konsistorien in ungebürlicher Weise geschmälert und sich selbst eine schwere Verantwortung aufgebürdet habe. Erst das Drängen seiner Freunde und Gesinnungsgenossen vermochte ihn, sich über diese Bedenken hinwegzusetzen und seinen Sitz im Direktorium einzunehmen. Und es war ein Glück, dass er es tat. Denn gerade in dieser Stellung ward es ihm möglich, in verhängnisvollen Zeitpunkten die Gefaren abzuwenden, welche die elsässische Kirche bedrohten.

Doch nicht bloß in den Beratungen des Oberkonsistoriums und des Direktoriums, auch schriftstellerisch nahm Bruch lebendigen Anteil an all den großen Angelegenheiten der Schule und der Kirche, und wo immer nur eine wichtige Frage dieser Art auftauchte, so beleuchtete er dieselbe in Zeitungsartikeln oder Broschüren, und legte das Gewicht seines Ansehens und Namens in die Wage. Unter all den Arbeiten aber, welche seine verschiedenen Ämter ihm auferlegten, fand er dann noch Zeit und Kraft, um die höchsten Probleme der Theologie und Philosophie zu behandeln und neben mehreren gelehrten Abhandlungen in den besten theologischen Zeitschriften eine Reihe bedeutender, auf gründlicher Forschung beruhender Werke zu veröffentlichen. Seinem „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre" (Straßburg 1829—1832, 2 Bände), aus seinen Vorlesungen über diese Disziplin hervorgegangen, folgte einige Jare nachher sein Werk über „die Lehre von den göttlichen Eigenschaften" (Hamb. 1842), das von allen Seiten die günstigste Beurteilung erfur, dann seine „Weisheitslehre der Hebräer" (Straßb. 1851), die nicht bloß ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes, sondern zur Geschichte der Philosophie sein sollte, seine „Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele" (Straßb. 1859), welche gegen die von Julius Müller in seinem Werke über die Sünde aufgestellte Theorie gerichtet war, und endlich seine „Theorie des Bewußtseins" (Straßb. 1864), die in klarer, jedem Gebildeten verständlicher Sprache eines der schwierigsten Probleme der Psychologie behandelte.

Bruch hatte sich auch einige Zeit mit dem Plane getragen, die wesentlichsten theologischen Disziplinen in französischer Sprache zu behandeln, und so dem von vielen schmerzlich gefühlten Mangel einer theologischen Litteratur in dem protestantischen Frankreich abzuhelfen. Schon in den Jaren 1837 und 1838 hatte er im Verein mit mehreren seiner Kollegen der theologischen Fakultät und des protestantischen Seminars (Fritz, Willm, Schmidt und Bartholmeß) zwei Bände theologischer und philosophischer Essays (Essais et fragments de philosophie et de théologie, Paris et Strasbourg 1837, 1838) herausgegeben, und im folgenden Jare ließ er dann allein einen ersten Theil philosophischer Studien über das Christentum (Etudes philosophiques sur le Christianisme, Paris et Strasbourg 1839) erscheinen. Die Aufnahme aber, welche die Schrift damals in Frankreich fand, war nicht dazu angetan, Bruch in seinem Vorsatz zu befestigen. Er gab den ihm liebgewordenen Plan wider auf, und begnügte sich, gemeinschaftlich mit dem Pfarrer Flobert, Gieselers Dogmengeschichte ins Französische zu übersetzen.

So stand Bruch seit der Mitte des Jarhunderts und bis zum Jare 1870 gleichsam als eine Personifikation des elsässischen Protestantismus da, die verschiedenen Zweige des theologischen Lebens in sich vereinigend und gleich würdig darstellend: ein Lehrer der akademischen Jugend, ein geistlicher Berater vieler Gemeindeglieder, ein väterlicher Freund der gesamten Geistlichkeit, tief eingreifend in die Entwicklung des religiösen und kirchlichen Lebens, und mit seinen Kollegen, besonders Reuß und Schmidt, die alte Argentina wider zu einer Leuchte theologischer Wissenschaft erhebend, die ihren Schein weithin verbreitete.

Nach dem Kriege von 1870 und der Annexion des Elsasses eröffnete sich für Bruch eine neue Periode der Wirksamkeit. Die furchtbaren Stürme, welche

über Straßburg dahingebraust, hatten Vieles, was er mit unsäglicher Mühe aufgebaut oder aufzubauen geholfen hatte, niedergeworfen und zerstört, und mit schmerzlichem Gefül sah er auf die Ruinen, die sich um ihn häuften. Einen Augenblick kam ihm der Gedanke, sich zurückzuziehen, und in der Fremde Ruhe und Frieden für seine letzten Tage zu suchen. Bald aber drängte er den versuchlichen Gedanken zurück. Es galt ja jetzt mehr denn je vor den Riss zu treten und drohende Gefaren abzuwenden. „Es gehen durch unsere Kirche", so schrieb er damals (in den „Fliegenden Blättern zur Beurteilung der Verfassung der evangelischen Kirche Augsb. Konfession in Elsaß und Deutsch-Lothringen", Straßb. 1871, I. II. III), „in Absicht auf die künftigen Geschicke derselben, ernstliche Besorgnisse. Gelockt und ermutigt durch die eingetretenen politischen Ereignisse, ist der religiöse und kirchliche Parteigeist in die lebhafteste Tätigkeit getreten, die er bis in die höchsten Kreise der Hauptstadt des preußischen States geltend zu machen gesucht hat. Wir ahnen Gefaren, die unsrer Kirche drohen, unheilvolle Maßregeln, die vielleicht mit großer Unkenntnis ihrer Eigentümlichkeit und ihrer reellen Bedürfnisse gegen sie genommen, und die auf lange Zeiten hin auf ihre Geschicke einen beklagenswerten Einfluss hervorbringen können. — Dürfen wir in einer solchen Lage der Dinge die Hände in den Schoß legen?"

Er ließ es sich vor Allem angelegen sein, die theologische Fakultät, die durch den Weggang Colanis, Lichtenbergers und Sabatiers verstümmelt war, zu rekonstituiren und an die leergewordenen Stellen die Straßburger Gelehrten Baum und Cunitz berufen zu lassen. Als dann im Jare 1872 die neue Universität gegründet wurde, wollte er sich von der akademischen Tätigkeit zurückziehen; doch gab er endlich dringenden Vorstellungen nach und blieb an der Spitze seiner Fakultät, ja er entschloss sich sogar das Amt und die Würde des ersten Rektors der neuen Universität zu übernehmen, um dieselbe gleichsam in Elsaß einzufüren.

Die größte Tätigkeit aber entwickelte Bruch auf dem kirchlichen Gebiete. Hier war ja durch die Annexion alles in Frage gestellt. Zwar war widerholt die Versicherung gegeben worden, dass eine Umgestaltung der bestehenden Ordnung nicht one den Beirat der Kirche vorgenommen werden sollte, aber bald erfur man, dass in aller Stille ein Organisationsprojekt ausgearbeitet, nach Berlin geschickt und an höchster Stelle vorgelegt worden sei. Dem nur noch aus drei Mitgliedern bestehenden Direktorium wurden allerlei Hemmnisse in den Weg gelegt, die neuen Pfarrwalen nicht bestätigt, das Oberkonsistorium nicht zu seiner Session zusammenberufen. Alles ließ auf eine Neugestaltung der Dinge schließen, welche die elsässische Kirche ihrer bisherigen freien Bewegung berauben und sie unter das Joch des Confessionalismus beugen würde.

Hier trat nun Bruch mit all der Kraft und Energie, mit all der Besonnenheit und Umsicht ein, die er zu entfalten vermochte. Er ruhte nicht, bis das Direktorium in seiner vollen gesetzlichen Wirksamkeit wider anerkannt, die vollzogenen Pfarrwalen bestätigt, die durch das Provisorium hervorgerufenen Misstände beseitigt und die Antwort des Reichskanzlers gekommen war, „dass es zur Zeit nicht in seiner Absicht liege, bei Sr. Majestät dem Kaiser und dem Bundesrate Abänderungen der zu Recht bestehenden Verfassung der evangelischen Kirche in Elsaß und Lothringen in Vorschlag zu bringen, und dass, wenn Abänderungen dieser Verfassung für ratsam befunden werden sollten, zuvor die berechtigten Organe darüber gehört werden würden."

Mit unverwüstlicher Kraft hatte Bruch bis zu Anfang des Jares 1874 die ungeheure Arbeitslast getragen, die auf seinen Schultern ruhte. Da, im Januar dieses Jares, fiel ihn die Krankheit plötzlich an. Ein Fußübel, das er zuerst kaum beachtete, nahm bald den bedenklichsten Charakter an und hielt ihn lange Monate an das Schmerzenslager gefesselt. Endlich kam es so weit, dass er sich der Amputation des kranken Gliedes unterziehen musste. Die Operation ging glücklich vorüber, aber von nun an schwanden die Lebenskräfte ihm merklich, und mit ihnen die Hoffnung der Seinigen. Er selbst täuschte sich am allerwenigsten über seinen Zustand, und er hatte Lust abzuscheiden. „Hinauf! hinauf!" widerholte stets sein Mund in den Augenblicken des größten Leidens, und „Hinauf!

hinauf!" sagte auch sein Blick, als am 21. Juli sein edler Geist sich friedlich von den Fesseln des siechen Körpers löste.

Mit ihm fiel die Zierde nnd zugleich die festeste Stütze der elsässischen protestantischen Kirche. „Wer wird diesen Verlorenen uns ersetzen?" so fragte der Redner einer bei seiner Beerdigung; und klagend musste er antworten: „Keiner. Nicht Eine, viele Kräfte sind nötig, um alle die Lücken auszufüllen, die dieser Einzige zurückläſst".

Ein einfaches Denkmal ist ihm in der Thomaskirche gestiftet; das Andenken aber an seine Verdienste wird in der Erinnerung der elsässischen Protestanten nicht sobald ersterben.

Über Bruch vergleiche den Lebensabriſs in der Protestantischen Kirchenzeitung 1874 und in dem Progrès Religieux 1874 von dem Unterzeichneten.

Außer den in obigem Artikel angefürten Schriften Bruchs sind noch zu nennen: De amore inimicorum, quatenus ille virtus dici possit christianae religioni propria, Argent. 1812. — Opinion de la Conférence pastorale de Strasbourg sur le projet d'établir à Paris une faculté nouvelle de théologie, Strasb. 1838. — Ideen zur Abfassung einer den Bedürfnissen der deutsch-prot. Kirche Frankreichs entsprechenden Liturgie, Straßb. 1839. — Zustände der protestantischen Kirche Frankreichs, Hamb. 1843 (zuerst in „Theol. Studien und Kritiken"). — Was haben wir Protestanten von den Katholiken zu befürchten. Ein Gespräch. Straßb. 1843. — Das Gebet des Herrn, in neun Predigten, Straßb. 1853. — Über das Prinzip der weltüberwindenden Macht des Christenthums, Gotha 1856 (zuerst in „Zeitschrift für histor. Theologie"). — Die protestantische Freiheit. Ein Dialog. Straßb. 1857. — Überdies mehrere Gedächtnisreden auf Lachenmeyer, Willm, Kreiß u. A., und viele Artikel und Abhandlungen in der „Revue germanique", dem „Kirchen- und Schulblatt", den „Theol. Studien und Kritiken", der „Allg. kirchl. Zeitschrift" von Dr. D. Schenkel, dem „Bibel-Lexikon" herausgegeben von Dr. D. Schenkel, der „Prot. Kirchenzeitung", der „Allgemeinen Kirchenzeitung" u. s. w. **Th. Gerold.**

Burger, Karl Heinrich August von, k. b. Oberkonsistorialrat, Doktor der Theologie und Philosophie, wurde zu Bayreuth am 1. Mai 1805 geboren und starb am 14. Juli 1884 zu Schönau bei Berchtesgaden. Dies lange bis ins 80. Jar reichende Leben zeigt keine überraschenden Wechselfälle, keine für weitere Kreise beachtenswerten Ereignisse. Aus ärmlichen Verhältnissen, aus einer gedrückten Jugend arbeitete sich der Mann hindurch zum akademischen Studium. Von dem Amt eines Gymnasiallehrers ging er ins Pfarramt über. Von diesem weg wurde er, 50 Jare alt, in die oberste Kirchenbehörde Bayerns berufen. Nach 28järiger Tätigkeit als Mitglied dieses Kollegiums trat er in den zeitlichen Ruhestand und wurde ein Jar später zur ewigen Ruhe des Volkes Gottes heimgeholt, nach welcher er sich lange vorher, ja man darf sagen, stets gesehnt hatte.

Was ihm ein Recht verleiht in diesem Werk genannt und geschildert zu werden ist indes nicht nur seine treue Mitarbeiterschaft an den beiden Auflagen der Realencyklopädie, sondern seine geistige Bedeutung, welche über seine öffentliche Stellung weit hinausragte. Er war ein Schrifttheologe ersten Ranges, ein gesegneter Prediger, ein mit der Gabe der Leitung in seltenem Maße ausgerüsteter Kirchenmann.

Zum Schrifttheologen machte ihn durch Gottes Fürung sein Schwiegervater, der sel. Professor Krafft in Erlangen (vgl. Bd. VIII, S. 247 ff.). Burger war 1823 zur Universität gekommen um Philologie zu studiren, und hatte nur auf Wunsch seines Vaters auch als Theologe sich inskribirt. Aus seinem christlich ehrbaren bürgerlichen Elternhause und vom Bayreuther Gymnasium brachte er tiefere religiöse Anregung nicht mit. Er fand sie auch auf der Hochschule nur bei dem reformirten Professor, wärend der rührige und strebsame Freundeskreis, in welchem er verkehrte, außer für das klassische Altertum für Hegel's Phi-

losophie sich begeisterte, den theologischen Vorlesungen der übrigen Fakultät aber wenig Geschmack abgewinnen konnte. Unter Krafft's Anleitung legte er den Grund zu der umfassenden und tief eindringenden Schriftkenntnis die ihn sein Leben lang auszeichnete und von welcher seine späteren exegetischen Arbeiten: Erklärung der Korintherbriefe, der 4 Evangelien, der Apokalypse, sattsam Zeugnis geben. Die Schrift aus der Schrift erklären war sein exegetischer Grundsatz, der ihn, freilich zum Schaden der Verbreitung jener Bücher, auf alles gelehrte Beiwerk verzichten ließ. Sie sollten nicht der Wissenschaft dienen, sondern der Gemeinde, wie sie denn auch alle aus Bibelstunden hervorgewachsen sind, welche er viele Jare hindurch einem Kreise von Schriftliebhabern, Männern und Frauen, im Gotth. von Schubert'schen und im eigenen Hause gehalten hat. — Von der Schrift her kam er zu seinem konfessionellen Standpunkt, der ein voll und ganz lutherischer war. Aber Schroffheit und Gehässigkeit gegen das reformirte Bekenntnis rechnete er allerdings nicht zu den Erfordernissen echten Luthertums. Hinneigung zur Union kann ihm mit Grund Niemand nachsagen. Aber mit leidenschaftlicher Polemik gegen die Union sich zu befassen, hielt er auch nicht für unerläßlich. Maßhaltende Besonnenheit, eine Eigenschaft, durch die man weniger glänzt als wirkt, charakterisirt ihn als Theologen.

Den Umfang und die Gediegenheit seiner theologischen Bildung bewärte er namentlich als Examinator. Dogmengeschichte und alttestamentliche Exegese, später Dogmatik, waren die Fächer, aus denen er selbst prüfte; für alle Disziplinen hat er hunderte von lateinischen und deutschen Thematen zu den Prüfungsaufsätzen gegeben, die durch knappe Fassung und klare Anordnung kleine Meisterstücke sind. In der mündlichen Fragestellung und Durchfürung des Examens entfaltete er eine Fülle des Wissens, die den Tüchtigsten imponirte, und zugleich eine Freundlichkeit und Geschicklichkeit, womit er die Schwächsten ermutigte und ihnen Gelegenheit gab, ihre Kenntnisse an den Tag zu bringen. Wol der größte Teil der bayerischen Geistlichkeit ist bei diesem Anlaſs mit Burger in persönliche Berürung getreten.

Als Prediger wirkte er in großem Segen. Seine Predigtarbeit in Fürth bei Nürnberg, wo er von 1838—1846 als dritter Pfarrer stand, ist heute noch im Frankenland unvergessen. Burger selbst hat jene Jare oft als seine glücklichsten gerühmt. Und wie ärmlich einfach lebte er damals mit seiner ersten Gattin, die viel kränkelte und seinem großen Kinderhäuflein! Aber die erweckten und geförderten Gemeindeglieder hingen an ihm mit rührender Liebe. In München fand er ebenso Eingang, nicht bei der großen Masse, aber bei den geistlich gerichteten und Grund ihrer Hoffnung suchenden Seelen. Seine Predigtweise hatte nichts äußerlich bestechendes. Weder Gestalt noch Organ des Predigers zog von vornherein an. Und so lange er sprach, muſste man genau folgen, sonst verlor man den Faden des Zusammenhangs, der die Predigt vom Anfang bis zum Ende durchzog und zur geschlossenen Einheit verknüpfte. Wer sich aber die Mühe des Aufmerkens und der geistigen Mitarbeit nicht verdrießen ließ, trug bleibenden, nachhaltigen Gewinn davon. Es entspricht ganz der Art dieser Predigten, daſs sie gelesen fast ebenso, manche sogar noch mehr erbauen (zwei Sammlungen, eine von 20 Predigten, die andere einen ganzen Jargang umfassend, sind im Druck erschienen), und daſs man zu ihnen immer wider gerne zurückkehrt. Sie sind eben aus ernster Arbeit entstanden, Frucht des Gebets, der christlichen Erfarung und vor Allem auch des gründlichsten Fleißes. Das Predigen ist ihm nie leicht geworden, wie überhaupt nichts im Leben; er hat aber auch nie etwas leicht genommen.

So namentlich auch nicht seine kirchenregimentliche Stellung! Seit 1855 hatte er sie inne; er hat bis zu seinem Tode viel über sie geseufzt und oft gesagt, eine Sonntagschristenlehre schaffe mehr Frucht für das Reich Gottes, als ein Jar Bureaudienst im Oberkonsistorium.

Als er Oberkonsistorialrat wurde, schien es mit raschen Schritten auf ein Ziel loszugehen, welches von kleinen aber rührigen Kreisen, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzt, lange schon erstrebt und ersehnt wurde: Herstellung der

bayerischen Landeskirche zu einer lutherischen Musterkirche in Lehre und Bekenntnis, Gottesdienst, Sakramentsverwaltung, Gemeindezucht. Harleß war 1852 an die Spitze des Kirchenregiments berufen worden. Sein Name galt schon für ein Programm. Die Stimmen, welche seit 1849 zum Verlassen der Landeskirche getrieben hatten (vgl. Bd. VIII, Art. „Löhe") schwiegen. Ihre Wünsche sollten sich jetzt erfüllen. 1854 gelang one erhebliche Schwierigkeit die Einfürung des neuen Gesangbuches, eines der besten unter den guten neueren Gesangbüchern, an dessen Zustandekommen Burger mit Anderen seit Jaren gearbeitet hatte. Die liturgische Form des Hauptgottesdienstes, in einzelnen Landesteilen niemals ganz abgeschafft, wurde zu allgemeinem Gebrauch dringend empfohlen und an vielen Orten one, an manchen gegen schwachen Widerstand angenommen. Man veranstaltete im Lande hin und her Konferenzen, bei welchen die Dekane sich einfanden, um einem Mitglied des Oberkonsistoriums über den glücklichen Fortgang des Regenerationswerkes zu berichten und Instruktion für ihr ferneres Verfaren zu empfangen. 1856 glaubte man einen Schritt weiter tun zu dürfen. Rasch hintereinander ergingen im Juni und Juli eine Anzal von Verordnungen, die auf Beichte und Kirchenzucht sich bezogen, nicht etwa deren sofortige Aufrichtung befahlen, nur zur Erhaltung ihrer noch bestehenden Überreste und zur behutsamen allmählichen Widergewinnung der abhanden gekommenen Stücke anwiesen, — nichts desto weniger aber einen Sturm der Entrüstung heraufbeschworen, auf den man im Kirchenregiment nicht gefasst war.

Zu rechtfertigen ist dieser Sturm in keiner Weise. Die Verordnungen enthielten nichts Bedenkliches, keinen Angriff auf protestantische Freiheit, keine hierarchische Tendenz. Aber zu erklären ist er wol. Man hatte in München die wirklichen religiösen Zustände in den mittleren Schichten der Bevölkerung, in Bürger- und Beamtenkreisen nicht gewürdigt; man hatte auf die Berichte der Dekanate, auf die in der Generalsynode des Jares 1853 vorwaltende Gesinnung zu sehr gebaut; man hatte die Macht des Liberalismus in der „Bourgeoisie" — es gibt kein ganz zutreffendes deutsches Wort für diesen Begriff — unterschätzt; man hatte nicht in Rechnung gebracht, dass dieser Liberalismus, durch die damals herrschende Reaktion auf politischem Gebiet gewaltsam niedergehalten, sich auf das kirchlich-religiöse Gebiet mit solcher Wucht werfen, und dass die Öffnung dieses Ventils für die stark gespannten Gase politischer Leidenschaft von mancher Seite gar nicht so ungerne gesehen werden würde. Eine unter landesherrlichem Summepiskopat verfasste protestantische Landeskirche hat in solchen Konflikten nur den Rückhalt der statlichen Macht, und dieser Rückhalt versagte. Harleß wurde zwar nicht, wie Nürnberger, Augsburger und andere Adressen stürmisch forderten, entlassen, aber das Oberkonsistorium musste nachgeben. Den angefochtenen Erlassen wurde durch Interpretation die Spitze abgebrochen, die Liturgie verschwand aus vielen Kirchen wider, mit Mühe blieb das Gesangbuch erhalten.

Eine weit vorgeschobene Position ging verloren. Es war die Frage, wie weit der Rückzug gehen sollte? Vergleichen wir heute den Verlauf, den die kirchliche Bewegung im diesseitigen Bayern genommen, mit dem der rheinpfälzischen anfangs der sechziger Jare, so springt der Unterschied in die Augen. Mit dem Sturz Ebrard's 1861 erlangte dort die protestantenvereinliche Richtung die Oberhand. Sie beutete ihren Sieg rücksichtslos aus. Sie steht heute noch im Vollbesitz der kirchlichen Macht. Dass es bei uns anders kam, dass unser Kirchenregiment nicht weiter wich, als für den Augenblick unvermeidlich war, dass es seitdem mehr und mehr erstarkte und die kirchliche Ordnung, unter manchen bedrohlichen Angriffen von rechts und links, sich nicht nur behaupten, sondern in der 1852 eingeschlagenen Richtung, wenn auch bedächtiger und langsamer ausgebildet werden konnte: das ist, nächst Gott, ein Verdienst des Oberkonsistoriums und des in ihm mehr und mehr Gewicht und Einfluss gewinnenden Burger.

Seine Aufgabe, an sich schwierig, wurde ihm durch so manche hier nicht wol zu schildernde Umstände erschwert. Er hat auch schwer an ihr getragen. Aber er hat sie mit unverdrossener, stiller, alles Geräusch, alles Hervortreten an die Öffentlichkeit fast ängstlich vermeidender Anstrengung gelöst und als ein kluger

Steuermann, das Auge stetig auf den Kompass des göttlichen Wortes gerichtet, das Schifflein unserer Landeskirche durch die Klippen gefürt in das verhältnismäßig ruhigere und freiere Fahrwasser, wo es zur Zeit sich bewegt. Dass sein Name genannt, sein Verdienst gerühmt werde, lag nicht in seinen Wünschen, ist auch nicht geschehen. Nach Harleß's Quieszirung wurde ein jüngerer Rat über ihn hinweg Präsident. Er blieb nicht nur im Kollegium unter dem neuen Vorstand, sondern arbeitete in herzlichster Einigkeit des Sinnes mit demselben weiter. Nach Präsident von Meyer's frühem Hinscheiden war Burger nicht zu alt, die Präsidialgeschäfte bis zur Ernennung eines Nachfolgers zu füren, und erst als er sie in dessen nahbefreundete Hände legen konnte, trat er vom Amt zurück.

Noch dies und jenes wäre zu erwänen: seine erfolgreichen Bemühungen um die Einfürung des Gustav-Adolf-Vereins in Bayern, seine höchst ersprießliche Tätigkeit als Vorstand des Münchener Predigerseminars, sein Verhältnis zu den Königinnen Therese und Maria und vor Allem zu König Maximilian II., seinem edlen Gönner, dessen Tod 1864 für ihn ein noch tieferer Schmerz war, als der Übertritt der königlichen Witwe zur römischen Kirche 1874. Doch wir beschränken uns hier, den Zweck dieses Werkes entsprechend, auf die drei hervorgehobenen Gesichtspunkte.

Burger war ein Diener der Kirche. Ihr gehörte er ganz. Allem politischen Treiben stand er grundsätzlich ferne, obgleich er sehr bestimmte und sehr eigentümliche politische Anschauungen besaß, die er nur im vertrautesten Gespräch kund gab. In geselliger Beziehung vereinsamte er immer mehr, je älter er wurde. Seine Freunde starben meist vor ihm hinweg. Ihm selbst war ein überaus sanftes Ende beschieden, one Schmerz und Kampf schlummerte er ein. Abseits vom Lärm der Stadt, inmitten der von ihm geliebten hohen Berge, liegt er auf dem Berchtesgadener Friedhof begraben. Phil. 1, 23 steht auf seinem Leichenstein, wie lange zuvor schon in seinem Herzen, geschrieben. **Karl Burger.**

Butler, Joseph, Bischof von Durham, hervorragender theologischer Schriftsteller und Religionsphilosoph des 18. Jarhunderts. Er war geboren den 18. Mai 1692 in Wantage, Berkshire, als der jüngste Son eines presbyterianischen Leinwandhändlers, der sich vom Geschäft zurückgezogen hatte. Dem Wunsche seines Vaters entsprechend, sollte der junge Butler sich dem Kirchendienste der Denomination widmen und bezog zunächst die höhere Schule seiner Vaterstadt; nachdem er hier die elementaren und grammatischen Kurse vollendet, setzte er seine Studien an der Akademie von Gloucester fort und beendete dieselben in Tewksbury unter der Leitung von hervorragenden Schulmännern jener Zeit. Secker, der nachmalige Erzbischof von Canterbury, war in Tewksbury Butlers Schulgenosse.

Schon in diesen Vorbereitunsjaren zog der junge B. nicht nur die Aufmerksamkeit seiner Lehrer, sondern der theologischen Welt überhaupt auf sich. Es geschah dies durch zwei Briefe, die er Ende 1713 an Dr. Samuel Clarke, einen schriftstellerisch vielfach tätigen und angesehenen Theologen, richtete, und in denen der 21järige Jüngling bescheiden, aber rückhaltslos seine Bedenken über die logische Stichhaltigkeit der Beweisfürung aussprach, welche Clarke in seiner Demonstration of the Being and Attributes of God für die Einheit und Allgegenwart des göttlichen Wesens unternommen hatte. Der am 4. November veröffentlichte Brief Butlers zeichnete sich in so hohem Grade durch Gedankentiefe und scharfe Erfassung des Gegenstandes aus, dass Clarke auf den Angriff des anonymen Briefschreibers mit dem Ernste und der Vorsicht, die einem ebenbürtigen Gegner gebüren, öffentlich einging; namentlich die Schärfe der metaphysischen Spekulation hob er lobend hervor. So wurde zwischen den beiden an Jaren und Erfarungen ganz ungleichen Männern eine längere Korrespondenz über den Gegenstand veranlasst. Die von B. aufgestellten Sätze erschienen dem Verfasser der Demonstration von solcher Bedeutung, dass er die Aufnahme derselben in einen Anhang zu seinem Buche anordnete und die B.'schen Ergänzungen von da an in allen Auflagen des Clarkeschen Werkes sich finden.

Diese frühe Beschäftigung mit den die damalige theologische Welt bewegenden Gedanken veranlaſste B. schon wärend seiner Studienjare in Tewkesbury zu einer gründlichen Prüfung der Hauptsätze der nonkonformistischen Theologie. Im Verfolge dieser Studien scheint er zu der Überzeugung von der Unhaltbarkeit der dem Presbyterianismus eigentümlichen Idee gekommen zu sein. Er verließ die Akademie in Tewkesbury, und nachdem auch sein Vater den anfänglichen Widerstand gegen die auf den Eintritt in die Statskirche gerichteten Wünsche seines Sones aufgegeben, trat B. 1714 in das Oriel College zu Oxford ein.

Von seinem Universitätsleben ist wenig bekannt. In dem engen Gemeinschaftsleben des Kolleges verband ihn eine auf gleichen Anschauungen und Bestrebungen ruhende Freundschaft mit dem jungen Talbot, dem zweiten Sone des Bischofs von Durham, die für seine spätere Laufban von Bedeutung wurde. Auf Talbots und Clarkes Empfehlung wurde B., der bald nach seinem Eintritt ins Kollege die Weihen erhalten, 1718 von Sir Joseph Jeckyll zum Prediger an der Rolls Chapel ernannt.

Diese erste Stellung behielt er bis 1725 inne. Wärend der 8 Jare seines Amtslebens hielt er Predigten, die veröffentlicht wurden und vermöge ihres tiefen, von bedeutender Denkkraft zeugenden Gehaltes seinen Namen sofort in der akademischen Welt von Oxford und über diese hinaus bekannt machten.

One jedes populäre Element suchten sie durch die präzise Erfassung der behandelten Fragen, durch logische Schärfe und überraschende Schlussfolgerungen mehr die Bedürfnisse der am geistreichen Verstandesspiel sich freuenden Universitätswelt als die Erbauung der Gemeinde zu fördern: wissenschaftliche Untersuchungen, die one leichten Fluſs der Sprache den abstrakten Gedanken schwerfällig weiter füren und deshalb auch troß der Bemühungen seines Freundes Secker, der in den folgenden Auflagen die Sprache in der Richtung eines allgemeineren Verständnisses zu läutern suchte, one Anziehungskraft für die Gemeinde blieben. Aber den Bedürfnissen der geistig angeregten Welt kam er entgegen in jener Zeit, welche im offenen Kampfe mit einer gesunden Mystik die Notwendigkeit einer inneren Herzenstheologie und ihre Bewärung durch das praktische Christentum noch nicht erfaſst hatte und unter dem Einflusse der deistischen Anschauungen im Begriffe war, dem Drängen der Zeit und des Weltgeistes auf Befreiung von allem positiven Christentum widerstandslos nachzugeben, nachdem es gelungen zu sein schien, mit philosophischen Gründen die Möglichkeit von Offenbarung, Weissagung und Wunder, mit kritischen, das tatsächliche Vorhandensein derselben in Bibel und Geschichte zu leugnen. — Die Vorzüge der Predigten, der enge Zusammenschluſs ihrer Gedankenreihen und ihre zwingende Beweiskraft gewannen dem Verfasser auch in Kreisen Achtung, in denen die Stellung zu diesen religiösen Tagesfragen eine von der seinigen abweichende war.

Schon 1721 erhielt B., von Bischof Talbot empfohlen, die Pfarrei Houghton bei Darlington und 1725 diejenige von Stanhope, eine der reichsten Pfründen Englands. Hier verbrachte er, nachdem er 1725 seine Stelle an der Rolls Chapel aufgegeben, sieben Jare in pastoraler Tätigkeit, die freilich nach der Sitte der Zeit in der Pflege der Seelsorge keineswegs ihre Hauptaufgabe erblickte. Seine persönlichen Gaben und Neigungen lagen überhaupt nicht auf diesem Gebiete. Er gehörte der seltenen Klasse jener Verstandesmenschen an, die in der abstrakten Spekulation nicht nur ihre Hauptbeschäftigung, sondern geradezu den einzigen waren Genuſs des Lebens finden. Wie ein selbst unschuldigen Freuden des Lebens abgewandter Philosoph suchte er die Befriedigung seiner Wünsche in der Welt des Gedankens, der Meditation. In späteren Jaren, als er an der Spitze englischer Bistümer stand, suchte er, wo immer seine Amtspflichten es ihm gestatteten, dem lauten Getriebe des Lebens entfliehend und zu einer ernsten, fast melancholischen Lebensanschauung hinneigend, die Einsamkeit, die dem gelehrten und scharfsinnigen Denker die stillen Freuden am Spiele des Gedankens nicht wehrten. Jetzt aber, in der ländlichen Abgeschiedenheit vom geistigen Verkehr der Universität abgeschnitten, sehnte er sich aus dem abgelegenen Pfarrdorfe in eine geistig regsamere und anregendere Welt zurück. Auch seine Freunde suchten

ihn auf dasjenige Gebiet, auf dem eine freiere Entfaltung der ihm eigentümlichen Gaben möglich war, zurückzuziehen.

So wurde B. durch die Vermittlung Seckers 1733 vom Lordkanzler Talbot zu dessen Kaplan in London ernannt, und nachdem er in demselben Jare zum Doctor of Civil Law promovirt war, mit einer Pfründe in Rochester belont. In demselben Jare, in welchem das Hauptwerk seines Lebens, die Analogie, erschien und ihn mit einem Schlage in die Reihe der ersten Geister seiner Zeit erhob, 1736, wurde er zum Geheimsekretär der Königin Karoline ernannt. Dieser hohen Frau, welche im Gegensatz zu den übrigen Mitgliedern des Hauses Hannover jener Zeit an den geistigen Bewegungen der Epoche lebhaften Anteil nahm, stand er in dem letzten Jare ihres Lebens als geistlicher Berater und persönlicher Freund sehr nahe. Täglich wurde er Abends von 7—9 Uhr zu ihr befohlen und besprach mit ihr, in Vortrag und Unterhaltung, die religiösen und philosophischen Fragen des Tages. Die Vorträge, welche er der nach tieferer Begründung ihrer religiösen Überzeugung verlangenden Königin hielt, waren im wesentlichen auf die Zurückweisung der deistischen Angriffe gerichtet und versuchten die Unhaltbarkeit der in jenem Zeitalter vom Königspalaste bis ins niederste Kaffee- und Bierhaus verbreiteten Idee von der bloßen Vernünftigkeit des Christentums nachzuweisen. Es sind im wesentlichen die nachher in der Analogie wissenschaftlich verarbeiteten Gedanken.

Die Königin starb schon im Jare 1736. Noch auf ihrem Totenbette hatte sie den Mann, dem sie eine wesentliche Förderung ihres inneren Lebens verdankte, dem Wolwollen ihres Gemals empfohlen. Infolge davon erhielt B. 1738 das Bistum von Bristol. Als er 1740 zum Dekan von St. Pauls in London erhoben wurde, gab er seine einträgliche Pfarre von Stanhope auf und widmete sich den oberhirtlichen Pflichten seines hohen Amtes in der Weise des alten englischen Prälatentums. Mit selbstloser Freigebigkeit verwandte er in dieser Zeit auf den Ausbau von Kirchen, namentlich des bischöflichen Palastes, eine bei weitem größere Summe, als ihm sein Bistum überhaupt wärend seiner Amtszeit eingebracht hatte. In Fällen äußerer Not griff er mit helfender Hand ein; der entbehrungsreichen Lage seiner niederen Geistlichkeit wandte er seine besondere Sorgfalt zu. Obgleich seine eigene Gemütsrichtung einer ernsteren Lebensauffassung sich zuneigte, entsprach er den äußeren Anforderungen, die an einen Bischof in jener Zeit gestellt wurden, durch würdevolles, z. T. glänzendes Auftreten. An drei Tagen der Woche empfing er, als Haupt seiner Diözese, die vornehme und begüterte Gesellschaft seiner Kirchenprovinz an gastfreier Tafel, lud aber auch regelmäßig die bedürftigsten Mitglieder seiner Untergeistlichkeit an seinen bischöflichen Tisch.

In London wurde er als Dean der Hauptkirche widerholt zu öffentlichem Auftreten durch Übernahme von Predigten bei festlichen Anläßen herangezogen. Die von ihm bei diesen Gelegenheiten gehaltenen Reden sind gedruckt worden und erscheinen in späteren Ausgaben immer als Anhang zu dem von ihm zuerst veröffentlichten Predigten aus der Rolls Chapel.

Im Jare 1746 zog ihn der König als Privatsekretär (Clerk of the Closet of the King) in seine Dienste, und in dieser Stellung soll ihm 1747 Canterbury angeboten, einer unverbürgten Nachricht zufolge von ihm aber mit der Bemerkung abgelehnt worden sein, er sei zu alt, um einer fallenden Kirche noch aufhelfen zu können. Im Jare 1750 endlich wurde ihm das große Bistum von Durham übertragen. Auf der ersten Visitationsreise 1751 hatte er zum Gegenstand seiner bischöflichen Ansprache an den Diözesanklerus die Wichtigkeit der äußeren Formen in der Religion (Charge on External Religion) gewält. Um das Gefül einer praktischen Frömmigkeit, der äußeren Pflichterfüllung, die nicht one Formen sein kann, zu stärken, hatte er sich mit einem gewissen Nachdrucke für die Notwendigkeit äußerer Ceremonien und Institutionen ausgesprochen. Diese Äußerungen wurden ihm in Verbindung mit der Tatsache, daſs er in seiner bischöflichen Kapelle zu Bristol ein weißes Marmorkreuz aufgestellt hatte, später zum Vorwurf gemacht, er sehe die inhaltslosen heidnischen und römischen Ceremonien mit allzu

günstigem Auge an und sei dem Aberglauben nicht mit der nötigen Entschiedenheit entgegengetreten. Die Ansprache wurde nicht nur zu seinen Lebzeiten (1752) scharf angegriffen (A Serious Enquiry into the Use and Importance of External Religion), sondern in völlig grundloser Weise auch 15 Jare nach seinem Tode in einer Flugschrift: The Root of Protestant Errors examined der Verdacht gegen ihn ausgesprochen, er sei geheimer Katholik gewesen und im Schoße der römischen Kirche gestorben. Bischof Halifax von Gloucester hat indessen in seiner 1786 erschienenen Vorrede zu der von ihm veröffentlichen Charge B.'s die völlige Unhaltbarkeit dieser von B.'s Feinden ausgesprengten Verdächtigung mit schlagenden Gründen nachgewiesen.

B. selbst aber wurde den Kämpfen, die ihm seinen Lebensabend trübten, schon 2 Jare nach der Übernahme des Durhamer Bistums entrissen. Der Gebrauch der Bäder von Bristol hatte auf seine zusammenbrechende Gesundheit keinen Erfolg; todkrank ging er nach Bath und starb dort den 16. Juni 1752. In der Kathedrale von Bristol wurde er bestattet; über seinem Grabe erhebt sich seit 1834 ein Monument mit einer vom Dichter Southey verfaßten Inschrift. Seinem ausdrücklichen Wunsche gemäß wurden nach seinem Tode alle bei ihm vorgefundenen Manuskripte verbrannt. —

In einem Briefe an Clarke schrieb Butler, daß er es als seine Lebensaufgabe ansehe, die Warheit zu finden. Diese Aufgabe hat er in den beiden berühmten Büchern, die seinen Namen in der Erinnerung der Mit- und Nachwelt erhalten haben, in seinen Rolls Predigten und in der Analogie zu lösen versucht.

Die Predigten erschienen 1726, die Analogie 1736 (seitdem in sehr vielen Auflagen). Beide Werke greifen in entscheidender Weise in die litterarischen und religiösen Kämpfe der Epoche ein.

Die Analogie — ihr vollständiger Titel lautet: The Analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature — war damals die vollständigste und gründlichste Antwort auf die Einwände des Deismus gegen die geoffenbarte Religion. Sie schien das letzte Wort in dem großen Kampfe der Geister gesprochen zu haben. Merkwürdig ist, daß sie, der litterarischen Sitte der Zeit durchaus zuwider, keine Kontroverse hervorrief. So scharf und erschöpfend erschienen damals den theologischen Wortfürern B.'s Beweise, daß kein Gegner sich an ihm die Sporen zu verdienen wünschte. Die Nachforschungen der Biographen B.'s haben nur ein einziges Elaborat eines ganz unbekannten Verfassers (Bott), das längst der wolverdienten Vergessenheit anheimgefallen ist, zu entdecken vermocht. B.'s Buch dagegen hat sich in der theologischen Litteratur Englands bis jetzt seinen Platz bewart. Auch dies darf gesagt werden, daß von ihm nachhaltige und tiefe Einflüsse auf Männer der Gegenwart, die in den verschiedensten Lebensstellungen stehen und die abweichendsten Weltanschauungen vertreten, ausgegangen sind. Nach ihrem eigenen Bekenntnisse sind J. H. Newman, der römische Kardinal, und James Mill, der radikale Philosoph, Butler für ihr inneres Leben aufs tiefste verpflichtet. Sie dürfen in dieser Beziehung vielleicht als zwei von einem gemeinsamen Centrum divergirende Linien bezeichnet werden.

B.'s Untersuchungen sind der Ertrag zwanzigjäriger Studien, eine Zusammenfassung der rationalistischen Beweisgründe in streng logischer Ordnung, und mit sorgfältiger Erwägung jedes der einzelnen Sätze, durch welche der Deismus seinen Einspruch gegen die Offenbarung zu begründen versuchte.

B. selbst sah sein Buch keineswegs als einen absoluten, theoretischen Beweis für die Warheit des Christentums an. Er wollte Schwierigkeiten, die in dem Geiste der Zeit ihren Ursprung hatten, zu beseitigen versuchen. Die deistische Kontroverse ist also überall vorausgesetzt; B. bekämpft seinen Gegner nicht direkt, nennt ihn auch nicht bei Namen; nur von Tindals Werk (Christianity as old as Creation 1730) finden sich Spuren in seiner Beweisfürung. Aber er wollte teil an der allgemeinen Geisterbewegung nehmen.

Er trat in den Kampf ein, als die deistische Spekulation eben ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die Bedeutung seines Angriffs kann deshalb nur im Zusammenhange mit der deistischen Philosophie jener Zeit verstanden werden.

Diese Religionsphilosophie, die in ihren ersten Anfängen auf Lockes Essay on the Human Understanding zurückzufüren ist, hatte in dem Versuche, alle menschliche Erkenntnis, ihre Grenzen und das Maß ihrer objektiven Gültigkeit zu ermitteln, die Warheit und das Vorhandensein aller angeborenen Vorstellungen verneint. Im Verstand ist nichts, was nicht zuerst in den Sinnen war. Erkenntnis ist nicht Wissen, nicht Besitz von Ideen, sondern Verknüpfung der durch die sinnliche Warnehmung (Sensation) und innere Warnehmung (Reflexion) uns zugefürten Ideen. Angeborne Erkenntnis gibt es nicht. Die Seele des Menschen, ursprünglich einem weißen unbeschriebenen Blatte gleich, d. h. an sich one jede Vorstellung, erlangt diese erst durch die (innere und äußere) Erfarung. Also nur diejenigen Sätze, deren Warheit wir durch Untersuchung und Entwicklung der Begriffe vermittelst der Empfindung und Reflexion finden, können als vernunftgemäß gelten; Sätze, deren Warheit oder Warscheinlichkeit auf diesem Wege nicht gefunden werden kann, gehen über die Vernunft hinaus, sind unvernünftig. Auf sie geht der Glaube. — Das Leben des Menschen muſs ein vernunftgemäßes sein; und soweit die Religion einen Anteil an diesem Leben haben will, muſs sie den Beweis ihrer Vernunftgemäßheit erbringen: das Christentum muſs vernünftig sein. Was diesem Maßstabe nicht entspricht, ist zu beseitigen. Als Mysterium kann es nicht in klare, unwidersprechliche Ideen gefaſst werden, widerspricht also dem Denken. Und Toland stellte sich in seinem Werke: Das Christenthum kein Geheimnis, folgerichtig die Aufgabe, mit Ausscheidung aller Offenbarungselemente die Vernünftigkeit der Religion Christi nachzuweisen.

So hatte der Deismus versucht, auf Grund freier Prüfung vermittelst des menschlichen Denkens die natürliche zur Norm und Regel der positiven offenbarten Religion zu erheben. Er hatte alle seine Kräfte daran gesetzt, seinen Hauptgedanken, das freie Begreifen des dem menschlichen Geiste gegenüberstehenden Positiven, durchzufüren, aber er hatte finden müssen, daſs der Geist dem ihm gegenüberstehenden Stoffe nicht durchaus gerecht zu werden vermochte, und daſs er auf seinem reflektirenden, subjektiven Standpunkt weder für das historisch Gegebene, noch für die spekulative Warheit empfänglich war.

War auch der Gedanke, von dem die Bewegung ausging, alles Gegebene vermöge freier Prüfung durch den Verstand zu beweisen und von diesem Rechte des von aller Autorität unabhängigen Denkens aus die positiven Warheiten des Christentums einer Prüfung zu unterwerfen, bis zu einem gewissen Grade ein richtiger, so fürte der eingeschlagene Weg doch nicht zum Ziel. Die Hauptvertreter der das allgemeine Denken damals beherrschenden Richtung, Toland, Chubb, Tindal, hatten die Identität der natürlichen mit der positiven Religion kategorisch behauptet. Für sie deckte sich Offenbarung mit Vernunft in der Weise, daſs sie behaupteten, die positive Religion bedürfe der Bestätigung durch die Vernunft, um als war erkannt zu werden. Die Begriffe der natürlichen Religion waren für das vernünftige Verstehen feststehende, allgemein gewisse, unveränderliche, starre; Aufgabe war, diese Gewiſsheit auch für die Gedanken des Christentums und damit seine Vernunftgemäßheit nachzuweisen. Im Verlaufe der Untersuchungen aber muſste vermöge einer in der Sache liegenden Notwendigkeit das Unbefriedigende dieses Standpunktes, der die Kluft zwischen Vernunft und Offenbarung, natürlicher und positiver Religion, Philosophie und hl. Schrift künstlich überdeckt hatte, zum Bewuſstsein kommen. Von dem Punkte an, wo „im Ich ein Zwiespalt, ein Gegensatz zwischen dem unmittelbaren Bewuſstsein und dem mittelbaren, dem Denken, gesetzt und empfunden" wurde, trat ein entsprechender Gegensatz zwischen Vernunft und Denken, Glauben und Wissen ein. Indem der Deismus an der endgültigen Versönung der Gegensätze und damit an sich selbst verzweifelte, geriet er auf die Banen der Skepsis. Sein Versuch, das Christentum auf die Vernunftwege, in die Niederungen einer bloß natürlichen Religion herabzuziehen, war miſslungen. Die menschliche Vernunft hatte das positiv und unmittelbar Gegebene nicht rein zu bewältigen vermocht. Die gesetzlose, bewegliche Willkür der Subjektivität, des Individuums war sein Verhängnis geworden.

An den Sätzen Tindals, alles Ware, Echte an der Religion, auch der offenbarten, ist so alt wie die Schöpfung, gehört also der natürlichen Religion an, das Christentum ist nur insofern Religion, als es mit der natürlichen Religion übereinstimmt, es ist nichts Neues, sondern identisch mit der natürlichen, oder vielmehr Widerherstellung der durch den Aberglauben entarteten Religion — setzten die Gegner ein. Hatte Tindal, der große Apostel des Deismus, in seinem genannten Werke, das als das deistische Grundbuch anzusehen ist, die geoffenbarte Religion naturalisirt, so fingen seine Gegner, in erster Linie Stebbing, der Calov Englands, an, das Umgekehrte zu tun, zu supranaturalisiren. Eine natürliche Theologie, sagten sie, ist unvollkommen. Sie liegt in ihren Tiefen keineswegs für den erkennenden Verstand klar da. Auch für das reine Denken hat sie Schwierigkeiten. Sie hätte überhaupt nicht entstehen können, wenn nicht die Offenbarung ihr zu Hilfe gekommen wäre. Auch die edelsten heidnischen Philosophen haben vom Dasein Gottes, seinen Eigenschaften, der Unsterblichkeit ganz falsche Vorstellungen gehabt, und positiv fügt Stebbing hinzu, daſs diejenigen, die vermöge ihrer Vernunft in religiösen Dingen überhaupt das Richtige erkannt, das der Erkenntnis von Warheiten, die von der Offenbarung vermittelt werden, verdanken. —

Gaben somit die Gegner den Deisten auch die Realität und in ihrer Mehrzal auch die Selbständigkeit, Unabhängigkeit der natürlichen Religion von der geoffenbarten zu, so verwarfen sie doch die Identität beider und leugneten, daſs jene, verglichen mit der christlichen, vollkommen zureichend sei. Die absolute Vollkommenheit komme nur der christlichen, der geoffenbarten Religion zu, welche vor der natürlichen sehr wesentliche Vorzüge habe.

An dieser Stelle nun setzt B. mit seinem Angriffe ein. Die absolute Gewiſsheit der göttlichen Selbstoffenbarung in der Natur und die auf diese Offenbarung gegründete Vollendung der Religion gegenüber der Ungewiſsheit und den sonstigen Mängeln des Traditionsbeweises war die Losung der neuen Schule gewesen, die in Tindals Werke Christianity as old as Creation ihren glücklichsten Ausdruck gefunden. Den Vertretern und Anhängern dieser Schule rief Butler zu: Ihr behauptet, daſs das Gesetz der Natur absolut vollkommen und absolut gewiſs ist. Ich werde Euch zeigen, daſs genau dieselben Schwierigkeiten, die Ihr auf dem Gebiete der Offenbarung aufzuzeigen Euch bemüht, auch in der Natur sich finden. Ich wende mich an Deisten, nicht an solche, die eingestandenermaßen Gott leugnen, und will ihnen zeigen, daſs auf beiden Gebieten, der Natur sowol wie der Offenbarung, Schwierigkeiten entgegentreten, daſs die Leugnung des göttlichen Ursprungs auf dem einen Gebiete logischer- und notwendigerweise zur Leugnung desselben Ursprungs auf dem andern Gebiete fürt, aber auch daſs die Schwierigkeiten weder hier noch dort den Schluſs auf das Nichtvorhandensein des göttlichen Urgrundes gestatten, und daſs von der Natur, ihrem inneren Leben und Wesen, ein gerechtfertigter Schluſs auf Offenbarung, Bibel, christliche Religion gemacht werden darf. — Hatten andere vor ihm den geschichtlichen Beweis für die Warheit des Christentums anzutreten und auf diesen die Glaubensgewiſsheit des Herzens zu gründen versucht, so blieb es B. vorbehalten, die Analogie zwischen dem Wesen und dem inneren Organismus der Natur einerseits und der Offenbarung anderseits nachzuweisen, die (natürliche) Philosophie in den Dienst des Glaubens zu stellen und in den äußeren sichtbaren Dingen den Typus und Warheitsbeweis für die Vorgänge in der höheren, unsichtbaren Welt des Glaubens zu finden.

Um seine Beweisfürung und ihre Bedeutung für die Spekulation der Epoche besser zu verstehen, empfiehlt es sich, einen Blick auf seine Voraussetzungen und seine Ziele zu werfen.

Er selbst knüpft an Locke an. Alles bloß theoretische Spekuliren über das Universum verwirft er. Die Welt ist ihm nicht eine Realisation des Intellekts, sondern ein zusammenhängendes System, eine Darstellung von Einzeltatsachen, deren wechselseitiges inneres Verhältnis wir auf dem Wege der Induktion erfassen. Vollkommenes Wissen ist unmöglich. Warscheinlichkeit ist die Fürerin des Lebens. Eine vollkommene Kenntnis von irgend einem Teile können wir

nicht haben, one das Ganze zu kennen. Keineswegs ist die Vernunft zu verwerfen. Sie ist das einzige Mittel zur Beurteilung der Weltdinge, aber ein vollkommenes Wissen vermag sie nicht zu verleihen. Für die äußere Erscheinung der Dinge kann sie uns nur zu Warscheinlichkeitsschlüssen Anleitung geben. Ebensowenig vermögen wir, uns die Naturdinge a priori zu konstruiren. Lediglich auf dem Erfarungswege, nicht durch abstrakte Prinzipien, sind wir im stande, uns eine Kenntnis derselben zu verschaffen, so behauptet er mit Hume.

Nur in einem Punkte ging er über diesen hinaus: erkennbar und erklärbar ist die Natur und ihr Verlauf allein unter der Voraussetzung eines über ihr stehenden Urhebers. Aber gerade durch die bis in die letzten Konsequenzen verfolgte Durchfürung dieses Satzes, den er mit den Deisten gemein hatte, wurde er seinen Gegnern in hohem Maße gefärlich. Denn deren ganze Beweisfürung ruhte auf diesem Satze als Grundlage, auf der Annahme eines vollkommenen, über allen Weltdingen erhabenen Weltlenkers.

Aus diesen Bemerkungen ergeben sich nun die Voraussetzungen, von denen aus Butler seinen Beweis unternimmt: dem Vorhandensein eines Gottes, unserer Naturerkenntnis und der Beschränktheit des menschlichen Wissens.

Welches ist das Ziel seines Beweises? Er beabsichtigt nicht, eine Philosophie der Religion zu liefern. Den Nachweis einer vollkommen sittlichen Weltregierung Gottes oder der Warheit der christlichen Religion lässt er beiseite. Er will nur verteidigen. Die gegen die Religion erhobenen Einwände will er zurückweisen und untersuchen, ob gewisse Schwierigkeiten so unlösbar sind, wie behauptet wird. —

Wie denn? Er geht von der Natur aus. Niemand, beginnt er, bezweifelt, dass ihr Ursprung göttlich ist; ihr Verlauf, ihre innere Einrichtung beruht auf göttlichem Wirken. Wenn wir aber Dunkelheiten in der Erklärung der Naturvorgänge finden, müssen wir uns nicht auch auf religiösem Gebiete auf solche gefasst machen? Bleibt uns in der Entwicklung der Natur vieles dunkel und unerklärlich, wer will wagen, aus dem Vorhandensein änlicher Schwierigkeiten auf dem Gebiete der Religion gültige Einwände gegen ihre Warheit und ihren göttlichen Ursprung herzuleiten? — Überall ist Verwandtschaft, Gleichheit, Parallelismus warzunehmen; Anlage, Verlauf, Ziel korrespondiren auf beiden Gebieten. Ist das niedere Gebiet ein göttliches, so muss es auch das höhere sein. Sind sie in ihrem innersten Wesen gleich, so müssen sie auch den gleichen Ursprung, den gleichen Urheber haben.

Im Verlaufe der Beweisfürung geht er dann noch einen Schritt weiter. Er weist nach, nicht nur dass die Schwierigkeiten auf dem Gebiete der natürlichen und geoffenbarten Religion in der Natur ihre Analogie haben, sondern auch, dass die in der Natur nachgewiesenen Tatsachen, weit davon entfernt, der Religion zu widersprechen, vielmehr in hohem Grade geeignet sind, den Warscheinlichkeitsbeweis (und über diesen hinaus vermag die menschliche Erkenntnis nicht zu dringen) für ihre Warheit zu erbringen. Der genaue Einblick in die Naturdinge muss zu der Überzeugung von der Warscheinlichkeit der religiösen füren. Butlers Analogiebeweis besteht also kurz in dem Schlusse von der Warheit und dem Wesen der Naturtatsachen auf die Warheit der Religion.

Im Folgenden werden nun die Hauptgedanken dieses Beweises widergegeben. Auf Einzelheiten einzugehen ist mit den Zwecken der R.-E. nicht vereinbar. Es ist dies insofern zu bedauern, als die Eigenart der B.'schen Beweisfürung durch die summarische Widergabe der Gedanken nicht recht zu Tage tritt. Die Kraft seines Beweises liegt in der seltenen Beherrschung des Stoffes und der glücklichen Verarbeitung des Einzelbeweises in die Gesamtdarstellung.

B. teilt sein Buch in zwei Teile; der erste handelt von der natürlichen, der zweite von der geoffenbarten Religion. Beide sind von ziemlich gleicher Länge. Im ersten Teile wird nachgewiesen, dass die gewönlichen, gegen die natürliche Religion gerichteten Einwände im bekannten Naturverlauf ihre Analogie und deshalb keine Beweiskraft haben; im zweiten wird dieser Beweis für das Christentum erbracht.

Die natürliche Religion lehrt uns, dass den Menschen nach diesem Leben

ein anderes bevorsteht (cap. 1), daſs jedem Menschen sein Lon oder seine Strafe dereinst zu teil wird (c. 2), daſs diese Vergeltung in einem nahen Verhältnis zur sittlichen Beschaffenheit des Menschen auf dieser Erde steht (c. 3), daſs unser gegenwärtiges Leben eine Prüfung (c. 4), eine Art sittlicher Erziehung für das zukünftige ist (c. 5), daſs aus der Idee der Notwendigkeit gültige Einwendungen gegen diese Warheit nicht erhoben werden können (c. 6) und daſs von der Tatsache aus, daſs die religiösen Dinge uns nur bis zu einem gewissen Grade bekannt sind, ein Einspruch gegen ihre Güte und Warheit nicht erhoben werden kann (c. 7). — Im 2. Teile legt B., nachdem er die hohe Bedeutung und den Wert des Christentums nachgewiesen (c. 1), die gegen die Religion der Wunder erhobenen Einwände dar (c. 2) und weist die Unfähigkeit des Menschen zur Beurteilung des Wesens der Offenbarung auf, wobei der Nachweis geliefert wird, daſs schon im Begriffe der Offenbarung die Möglichkeit verstandesmäßiger Einwände liege (c. 3). Im 4. Kapitel wird das Christentum als System, als eine vom menschlichen Geiste nur unvollkommen begriffene Organisation betrachtet, im 5. seine charakteristischen Sätze: die Mittlerschaft Christi und die Versönung der Welt durch einen Heiland, im 6. die tatsächlichen Mängel der Offenbarung und die behaupteten Mängel des Offenbarungsbeweises, im 7. die Einwände gegen den Spezialbeweis für die Warheit des Christentums, und endlich im 8. die allgemeinen Einwände gegen den aus der Analogie zwischen Natur und Religion genommenen Beweis besprochen.

Mit den beiden Sätzen: Es gibt einen Gott und: Unser Wissen ist ein beschränktes, beginnt B. und wirft im Anschluſs daran im 1. Teile seines Buches die Fundamentalfrage der natürlichen Religion auf: Gibt es eine Unsterblichkeit der Seele? Auf die Antwort auf diese eminent praktische Frage kommt ihm fast alles an. Denn ist der Mensch nicht unsterblich, so hat die Religion nur geringen Wert. Finde ich in der Spekulation Antwort auf diese Frage? Nein! Einen Beweis? Nein. In der Erfarung? Ja! Findet sich, so wird weiter gefragt, in unserer Erfarung irgend ein Moment, das die Unsterblichkeit als eine Möglichkeit verwürfe? Gibt sie uns andrerseits irgend einen vernünftigen Grund an die Hand, von dem aus wir auf die Tatsache der Unsterblichkeit schließen dürfen? Alle Lebensanalogien, antwortet B. in seiner nachmals berühmt gewordenen Ausfürung, deren Hauptteil hier im Original eine Stelle finden möge, füren uns zu dem Schlusse, daſs wir nach dem Tode in einem höheren Zustande weiter leben werden: We find it to be a general law of nature in our own species, that the same creatures, the same individuals, should exist in degrees of life and perception, with capacities of action, of enjoyment and suffering, in one period of their being greatly different from those appointed to them in another period of life. And in other creatures the same law holds. For the difference of their capacities and states of life at their birth (to go no higher) and in maturity; the change of worms into flies, and the vast enlargment of their locomotive powers by such change; and birds, and insects bursting the shell, their habitation, and by this means entering a new world, furnished with new accommodations for them, and finding a new sphere of action assigned them — these are instances of this general law of nature. — Thus all the various and wonderful transformations of animals are to be taken into consideration here. But the states of life in which we ourselves existed formerly in the womb and in our infancy, are almost as indifferent from our present mature age, as it is possible to conceive any two states or degrees of life can be. Therefore, that we are to exist hereafter in a state as different (suppose) from our present, as this is from our former, is but according to the analogy of nature; according to a natural order or appointment of the very same kind with what we have already experienced. Und spezieller: We know that we are endued with capacities of action, of happiness, and misery; for we are conscious of acting, of enjoying pleasure, and suffering pain. Now, that we have these powers and capacities before death, is a presumption that we shall retain them through, and after death; indeed a probability of it abundantly sufficient to act upon, unless there be some posi-

tive reason to think that death is the destruction of those living powers: because there is in every case a probability that all things will continue as we experience they are, in all repects, except those in which we have some reason to think they will be altered. This is that kind of presumption or probability from analogy expressed in the very word 'continuance', which seems our only natural reason for believing the course of the world will continue to-morrow, as it has done so far as our experience or knowledge of history can carry us back. Nay, it seems our only reason for believing, that any one substance, now existing, will continue to exist a moment longer; the Selfexistent Substance only excepted. — Gegen die Möglichkeit dieser Tatsache können weder aus der Erfarung noch aus der Vernunft Gründe beigebracht werden; die Unsterblichkeit ist also nicht wider die Vernunft, sie ist warscheinlich.

Haben wir aber nach unserem Tode ein weiteres Leben vor uns, so kann dies nach der Analogie des gegenwärtigen ein glückliches oder ein unglückliches sein. Dann aber ist es für uns von höchster Wichtigkeit, nach den Bedingungen dieses Glückstandes zu forschen. Wiederum zeigt uns die Erfarung, mag die Spekulation noch so viel von der Universalität des göttlichen Wolwollens reden, klar, dass unser gegenwärtiges Wolbefinden und Elend von unserem Verhalten abhängig ist, und dass beide Gaben keineswegs unterschiedslos verteilt sind. Von der Erfarung also kann ein Beweismittel gegen die Abhängigkeit unserer Zukunft, unseres Glückes und Unglückes, von unserem Verhalten nicht erbracht werden. Die Analogie der Natur spricht für diese Verbindung, sie ist also eine vernünftige, warscheinliche.

Ferner wissen wir aus Erfarung, dass die Handlungen des Menschen nicht lediglich als die Folgen von Tugend und Untugend Lon oder Strafe finden. Dass die Verteilung hier auf Erden noch keine vollkommene ist, ist eine rein zufällige und vorübergehende Erscheinung. Wir dürfen also mit großer Warscheinlichkeit schließen, dass die göttliche Weltregierung eine sittliche ist, vermöge welcher die Tugend Lon, das Laster Strafe findet. Den gegen die Gerechtigkeit der Weltregierung vielfach erhobenen Einwurf, viele, oft die trefflichsten Menschen hätten mit dem widrigsten Geschick zu kämpfen und ständen in steter Versuchung, die Voraussetzungen zu ihrem zukünftigen Glücke aus den Augen zu lassen, verbiete abermals die Analogie der Natur. Die Erfarung lehre, dass, soweit es sich um die gegenwärtige Welt handele, der Mensch sich einer Prüfung zu unterziehen habe; die Annahme, dass wir uns in Bezug auf die Zukunft in einem änlichen Zustande befinden, sei also nicht unvernünftig.

Endlich könne die Tatsache, dass auf dem religiösen Gebiete für den Menschen manches unbegreiflich sei, keineswegs als Argument gegen die Warheit der Religion geltend gemacht werden, da auch in dem gewönlichen Verlaufe und der Organisation der natürlichen Dinge erfarungsmäßig sehr vieles dunkel und unaufgeklärt bleibe.

Wir sehen, auf der ganzen Linie der Beweisfürung wird von B. von der Erfarung der gegenwärtigen Weltordnung auf die Vernünftigkeit und Warscheinlichkeit einer anderen höheren Ordnung, eines zukünftigen Lebens geschlossen. Die Schlussfolgerung geht über die Grenze des bekannten Erfarungsgebietes hinaus auf Gesetze einer andern Welt, zu denen die Erfarung nicht reicht. — Aber der Erfarungsbeweis kann nur für die Erfarungswelt Geltung haben, und insofern täuscht sich B. über die Bedeutung und die Kraft seines Analogiebeweises.

Aber man kann ihm das nicht zum Vorwurf machen; denn es handelt sich für ihn, den deistischen Einwänden gegenüber, nicht um den Beweis, dass die Gesetze der höheren Welt nach den sittlichen Normen der diesseitigen sich vollziehen, sondern lediglich um den Nachweis, dass der Begriff eines so gearteten höheren Lebens unseren auf die natürlichen Gesetze gegründeten Denkformen keineswegs widerspricht, dass also die Annahme eines solchen Lebens nicht unvernünftig ist. — In dem Verlangen, diesen Nachweis zu füren, wird nun eine andere Schwierigkeit des Analogiebeweises von B. übersehen. Hängen Glück und Elend in dieser Welt von unserem sittlichen Verhalten ab, so ergibt sich als na-

türliche Folgerung daraus doch nur, dass in analoger Weise unser künftiges Glück und Unglück von unserem sittlichen Verhalten in einer anderen Welt abhängen, dass aber der Schluss vom sittlichen Verhalten in dieser Weltzeit auf Belonungen in einer zukünftigen dem Gesetze der Analogie nicht entspricht.

Die Lehren der natürlichen Religion sind also ihrem Wesen nach, — dieser Nachweis ist im 1. Teile gefürt, — weder der Erfarung, noch der Vernunft zuwider. Wir dürfen sie als glaubwürdig annehmen. Den positiven Beweis aber für ihre Warheit finden wir in der Tatsache der geoffenbarten Religion, die uns nicht nur jene Lehren enthüllt hat, sondern auch weitere höhere Gesetze, in deren innerstes Verständnis das natürliche Erkennen nicht zu dringen vermag.

Auch hier geht B. von den Voraussetzungen seiner Gegner aus. Die geoffenbarte Religion, hatte Tindal in Christianity as old as Creation erklärt, ist nichts anderes, als eine Widerholung der Warheiten der natürlichen Religion. Offenbarung im strikten Wortsinne ist unmöglich. — Offenbarung, antwortete B., ist wenigstens nicht unmöglich. Sie ist verworfen worden, weil sie über die Sphäre der Vernunft hinauslag und vom menschlichen Verstand nicht begriffen werden kann. Das sind nichtige Einwände. Gilt dasselbe nicht von der Natur? Gibt es nicht auch im gewönlichen Verlaufe der Dinge eine ganze Reihe von „unbegreiflichen, dunkeln Vorgängen?“ Und wie viele Vorgänge im Naturleben erscheinen dem einen klar, die der andere missverständlich, der dritte überhaupt nicht erfasst! In Warheit dürfen wir vom Menschen sagen, dass er nichts weiß. Denn es liegt nicht nur klar zu Tage, dass ein vollkommener und vollständiger Einblick ins Wesen der Dinge ihm abgeht, sondern es fehlt ihm auch das verbindende Denkglied zwischen dieser Erkenntnisunfähigkeit, diesem Wissensmangel und dem auf bloße Warscheinlichkeit gegründeten Glauben. Ist es denn dann unvernünftig, anzunehmen, dass es auch in der Offenbarungswelt Dinge gibt, die das Maß und die Grenzen unserer Intelligenz überschreiten? Wenn wir nicht einmal auf dem Vernunftwege den natürlichen Verlauf der Erdendinge erklären oder voraussagen können, dürfen wir denn dann erwarten, dass wir diesen Einblick in die viel höheren und größeren Gedanken der göttlichen Vorsehung besitzen? Liegt da nicht die Warscheinlichkeit nahe, dass auch auf diesem Gebiete uns vieles unerklärlich bleiben muss? Jedenfalls ist soviel klar, dass aus unserer Naturerfarung ein Argument gegen die Möglichkeit der Offenbarung nicht hergeholt werden kann.

Weiter: gibt man auch zu, dass es die Aufgabe der Vernunft ist, dieses geoffenbarte System zu prüfen und dasselbe zurückzuweisen, falls es sich als ein unmögliches nachweisen lässt, so zeigt doch eine genauere Untersuchung seiner einzelnen Sätze, Lehren, Vorschriften, dass sich weder in den einzelnen Forderungen, noch in ihrem Verhältnis zu einander eine Schwierigkeit oder Incomprehensibilität findet, die nicht auch auf dem Naturgebiete widerkehrte. — Geoffenbarte Religion ist also nichts Unvernünftiges. Die Analogien der Natur und der natürlichen Religion nötigen uns vielmehr, auf ihre Warheit zu schließen.

Und wird endlich die Frage aufgeworfen, wie ein System, das den Anspruch auf göttliche Offenbarung erhebt, diesen Anspruch zu begründen versucht, so ist zu antworten: durch den von Anfang der Welt bis in die Gegenwart reichenden historischen Beweis, die Erfüllung der Prophetie und durch die thatsächlich geschehenen Wunder. Diese letzteren z. B. bilden einen integrirenden Teil der biblischen Erzälung. Ihre Darstellung, einfach, ungekünstelt, schmucklos, harmonirt mit der übrigen Erzälung, und sie dürfen deshalb genau denselben Anspruch auf geschichtliche Warheit machen, wie die übrigen Teile der biblischen Geschichte, die man so lange als echt ansehen muss, als nicht der positive Beweis des Gegenteils geliefert ist. Allgemeine, nicht auf Erkenntnis der Dinge, sondern bloßem Vermuten beruhende Einwendungen vermögen natürlich nicht, diese historische Warheit des Christentums zu erschüttern. Paulus erwänt in einem unzweifelhaft echten Briefe (1 Kor.) Wundergaben, nicht etwa in großsprecherischer Weise, sondern gelegentlich, wie eine ihm und den Adressaten ganz genau bekannte Sache, um vor ihrem Missbrauche zu warnen. Was haben gegen

eine derartige bestimmte, historische Tatsache allgemeine Bedenken für eine Bedeutung? Und was die Erfüllung der Weissagungen angeht, so ist darauf hinzuweisen, dass manche von ihnen noch dunkel für uns sind, und dass wir anderseits viele und große Perioden der Weltgeschichte noch nicht kennen. Wir sind deshalb oft nicht im Stande, ihre genaue Erfüllung in den nachfolgenden Ereignissen aufzuweisen. Aber schon aus der allgemeinen Erfüllung der Prophetie ergibt sich ein starker Beweis ihrer Warheit. Und von der Erfüllung derjenigen Prophetien, die unserem Verständnis klar sind, dürfen wir den Schluss auf die Warheit der uns noch unverständlichen Partien machen. Können wir auch nicht in Bezug auf jeden einzelnen Punkt ihre Erfüllung behaupten, so ist doch die von allen Seiten zugegebene Allgemeinerfüllung für sie ein Beweis von hervorragendem geschichtlichen Werte.

Aus diesen Gedankenreihen sehen wir, dass es B. seinen deistischen Gegnern gegenüber darauf ankam zu zeigen, dass weder aus der Natur, noch aus der Vernunft begründete Einwände gegen die geoffenbarte Religion erhoben werden könnten. Von den Voraussetzungen seiner Gegner aus ist ihm dieser Nachweis zweifellos gelungen, und gerade darin liegt die Bedeutung seiner Untersuchungen für die Theologie seiner Zeit. Der Versuch, den Waffen des Deismus gegen die metaphysischen Elemente des Christentums schärfere entgegenzustellen, allen von der damaligen Religionsphilosophie erhobenen Einwänden begegnet zu sein und jedes von ihr verwendete Argument der Reihe nach beleuchtet zu haben, ist B. allerdings geglückt, nicht aber — und das ist für die Beurteilung des Werkes wol festzuhalten — der Versuch, das Wesen der Religion auf eine neue philosophische Grundlage gestellt und neu begründet zu haben. Es fehlt die originale Spekulation ganz, und für die formale Ausarbeitung ist die Überfülle der Gedanken nicht vorteilhaft gewesen. — Die Bedeutung der Untersuchungen liegt vielmehr in der Methode. Nur der theologische Beweis ist in seiner Art neu. Er kam nicht nur den Forderungen der Zeit entgegen, sondern überraschte, weil er die Voraussetzungen, welche das angegriffene Freidenkertum arglos zugab, mit glücklichem Erfolge aufnahm und zur Stärkung der supranaturalen Überzeugungen verwandte. — Ein Philosoph im strengen Sinne des Wortes darf B. nicht genannt werden. Er wollte es auch nicht sein. Bis in die Tiefen jener philosophischen Probleme, auf denen jeder Versuch einer Neubegründung der Religion zu ruhen hat, dringt er nicht vor. Doch wäre es ungerecht, eine Antwort auf Fragen, die seine Zeit nicht kannte, von ihm zu verlangen. Dem Deismus seiner Zeit versetzte er den Todesstoß. Für den modernen Kritizismus, der seine Kräfte an die Lösung ganz anderer Aufgaben setzt, für eine Generation, die ihren Geist an Kant und Hegel genärt hat und aus dem Kampfe mit den auflösenden Tendenzen des hyperkritischen Rationalismus von D. F. Strauß nicht unberürt hervorgegangen ist, hat die Analogie B.'s keine Beweiskraft mehr. — Dazu kommen die Mängel ihrer Form. Der Stil ist schwerfällig, von großer Breite, in vielen Partien rätselhaft, dunkel, zuweilen verworren. Aber nicht ganz mit Unrecht ist gesagt worden, dass B.'s Einfluss nicht trotz, sondern auf Grund dieses Mangels ein tiefgehender gewesen ist; denn Dunkelheit und Schwerfälligkeit sind die Folge seines Bemühens, die überströmende Fülle der Gedanken in kurze, schlagende Sätze einzuzwängen. — Die Stärke des Buches liegt überhaupt nicht in der positiven, sondern in der polemischen, negativen Seite der Darstellung, indem B. zeigt, dass alles, was auf dem Gebiete des Christentums Schwierigkeiten für das Verständnis bietet und deshalb Einwendungen ausgesetzt ist, in der Natur seine Parallele, „Analogie" hat. Aber trotz dieser negativen Seite ist der höhere, positive und konstruktive Sinn überall durchzufülen. An eine Neubegründung der Religion dachte B. freilich nicht; das religiöse Bewusstsein und seine Forderungen bleiben für ihn außerhalb des Kreises seiner Beweisfürung.

Nicht auf diesem besonderen Gebiete der Religionsphilosophie ruhen die starken Wurzeln seiner Kraft. Verdankt er seinen berühmten Namen auch in erster Linie der Analogie, als Moralphilosoph ist er bedeutender denn als Religionsphilosoph. In der Analogie sowol wie in seinen Predigten ist das Gewissen

und seine alles beherrschende Macht Anfang, Mittel und Ende des Beweises. Sittlichkeit, Pflicht ist sein Losungswort. Auf Erfarung und Geschichte baut er sein System; nicht wissenschaftliche, sondern praktische Zwecke hat er dabei im Auge. Die christliche Religion, und darunter verstand er diejenige der englischen Statskirche, war für ihn ein moralisches System göttlichen Ursprungs, durch einen besondern Akt der göttlichen Vorsehung der Menschheit enthüllt, dessen innere Warheit auf dem Wege der evidences nachweisbar war. Immer ging er beweisend von der sittlichen Natur des Menschen, von seinem Verhalten aus und unternahm von dieser Grundlage aus eine Neuuntersuchung der christlich religiösen Idee.

Aber diese seine Bedeutung für die Ethik ist bisher keineswegs in genügender Weise anerkannt worden; und doch ebenso groß wie als Apologet ist er als Ethiker. Der Begründung seiner Moral sind die oben erwänten Roll's Predigten gewidmet. Von ihnen enthalten namentlich die drei ersten so wertvolle Beiträge zur Wissenschaft der Ethik, dass englische Theologen nicht anstehen zu behaupten, dass „in dem langen Zwischenraum zwischen Aristoteles und Kant dieses spezielle Gebiet keine wertvollere Bereicherung erfaren“ habe. Dem Griechen war Butler verwandt durch seine Methode in den Untersuchungen über die Ziele der menschlichen Natur; an Kant erinnert er durch die Konsequenz, mit der er die absolute Gültigkeit des Sittengesetzes betont.

Seine Ethik richtet sich wie seine Theologie gegen gewisse Gegner, auf deren Gedanken er in seiner Beweisfürung immer wider zurückkommt, gegen eine Anzal fortgeschrittener Denker und ihren Anhang unter den vornehmen Lebemännern der Zeit. — Die Philosophie von Hobbes stellte den Menschen in mechanischer Auffassung als einen sinnlichen, von den Affekten des Schmerzes und des Wolbefindens beherrschten Organismus dar. In dem Naturzustande des Menschen, dem Kriege aller wider alle, sucht der Mensch einen Schutz des eignen Ichs. Er ist für sich, nicht für andere gemacht. Sein Wesen ist Selbstsucht. Darum wurde damals eine selbstlose Handlung von der Menge oft als Thorheit verspottet, von den freidenkerischen Philosophen der Zeit nur als Ausnahme von der Regel aufgefasst. — Der edelste Platoniker unter den Philosophen der Epoche R. Cudworth und mit ihm S. Parker und S. Clarke hatten dieses System der Triebe theoretisch zu bekämpfen und die Ethik auf reineren Grundlagen zu basiren gesucht. Aber der praktische Zug fehlte ihnen. Für den besonderen Fall, für das Bedürfnis des individuellen Lebens waren ihre Theorien selten oder gar nicht anwendbar. Diesen Mangel nun suchte Butler zu ersetzen, indem er das ethische Gesetz auf die Thatsachen des menschlichen Lebens, auf die menschliche Natur gründete.

Seine Ethik geht von teleologischen Fragen aus. Jedes Werk, sagt er, in der Natur sowol wie in der Kunst ist ein System, und jedes Ding ist nicht um sein selbst willen da, sondern hat einen Zweck. Welches ist nun der Zweck des Menschen? Er ist in der Welt und kann seinen Fähigkeiten nach so oder so handeln. Welche Handlungsweise entspricht seiner waren Natur? Unsere Natur, sagt B., ist angepasst für die Tugendübung, nicht, wie Hobbes behauptet, für selbstische Zwecke, für die Erreichung höchsten Wolbefindens und Vermeidung des Schmerzes. Ein Blick auf die Tatsachen des Lebens lehrt, dass die allseitige Entwicklung seiner Kräfte sich nur im Gemeinschaftsleben vollziehen kann, er ist *φύσει πολιτικός*. Allerdings ist die Selbstliebe ein wesentliches Motiv unseres Thuns, sie spielt in unserem Leben eine große Rolle, aber auch die Triebe der Barmherzigkeit, Woltätigkeit, des Gemeinsinns können nicht abgeleugnet werden, ebensowenig wie die Tatsache des Gewissens: der Mensch ist ein *ζῶον πολιτικόν*. Nach B.'s Meinung ist die Summe der praktischen Moral diese: die Menschheit ist eine Gemeinschaft, wir alle stehen zu einander in gegenseitigen Beziehungen, die Gesellschaft hat allgemeine Interessen, allgemeine Ziele, und Pflicht eines jeden ist es, diesen Zielen und Interessen zu leben.

Die menschliche Natur, sagt B. weiter, ist beherrscht von drei Affekten, von der Selbstliebe, dem Wolwollen und dem Gewissen. Selbstliebe und Woltätig-

keitssinn sind keineswegs einander entgegengesetzt. Man braucht nur die Funktionen der Selbstliebe und ihr Verhältnis zu den übrigen Affekten des Menschen genauer zu untersuchen, um jenen Satz zu verstehen. Die einzelnen Affekte sind weiter nichts als der Ausdruck eines gewissen natürlichen Verlangens nach Dingen, die uns mangeln. Besitzen wir diese Dinge, so ist der Trieb befriedigt. Gegenstand, Ziel des Verlangens sind also gewisse Dinge, Zustände, welche den Affekt befriedigen. Das Vergnügen ist nicht Ziel des Affekts, sondern der natürliche Begleiter der Befriedigung. Die Triebe aber streben nach jenen Dingen als ihrem letzten Ziele, sind also an sich selbstlos. Die Selbstliebe strebt anderseits nach dem Wolbehagen des Individuums, und Wolbefinden ist nichts anderes als die Befriedigung der Einzelwünsche. Von diesen Partikularaffekten, welche an sich uneigennützig sind, ist die Selbstliebe verschieden; sie ist ihnen aber nicht entgegengesetzt, da sie ja auf ihnen beruht. Ebensowenig entgegengesetzt sind aber auch Selbstliebe und uneigennütziges Wolwollen. Ein Affekt, der seine Befriedigung in irgend einem äußeren Objekte findet und sich damit als seinem letzten Ziele begnügt, steht in keiner Weise zur Selbstliebe im Gegensatz. Damit ist in B.'s Philosophie einer der wichtigsten Sätze ausgesprochen.

Aber, heißt es dann weiter, in einem System, einem Organismus bestehen die Teile nicht für sich, sondern für das Ganze. Die Idee der menschlichen Natur ist keineswegs erschöpft, wenn man sagt, daſs sie aus Vernunft und den verschiedenen Affekten bestehe. Nur in Verbindung mit dem Ganzen erfüllen die einzelnen Teile ihre vollkommene Idee, ihren waren Begriff. Die einzelnen Teile unserer Natur stehen nun zu einander in dem Verhältnis, daſs die Partikularaffekte sich der Reflexion oder dem Gewissen als einem Universalprinzipe unterzuordnen haben. Die Aufgabe des Menschen besteht also nicht darin, den einzelnen Trieben, z. B. der kalten Selbstsucht, sondern dem Gewissen die Herrschaft zu lassen. Dies Gewissen ist eine Realität in uns; es ist das moralische Prinzip, das unserer Natur eingepflanzt ist. Daſs unsere übrigen Triebe ihm untergeordnet sind, lehrt eine flüchtige Betrachtung unserer sittlichen Natur. Alle Beweggründe unseres Handelns, auch die Selbstliebe, stehen unter seiner Herrschaft, seinem Urteil. Absolute Herrschaft, Autorität sind seine konstituirenden Momente. Gehört aber diesem Prinzipe der Reflexion (Principle of Reflexion, sonst von ihm auch Reflex Principle of Approbation genannt) das Gebiet der Beweggründe unseres Handelns an, so ergibt sich, daſs Tugend darin besteht, diesem unverfälschten, waren Gesetze der Natur Folge zu leisten.

Wir sehen, die Tatsache des Gewissens, das ihm ein wesentliches Moment der menschlichen Natur ist, hält er mit Energie fest. Ihm ist der Mensch zuerst ein moralisches, von einem höheren Gesetze beherrschtes Wesen. Aber über das Gewissen selbst, seine Natur, seinen Ursprung, sein Verhältnis zur Selbstliebe, zur Bildung und Vernunft, zu den einzelnen Handlungen des Menschen, endlich über seine Beziehungen zur sittlichen Weltordnung, zu dem höheren göttlichen Willen ringt sich Butler zu voller Klarheit nicht hindurch. Es ist nicht leicht, bei ihm zu erkennen die Art, wie, und die Gebiete, auf welchen dasselbe seine Tätigkeit eintreten läſst, wie und warum es die eine Handlung billigt, die andere verwirft. Gerade da, wo für eine praktische Lebensbetrachtung die Schwierigkeit beginnt, läſst uns B. im Stiche. Sein ethischer Grundgedanke hat nicht die Fähigkeit, sich zu einem System der aktuellen Pflichtenlehre zu entwickeln, denn der menschliche Wille und die praktische Vernunft bleiben in seinem System one Ansatz. Der Nachdruck liegt bei ihm auf dem Begriff der Tugend, den er a priori konstruirt. Was Tugend ist, sagt er, weiß jeder Mensch. Nach Gerechtigkeit, Warhaftigkeit und nach dem Wol der Gesamtheit hat sie zu streben. Sie steht zur menschlichen Natur in dem Verhältnis einer voraus bestimmten Harmonie.

Der Hauptvorwurf, den englische Moralisten diesen Sätzen B.'s gemacht haben — denn die Wissenschaft der Ethik in Deutschland hat ihm wol aus Unkennt-

nis seiner Werke überhaupt keine Beachtung geschenkt*), — ist der, dass er seine Untersuchungen nicht bis zu Ende durchgefürt und, wie oben angedeutet, das Gebiet der speziellen Pflichtenlehre nicht in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen hat. Doch ist ihm auf der klaren Basis von Tatsachen eine Erklärung der menschlichen Natur gelungen, die jedem auf Selbstsucht gegründeten System schnurstracks zuwider läuft. Und mit dem tief ins praktische Menschenleben einschneidenden Satze, dass es ein Übel in der Welt gibt, dass das größte Übel die Sünde ist, endlich dass Gott diese hasst, hat er die schlummernde Seele seines Volkes wider geweckt und dieses auf neue religiöse Banen gelenkt.

Litteratur: Bartlett, Memoirs of J. Butler 1839. Die Ausgaben der Analogie sind zalreich; diejenige von Fitzgerald enthält eine gute Biographie und erklärende Noten, die von D. Wilson (Glasgow und London, in 7 Aufl. erschienen) eine sehr ausfürliche Inhaltsangabe der Analogie; auch Duke und Wilkinson (1847), Chalmers (Posthumous Works, vol. IX), Napier (Lectures, 1846) Swainson (Handbook) geben eine solche. Die beste Ausgabe von B.'s sämtlichen Werken ist die Oxforder in 2 Bänden. Vgl. ferner Encycl. Brit., den Art.; Lechler, Gesch. des engl. Deismus (B. ist mit 5 Zeilen erwänt); (Pattison) Essays and Reviews; Hunt, Relig. Thought in England, vol. II u. III; A. S. Farrar, Critical Hist. of Free Thought; Lecky, Hist. of Rationalism, London 1869; Ch. J. Abbey, u. J. H. Overton, Engl. Church in the 18th Century, 2 voll., London 1878; Leslie Stephen, Hist. of Religious Thought in the 18th Cent. vol. I; J. Stoughton, Religion in England under Queen Anne and the Georges, 2 voll., London 1878. **Rudolf Buddensieg.**

Cunitz, August Eduard, protestantischer Theolog, ist geboren zu Straßburg i/E. am 29. August 1812 als Son eines aus Reval eingewanderten Handwerksmannes und einer ehrsamen Bürgerstochter. Seine Laufban fürte ihn durch die Klassen des protestantischen Gymnasiums und durch die Studienjare an der theologischen Fakultät seiner Vaterstadt. Von 1834—1836 unternahm er als Kandidat der Theologie eine längere wissenschaftliche Reise nach Göttingen, Berlin und Paris. Zur Erlangung des Grades eines Baccalaureus der Theologie schrieb er die später gedruckte Abhandlung: „Histoire critique de l'interprétation du Cantique des cantiques; die theologische Lizenz erwarb er sich mit der Schrift: De Nicolai II decreto de electione pontificum romanorum. Hierauf trat er im Jare 1837 am protestantischen Seminar als Privatdozent auf, wurde aber infolge ungünstiger Zeitumstände erst zwanzig Jare später außerordentlicher Professor. Eine ordentliche Professur für neutestamentliche Exegese wurde ihm 1864 am Seminar und 1872, nach der Gründung der neuen Universität, an der theologischen Fakultät zu teil. Von viel früher indessen datirt seine Tätigkeit als Lehrer der akademischen Jugend, indem schon im Jare 1836 sein Lehrer und Freund Professor Eduard Reuß sich ihn zum Mitpräsidenten der kurze Zeit vorher gegründeten „Theologischen Societät“ zugesellt, in welcher Eigenschaft Cunitz die Arbeiten dieses in großem Segen wirkenden wissenschaftlichen Instituts für Theologie-Studirende fast ein halbes Jarhundert lang teilte.

Unter den vielfachen Tätigkeiten und Ämtern, denen er, trotz seiner schwächlichen Gesundheit und oft eintretender schwerer Leiden, stets unverdrossen oblag, sind außer den bereits angefürten noch zu erwänen die Mitgliedschaft im Kapitel des St. Thomasstiftes, das er von 1881—1886 im Oberkonsistorium der Kirche Augsb. Konf. vertrat, die Stelle eines Vorsitzenden in der theologischen Prüfungskommission, eines Ephorus des Wilhelmerstifts wärend einiger Jare, eines Vorstandesmitgliedes der Evangelisations-Gesellschaft sowie des „evang.-protest. Vereins“. Auch mehrere auswärtige gelehrte Gesellschaften, z. B. die hist.-theol.

---

*) Feuerlein, Fichte, Wuttke, Trendelenburg erwänen ihn nicht einmal; Vorländer, Geschichte der Philosophie, Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen widmet Bolingbroke 15, Butler 3 Seiten.

Gesellschaft von Illgen zu Leipzig, die hist.-archäologische von Genf und die Göttinger Ges. für Kirchenrechtswissenschaft zälten ihn zum Mitgliede.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten bezogen sich hauptsächlich auf die Kirchengeschichte und speziell auf das Reformationszeitalter. In Verbindung mit seinen Kollegen D. Baum und D. Reuß betrieb er eifrigst die Herausgabe der sämtlichen Werke Calvins, zu dessen 10 Bände umfassender Korrespondenz er den historischen Kommentar schrieb. Nebst Baum verdankt man ihm besonders die kritische Ausgabe der französischen Übersetzung der Institution chrétienne im 3. und 4. Band des ganzen Werkes. Als ein Vermächtnis seines schon 1878 verstorbenen Freundes Baum fürte er die Ausgabe der Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France, woran sich Beza's Namen knüpft, glücklich zu Ende, allerdings mit Ausnahme der historischen Einleitung und des Index; in würdigster Weise eröffnen aber die drei starken Bände (über 2500 Seiten im ganzen) die in Angriff genommene Sammlung der „Classiques du protestantisme français". Von 1847 bis 1855 gab Cunitz mit Eduard Reuß die „Straßburger Beiträge zu den theologischen Wissenschaften" heraus.

Von seiner Wissenschaftlichkeit zeugen überdies zalreiche kleine Schriften und Veröffentlichungen, unter welchen wir nennen: „Ein katharisches Rituale", Text und Kommentar des einzigen bis jetzt aufgefundenen Denkmals der katharischen Theologie; Considérations historiques sur le développement du droit ecclésiastique prot. en France" (1840 seine Doktordissertation); „Hist. Darstellung der Kirchenzucht unter den Protestanten" (1843); „Ueber die Amtsbefugnisse der Konsistorien in den prot. Kirchen Frankreichs" (1847); zwei Hefte Gravamina, im Verein mit Baum zur Warung der Rechte und der Selbständigkeit der elsässischen Kirche, gelegentlich der Oktroyrung einer neuen Kirchenverfassung im Jare 1852 veröffentlicht. Cunitz lieferte außerdem beachtenswerte Beiträge zu wissenschaftlichen Zeitschriften und anderen Publikationen, wie z. B. die Straßburger Revue de théologie et de philosophie chrétienne, die Jenaer allgem. Lit.-Ztg., das Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz, diese theologische Encyklopädie (erste und zweite Auflage), und Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses.

Er verließ seinen akademischen Lehrstul im Laufe des Wintersemesters 1884/85 erst als die Kräfte ihm vollends versagten. Den von da ab sich mehrenden, mit mannhafter Geduld getragenen Leiden setzte, nach anderthalb Jaren, am 16. Juni 1886, ein sanfter Tod das Ende. D. Cunitz vermachte seine wertvolle Bibliothek dem St. Thomasstift, und sein Vermögen im Betrag von 200 000 Mark der Kaiser-Wilhelm-Universität Straßburg mit der Bestimmung, die Zinsen des Kapitals erst nach 20 Jaren zu verwenden und zwar für die Förderung der Wissenschaft im Allgemeinen, mit Bevorzugung der theologischen Fakultät und mit Ausschluſs jeglicher Stipendien. Professor Cunitz war eine ausgeprägte, durch stramme Selbstzucht ausgebildete Persönlichkeit, von klarem Geist und unbeugsamer Willensenergie, one Menschenfurcht und Menschengefälligkeit; ein Lehrer, der seinen Beruf hoch hielt und aufs gewissenhafteste erfüllte; ein Gelehrter, ausgezeichnet durch sein alle Gebiete der theologischen Wissenschaft umfassendes Interesse, für welchen keine Arbeit zu gering, keine Aufgabe zu undankbar war; durch und durch freisinnig und fest in seinen theologischen Überzeugungen, verlangte er auch für die Andersdenkenden die Freiheit, die er für sich selber in Anspruch nahm. Lic. **A. Erichson.**

Diestel, Ludwig, besonders verdient durch seine „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche", sowie durch zalreiche kleinere religionsgeschichtliche und biblisch-theologische Arbeiten, wurde den 28. Sept. 1825 zu Königsberg in Preußen geboren. Bis auf seinen Großvater, der als Superintendent zu Belgard in Pommern starb, sollen seine Vorfaren seit mehr denn 200 Jaren fast sämmtlich als Geistliche in Pommern gewirkt haben. Sein Vater, Ludwig Ferdinand D., ließ sich nach wechselvollen Schicksalen, wie sie die Kriegsläufte mit sich brachten, schließlich als Intendantursekretär in Königsberg

nieder, wurde aber seiner Familie bereits 1831 durch die Cholera entrissen. Die hinterlassene Witwe fand mit ihren fünf Kindern bei ihrem Bruder, dem gleichfalls verwitweten Pfarrer und Konsistorialrat Weiß, eine Heimstätte. Im Kreise dieser angesehenen Familie, welche zu den hervorragendsten Männern des damaligen Königsberg in Beziehung stand, verlebte Diestel unter der streng-christlichen Zucht der Mutter und des Oheims seine ganze Jugendzeit, seit 1833 als Schüler des Collegium Fridericianum, wo er besonders durch den Philologen Karl Lehrs (gest. 1878) reiche Anregung empfing, seit Ostern 1844 auch als Student an der Universität. Der Entschluſs, Theologie zu studiren, wurde von Diestel erst gegen das Ende seiner Gymnasialzeit gefaſst; die erste Studienzeit muſste daher der nachträglichen Erlernung des Hebräischen gewidmet werden. Von seinen damaligen Lehrern übten namentlich Rosenkranz, Drumann und Lobeck, unter den Theologen Lehnerdt als Kirchenhistoriker und neutestamentlicher Exeget, Hävernick und Dorner einen nachhaltigen Einfluſs auf ihn aus. Hävernick wird von Diestel als „eine frische, feurige Kraft“ bezeichnet, deren Vorlesung über das Buch Hiob ihn ungemein angezogen habe. Ebenso bekennt er, im Sommer 1846 durch die Vorlesungen Dorners über Dogmatik „mächtig ergriffen“ worden zu sein. Im übrigen nahm die Herausbildung einer eigenen theologischen Überzeugung bei dem jungen Studenten inmitten emsigen und ziemlich vielseitigen Fleißes einen ruhigen und stetigen Verlauf. Zwar berichtet er nachmals in den Aufzeichnungen über sein Leben, daſs das Studium von Schleiermachers Monologen im Sommer 1845 auf seinen Geist gewirkt habe wie ein Regen nach langer Dürre, preist es aber anderseits als ein Glück, daſs der Gegensatz zwischen den Forderungen des Glaubens und der Wissenschaft sich ihm niemals zu jähen Spannungen und harten Zweifeln gesteigert und daſs ihn niemals die Zuversicht verlassen habe, die ruhige emsige Forschung werde ihres Zieles nicht verfehlen.

Nach $3^1/_2$jähriger Studienzeit, in welche auch die Abdienung des Militärjares fiel, bestand D. am 22. Okt. 1847 mit Auszeichnung das theologische Examen und begab sich noch in demselben Monat zur Fortsetzung seiner Studien nach Berlin. Hier hörte er Ethik bei Nitzsch, über das Johannesevangelium bei Neander und beteiligte sich an den homiletischen Übungen bei Nitzsch, den historischen bei Neander, den alttestamentlichen bei Hengstenberg. Bereits im Frühjare 1848 siedelte er jedoch, hauptsächlich wol durch Dorner angezogen, nach Bonn über und besuchte daselbst noch drei Semester Vorlesungen von Dorner, Rothe, Staib und Kling, sowie die Seminarien von Bleek, Dorner und Hasse, ein halbes Jar auch das homiletische Seminar von Rothe. Der in Preußen vorgeschriebene pädagogische Kursus wurde zwei Monate hindurch an dem von Zahn geleiteten Lehrerseminar absolvirt, am 13. April 1850 das Examen pro ministerio in Bonn bestanden und gleich darauf die Vorbereitung auf die Habilitation in Angriff genommen. Dieselbe erfolgte am 7. Februar 1851 zu Bonn durch die öffentliche Verteidigung von 12 lateinischen Thesen, unter denen namentlich die beiden ersten von prinzipieller Bedeutung sind: principium ecclesiae evangelicae formale seu biblicum s o l u m verae theologiae principium esse nequit; und: ars exegetica omnino neque cum dogmatica commiscenda neque ab ea adiuvanda est. Methodus vere historica dummodo recte servetur, fides christiana inde nihil detrimenti capiet. Dem Bereiche des A. T.'s sind nur die 3. und 4. These (über die zeitliche Priorität von Gen. 49 vor Deuter. 33 und über die Herleitung von Sach. 9—14 von zwei verschiedenen Propheten aus der Zeit Michas und Jeremias entnommen), dagegen die 5.—7. dem Bereich des Neuen Testaments, die übrigen der Kirchengeschichte, Dogmatik und Homiletik. Die 9. These fordert von den Theologen eine eifrigere Beschäftigung mit der neueren Geschichte der äußeren Mission.

Aus seiner siebenjärigen Laufban als Privatdocent gedenkt D. namentlich der fruchtbaren Anregungen, die er von seinem (seit 1846 in Bonn habilitirten) Kollegen und bald auch Freunde Albrecht Ritschl empfing. 1854 zum Inspektor des theologischen Stifts ernannt, erhielt er 1858 eine außerordentliche Professur und folgte Ostern 1862 einem Ruf als ordentlicher Professor der alttestament-

lichen Exegese nach Greifswald. Im Herbst desselben Jares begründete er durch die Vermälung mit Emmy Delius aus Versmold in Westfalen eine glückliche Häuslichkeit. Das Jar 1867 brachte einen Ruf als Nachfolger Köhlers nach Jena und nach abermals fünf Jaren siedelte Diestel als Nachfolger Öhlers an die letzte Stätte seiner Wirksamkeit nach Tübingen über. Zu der alttestamentlichen Professur gesellte sich hier seit 1877 das Amt eines vierten, 1879 das eines dritten Frühpredigers an der Stiftskirche; zu der Würde eines Doktors der Theologie, die ihm 1862 durch die Bonner Fakultät verliehen worden war, und dem Titel eines großherzoglich weimarischen Kirchenrats (1870) kam 1879 im Gefolge des Ordens der württembergischen Krone der persönliche Adelstand. Der alljärlich in Halle tagenden Kommission für die Revision der Lutherbibel gehörte er seit 1871 an und wonte noch im Frühjar 1879 den Sitzungen derselben bei. Kaum nach Tübingen zurückgekehrt, wurde er von der Krankheit ergriffen, die am 15. Mai seinem Leben ein Ziel setzte. Mit der Witwe trauerten drei Söne und drei Töchter an seinem frühen Grabe. Die Charaktereigenschaften, die sein Leichenredner an ihm rühmt, sind „wolwollendes, freundliches und bei aller Entschiedenheit mildes Wesen; ungemeine Leichtigkeit der Aneignung weit über den Kreis der Fachbildung hinaus, Feinheit des Urteils, Gabe oft überraschender Kombination, gewandter, hie und da glänzender Darstellung; eigenes beständiges Lernen und Streben in der Begeisterung für seine Wissenschaft; Vereinigung des vollen Glaubens an die Warheit des Christentums mit dem freien Denken; unbefangenes Forschen nach dem geschichtlichen Werden auch der alttestamentlichen Religion in der festen Überzeugung von der Warheit des Grundes und entschiedenes Festhalten des Gefundenen". Sein Eintreten für die freie Forschung bekundete er in Gemeinschaft mit Hanne durch die Stiftung des Greifswalder Protestantenvereins (von dem er sich jedoch nachmals zurückzog), sowie durch seinen Beitritt zu der „Jenenser Erklärung" von 1872 zugunsten Sydow's und Lisco's.

Der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit lag, wie der ihm nahe befreundete Verfasser des Nekrologs in Nr. 21 der Protest. K.-Z. von 1879 mit Recht hervorhebt, mehr auf der theologischen, als der sprachwissenschaftlichen Seite des Alten Testaments. Die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, die biblisch-theologische Entwickelung, der Zusammenhang der religiösen Begriffe mit dem Kulturleben waren sein eigentliches Element. Denn er war „ein durch und durch theologischer Charakter, mit edlem Pathos und echt religiöser Gemütstiefe". Von der letzteren hat sich Schreiber dieses aus den eigenen Aufzeichnungen des Verewigten, in die ihm ein Einblick gestattet wurde, voll überzeugt; das Pathos trat nicht nur in den Vorlesungen *), sondern schon im gewönlichen Verkehr mit Entschiedenheit hervor.

Eine Übersicht über die litterarischen Leistungen D.'s hat naturgemäß zu beginnen mit seinem Hauptwerk, der „Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche" (Jena 1869; XVI, 817 S. gr. 8°). Dasselbe bezweckt laut Vorrede „eine umfassende Darstellung der Art und Weise, wie das Alte Testament innerhalb der christlichen Kirche, von Beginn an bis auf die Gegenwart, wissenschaftlich behandelt, theologisch aufgefasst und praktisch verwertet worden ist. — Die Darstellung verläuft in einer doppelten Reihe, von denen jede selbständig ist und doch auch die andere stützt. Wie die Paragraphen, so bilden auch die Erläuterungen eine zusammenhängende Einheit. Jene betonen mehr den Geist

*) Die Vorlesungen D.'s erstreckten sich in Greifswald, Jena und Tübingen auf Einleit. ins A. T. (in Jena auch einmal Einleit. ins A. u. N. T.; in Tübingen Einleitung in die kanon. und apokryp. Bücher), biblische Theol. des A. T.'s, Gesch. Israels, hebräische Altertümer oder bibl. Archäologie, Genesis, Psalmen, Jesaja, Hiob; außerdem in Jena auch auf Geschichte der Religion Israels seit dem babylon. Exil, ausgewälte Stücke des Pentateuch, Geschichte der neueren Theologie, Pädagogik (letztere Vorlesung wol veranlasst durch die mehrere Semester hindurch von Diestel besorgte Leitung eines pädagogischen Seminars); in Tübingen auch: Erklärung der messianischen Weissagungen des Alten Testaments, Hebräerbrief und christliche Symbolik.

der theologischen Bewegung und deuten auf ihren Zusammenhang mit dem Gesamtleben der Kirche hin, so dass sie dem Leser eine leichte Übersicht über den Gang der Geschichte gewären. Diese dagegen bieten die stoffliche Ausfürung und zeigen die Bewegung in ihren genaueren Einzelheiten und nach ihren individuellen Besonderheiten". Die von D. angesetzten sieben Perioden schließen mit den Jareszalen 250, 600, 1100, 1517, 1600, 1750 bis zur Gegenwart; besonders ausfürlich ist die 6. Periode (bis 1750) behandelt als „der eigentliche Mutterschoß, aus dem unsre gesamte neuere Wissenschaft des A. T.'s geboren ist". Der Darstellung einer jeden Periode ist eine Übersicht vorausgeschickt, worauf sodann besonders die jeweilen geltende Ansicht vom Kanon, die Hermeneutik, Exegese und theologische Auffassung, endlich der Einfluss des A. Test.'s auf Kultus, Kunst und Leben im Einzelnen erörtert wird. Wenn gegen die gesamte Darstellung eingewendet worden ist, dass sie weniger eine Geschichte des Alten Test.'s, als vielmehr eine Geschichte der alttestamentlichen Studien innerhalb der christlichen Kirche gebe, so ist diese Ausstellung insofern berechtigt, als auch die Abschnitte über den Einfluss des A. T.'s auf die Gestaltung von Kultus und Leben mehr eine Rubrizirung von Tatsachen, als den Nachweis der tieferen inneren Zusammenhänge enthalten, wie ein solcher z. B. von Zöckler in seiner Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften angestrebt worden ist. Abgesehen davon aber ist das Werk D.'s ein höchst nützliches Repertorium zur Geschichte der Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Die zusammenfassenden Übersichten zeichnen sich aus durch Klarheit, fesselnde Darstellung und vor allem durch maßvolles, streng objektives und gerechtes Urteil. Als „relativ berechtigte Prinzipien" in der alttestamentlichen Forschung der Gegenwart bezeichnet der treffliche Schlussparagraph das nationale (doch mit Ablehnung der Betrachtung, welche Israel nur auf dem gleichen Niveau mit den übrigen Völkern des Altertums schauen will), das philosophisch-historisirende (mit Ablehnung des mehr oder minder humanistisch gestalteten Naturalismus) und das rein religiöse Prinzip (mit Ablehnung der von einem aprioristischen Idealismus beherrschten krankhaften theologischen Darstellung, welche die rein menschlichen und national-individuellen Faktoren übersieht bis zur Ableugnung, wärend doch die ware Offenbarung in schriftlicher Rede nicht nur Gottes Wort, sondern auch Urkunden der Frömmigkeit gibt). Die warhaft theologische Betrachtungsweise stellt sich dar teils als eine Zusammenfassung und Verschmelzung der genannten drei Prinzipien, teils als eine konsequente Durchfürung jedes einzelnen nach seinem berechtigten Warheitsgehalt *).

Von selbständig erschienenen Werken Diestels sind außerdem nur zu nennen: die sorgfältig revidirte und (namentlich aus dem Ertrag der assyriologischen Forschung) ergänzte 4. Auflage von Aug. Knobels Kommentar zum Jesaja (Leipzig 1872); „der Segen Jakobs in Genesis XLIX historisch erläutert" (Braunschw. 1853), und zwar als „eine Reihe wertvoller Bruchstücke, zu denen — vielleicht zur Zeit Samuels und Sauls, vielleicht noch später — einige Ergänzungen gekommen seien"; endlich die Rede „über die Theokratie Israels" (Greifsw. 1864), in welcher schließlich auch die Nachamungen der Theokratie in der Geschichte, besonders Englands, erörtert werden.

Alle übrigen Arbeiten Diestels, und unter ihnen sehr wertvolle, sind in Form von Abhandlungen in Zeitschriften und Sammlungen erschienen. Schon aus den Titeln derselben ergibt sich die Richtigkeit des oben mitgeteilten Urteils, dass das Interesse Diestels in erster Linie der religionsgeschichtlichen Forschung galt. Dem Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte gehören an: „Set-Typhon, Asasel und Satan. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orients" (Niedners Zeitschr. für die hist. Theol., 1860, S. 159 ff.); „der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten" (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1860, S. 669 ff.); das Resultat der sehr eingehenden Untersuchung ist der Nachweis

*) Unter den eingehenderen Besprechungen des ganzen Werkes ist vor allem die von Riehm in den Theol. Studien und Kritiken 1870, S. 547 ff. hervorzuheben.

eines in der Hauptsache nur relativen Monotheismus bei den Indern und Semiten. Ferner: „die Sintflut und die Flutsagen des Altertums“ (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 1871); „Zoroasters Leben und Lehre“ (Vortrag zu Düsseldorf am 14. Januar 1859, gleichfalls in einer Sammlung von Vorträgen veröffentlicht). — Außerbiblische Archäologie behandeln: „Die moabitische Gedenktafel. Eine krit. Übersicht“ (Jahrbb. für deutsche Theol., 1871, S. 215 ff.) und „Die moabitischen Alterthümer (ebend. 1876, S. 451 ff.), eine Darlegung des Für und Wider in dem damals noch schwebenden Streit über die Echtheit der Moabitica. Dem biblisch.-theol. Gebiet gehören an: „Die Heiligkeit Gottes“ (ebend. 1859, S. 3 ff.). Diese Abhandlung hatte das Verdienst, dass durch sie der ursprüngliche Charakter eines Verhältnisbegriffs an qādōsch rc. klar herausgestellt wurde, irrte aber in der Annahme, dass qadosch weiterhin den Inhaber des absoluten Lebens bezeichnet habe. Diestel selbst hat diese Aufstellung bereits im Jesajakommentar (S. 29) mit einer weit richtigeren vertauscht und überdies nachmals ausdrücklich zurückgenommen (vgl. Baudissin, Studien zur Semit. Religionsgeschichte S. 12). Die Abhandlung über „die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im A. Test., biblisch-theologisch dargestellt“ (Jahrbb. f. deutsche Theologie) 1860, S. 173 ff.) bringt eine Menge beachtenswerter Gedanken; leider ist jedoch die Ausfürung allzusehr durch das (auf Ps. 23, 3 gegründete) Vorurteil beherrscht, der in צדק liegende Begriff der Geradheit habe sich ürsprünglich nicht auf bloße Dinge und Sachen, sondern ausschließlich auf die Bewegung, auf Lauf und Weg und Wandel bezogen. Weiter gehören hierher: „Die Idee des theokratischen Königs, mit besonderer Rücksicht auf die Königspsalmen“ (ebend. 1863, S. 536 ff.) und die treffliche Abhandlung über „die religiösen Delikte im israelitischen Strafrecht“ (Jahrbb. für protest. Theol. 1879, S. 246 ff.); vergl. außerdem noch die ausfürliche Besprechung von Schultz, Alttestam. Theologie in den Theol. Studien und Krit. 1871, S. 538 ff. — Hervorragende Arbeiten dogmengeschichtlichen Inhalts sind: Die Besprechung der Oxforder „Essays und Reviews“ (Jahrbb. f. d. Theol. 1861, S. 603 ff.); „Die socinianische Anschauung vom A. Test. in ihrer geschichtlichen und theolog. Bedeutung“ (ebend. 1862, S. 709 ff.); „Studien zur Föderaltheologie“ (ebend. 1865, S. 209 ff.); „Bibel und Naturkunde in den Zeiten der Orthodoxie“ (Theol. Studien und Krit. 1866, S. 223 ff. und 483 ff.; vergl. hiezu auch die nach Diestel's Tode erschienenen Aufsätze über „Theologie und Naturwissenschaft“ (veranlasst durch das Werk Zöckler's) in der AAZ. 1879, Beil. 142—144); „Die kirchliche Anschauung vom A. Test. (Jahrbb. f. d. Theol. 1869, S. 191 ff.) mit zwei Nachträgen: Religiöses oder geschichtliches Prinzip? Offenes Sendschreiben an A. Kuenen“ und „Die katholische Anschauung“ (ebend. S. 528 ff.), endlich den Aufsatz „Zur Würdigung Semler's“ (ebenda 1867, S. 471 ff.). — Von bibelkritischen Aufsätzen sind nur die Besprechung von Böhmer „Das erste Buch der Thora“ (Theol. Stud. u. Krit. 1864, S. 357 ff.), sowie „Die hebr. Geschichtsschreibung“ (Jahrbb. f. d. Theol. 1873, S. 365 ff.; Tübinger Antrittsrede) zu nennen. — Die kirchliche Kunst betreffen: „Die bibl. Parallelbilder in den Kirchen des Mittelalters“ (Theol. Stud. u. Krit. 1870, S. 613 ff.) und „Das Alte Test. im Lichte der älteren christl. Kunst“ (vorgetragen im Dezember 1869 am Hof zu Weimar, abgedruckt in Gelzer's Monatsblättern, Juni 1870, S. 350 ff.). In den Bereich der Kirchenpolitik gehören die (anonym erschienenen) „Streiflichter auf den deutschen Nordosten. Zur relig. und kirchl. Lage“ (ebend. Mai 1868) und die „Bedenken über kirchl. Neubildung“ (ebend. Juli und Aug. 1869); vgl. auch „Die Schulfrage der Gegenwart“ (ebend. Jan. 1870). Auch die A. Allg. Zeitg. verdankte ihm nach einer Bemerkung der Redaktion (1879, Beil. 137) als „langjärigem treuen Mitarbeiter eine Reihe der gediegensten Beiträge theologischen, kirchenpolitischen und pädagogischen Inhalts“ (so nach einer Mitteilung des oben erwänten Nekrologs die Aufsätze über das Unterrichtswesen in Preußen zur Blütezeit des Mühler'schen Regiments, sämtlich anonym). Für die Protest. K.-Z. lieferte er die „Abhandlungen über die relig. und theol. Bewegung in England und Schottland“ und zalreiche kleinere kirchenpolitische Aufsätze. Schließlich möge auch der Artikel von Diestel in der 1. Auf-

lage dieser Encyklopädie (Salomo, Schauen Gottes, Simeon, Simson, Thomasin, Träume, Urim, Wahrsager, Welt im biblischen Sinne), sowie in Schenkel's Bibel-Lexikon (Dichtkunst und Erziehung bei den Hebräern, Hohes Lied, Kunst, Musik, Sacharja, Stiftshütte, Tempel, Vorbild) gedacht sein. **E. Kautzsch.**

Dorner, Isaak August, geboren in Neuhausen ob Eck den 20. Juni 1809, wurde 1838 außerordentl. Professor der Theologie in Tübingen, nach einem Jare folgte er einem Rufe als ordentl. Professor nach Kiel, wo er 4 Jare blieb bis 1843; sodann ging er in den preußischen Dienst über als Mitglied des Consistorii und Professor in Königsberg; schon 1847 siedelte er nach Bonn über. Da ihm das Stahl-Hengstenberg'sche Regiment des Herrn v. Raumer nicht zusagte, nahm er 1853 einen Ruf nach Göttingen an, wo er neun Jare blieb, zuletzt als Mitglied des hannoverschen Consistorii, bis er 1862 an die Berliner Universität berufen, zugleich Mitglied des Ev. Oberkirchenrates wurde. In den letzten Jaren seines Lebens nötigte ihn körperliche Schwäche seinen Ämtern zu entsagen, one dass er deshalb aufgehört hätte wissenschaftlich zu arbeiten.

Dieses reich bewegte Leben, das ihn mit vielen der bedeutendsten Männer in Stat und Kirche in Berürung brachte, ließe sich vollständig nur im Zusammenhang der neuesten Kirchengeschichte darstellen, in welche Dorner in vielfacher Beziehung mittätig eingegriffen hat. Dorner als Son eines kinderreichen Pfarrhauses, wurde auf der württembergischen Klosterschule in Maulbronn erzogen, um dann 5 Jare in Tübingen Philosophie und Theologie zu studiren. Die Entwicklung, welche er in dieser Zeit durchlief, beschreibt er in seiner Selbstbiographie, aus welcher hervorgeht, dass ihn von Jugend auf ein großes sittliches Zartgefül auszeichnete, das er in demselben Maße ausbildete, als er eine Zeit lang der kirchlichen Lehrauffassung fremder geworden war. Auch dem bekannten Osiander, Verfasser des Kommentars zu den Korintherbriefen, welcher ihn als Professor in Maulbronn anzog, vermochte er sich damals nicht rückhaltlos hinzugeben. Unter seinen Tübinger Lehrern hatte zunächst Sigwart d. ä. auf ihn Einfluss, dessen Logik und Metaphysik er eifrig studirte, sodann der Historiker Haug, dessen Universalgeschichte ihn fesselte. Seiner sittlichen Richtung entsprach aber besonders Kant, den er auf das eifrigste studirte. Bald fand er dann in Jakobi's Schrift von den göttlichen Dingen die Ergänzung zu der Einseitigkeit des Kant'schen Moralismus. Daher zogen ihn vorübergehend Eschenmayers Vorlesungen an, dessen Einfluss er „weniger sittlich als religiös bedeutend" nennt. Wärend ihn die Behandlung der Dogmatik, wie sie in Tübingen vorgetragen wurde, nicht anzog, so fesselte ihn um so mehr eine Vorlesung Baur's über Religionsgeschichte, der damals auf Schleiermacherschem Boden stand. So wurde er durch ihn auf Schleiermacher gewiesen, der ihn dem positiven Christentum näher brachte. Am meisten unter den Tübinger Lehrern fühlte er sich jedoch von Schmid angezogen, der auf seine neutestamentlichen Studien von großem Einfluss gewesen zu sein scheint. So ergab sich aus seiner Entwickelung für ihn die Aufgabe, das Ethische und das Religiöse mit einander so in Verbindung zu setzen, dass Keines dabei zu kurz komme. Eben daher beschäftigte ihn in seiner Studienzeit auch stark das Problem der Freiheit des menschlichen Willens. Da er aber zugleich das Streben hatte, eine haltbare Erkenntnis der Warheit des Glaubensinhaltes zu gewinnen, so genügte ihm die bloß reflexive Methode Schleiermachers nicht und er glaubte in dieser Beziehung mehr der Hegel'schen Methode zutrauen zu dürfen. So stellte sich schon die Grundrichtung in seiner Universitätszeit fest, wenn er auch noch nicht sah, wie der Glaube mit der Spekulation sich einigen lasse, da ihm Hegels Bestimmung der Religion als Vorstufe der Philosophie nicht genügte. Dagegen vermochte er sich nicht der pietistischen Richtung anzuschließen, welche unter Studirenden besonders in der Einrichtung von Erbauungsstunden sich betätigte, obgleich er mit dem späteren Prälaten Kapff, der sein Repetent war, die Korintherbriefe durcharbeitete. Unter den Genossen, mit welchen er verkehrte, sind besonders Reinhold Köstlin, Klüpfel, Strauß, Zeller, Metzger zu nennen. Zwei akademische Preisarbeiten, eine philosophische und eine theologische, welche

er machte, wurden gekrönt. Die letztere behandelte das Thema, welches die Ursachen seien, dass die neuere Theologie sich wider dem Standpunkt der Reformation zuwende? Sie wurde die Grundlage für die erste selbständige Vorlesung, die Dorner als Repetent 1836/37 hielt und welche für seine Geschichte der protestantischen Theologie maßgebend wurde. Nachdem er mit dem Prädikat I das erste theologische Examen bestanden hatte, wurde er Vikar bei seinem Vater in Neuhausen und zeigte schon hier die Eigenschaft, die ihn später auszeichnete, dass er seine theoretische Überzeugung zugleich praktisch fruchtbar zu machen suchte, wobei sich schon damals sein Blick auf die Verfassung der Kirche lenkte *). Das war es auch besonders, was ihn dazu trieb, die Studienreise, welche er als württembergischer Theolog mit Unterstützung des Consistorii machte, nach England zu richten, um die dortigen kirchlichen Verhältnisse eingehend zu studiren, was für seine spätere ausgedehnte kirchenpolitische Tätigkeit von großer Bedeutung wurde. Nach zweijäriger Vikariatszeit 1832—34, wurde Dorner nach Tübingen als Repetent berufen, wo er von 1834—38 blieb, um dann außerordentlicher Professor in Tübingen zu werden. Wie Dorner das an sich Wahre zu erkennen strebte, wollte er zugleich den geschichtlichen Prozess ins Auge fassen, welcher uns zu einer solchen Erkenntnis füren kann. Dem entspricht der Plan, den er als Vikar fasste, drei Hauptdogmen, die Lehre von der Person Christi, von der Versönung und vom Abendmal, gründlich zu studiren, und zwar exegetisch und dogmenhistorisch; aus diesem doppelten Studium hoffte er dann eine befriedigende dogmatische Gestaltung dieser Lehren resultiren lassen zu können. Diese Arbeit setzte er als Repetent fort. Mit Strauß war Dorner zugleich im Repetentenkollegium und er erzält in seiner Lebensbeschreibung, dass das Kollegium die im Inneren vorhandenen Gegensätze nicht nach außen habe dringen lassen, dass teils die Liebenswürdigkeit und Feinheit der Persönlichkeit von Strauß, teils ihre wissenschaftliche Stellung ihm und seinen Freunden sein Unternehmen (das Leben Jesu) nicht so furchtbar habe erscheinen lassen, „weshalb wir, die ihm bewusst opponirten, in menschlicher und kollegialer Beziehung ein persönliches Wolwollen ihm bewarten und keineswegs nachteilige äußere Folgen, wie z. B. Entfernung aus der Repetentenstelle, wünschten; im Gegenteil meinten, es entspreche der Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung, dass man ihn gewären lasse; und der Schlag, der ihn traf, erweckte in uns aufrichtiges Bedauern, das ich ihm auch aussprach. Ich glaubte dies one Untreue gegen meine christliche Überzeugung tun zu können, weil ich einen Ausweg sah, auf welchem die christliche Warheit wissenschaftlich auch der mythischen Ansicht gegenüber behauptet werden könne". Dorner hebt dabei einmal die Erfarung von der erlösenden Wirksamkeit Christi hervor, sodann aber das Dasein der christlichen Kirche als der erlösten an Christus glaubenden Gemeinschaft, welche one Christus nicht zu erklären sei, deren mythisches Produkt Christus also nicht sein könne. Dies fürte ihn darauf zu fragen, welches Bild die Kirche der verschiedenen Jarhunderte von Christus gehabt habe. Seine oben erwänten Studien hatten das Resultat, dass er zuerst in einigen Abhandlungen in den Tübinger Jahrbüchern, sodann in seiner Entwickelungsgeschichte der Person Christi den Nachweis versuchte, dass das Bild, welches die Kirche von Christus als dem Erlöser habe, nicht das Produkt der erlösten Gemeinde sein könne, sondern realen geschichtlichen Wert haben müsse. Es war das nicht so gemeint, dass die Auktorität der Kirche die Beglaubigung der christlichen Warheit enthalten oder Ersatz für die Schriftauktorität sein solle, sondern nur so, dass der mythischen Ansicht ein wissenschaftliches Problem entgegengehalten werden sollte, das sie nicht zu lösen vermochte, nämlich der Bestand der Kirche als erlöster Gemeinde. Im Zusammenhang damit stand ein schon in seiner Studienzeit aufgenommener Gedanke, dass Christus auch von der Sünde abgesehen notwendig

---

*) Er schreibt: „Von unserer Diözese ging, wärend ich in Neuhausen war, auch eine Petition an den Landtag, worin wir um eine Kirchenverfassung baten, für welche ich mich lebhaft interessirte, seitdem die Idee der Kirche mich gefesselt hatte".

in die Welt hätte kommen müssen, wodurch die historische Ausfürung zugleich spekulativen Halt gewinnen sollte, indem die Erscheinung Christi als eine notwendige, der Idee der Menschheit entsprechende Forderung anzusehen sei, one welche deren Vollendung unmöglich sei. Man sieht, wie schon hier der Gedanke hervortritt, daſs in dem Christentum die Idee und das Historische zur Einheit verbunden sind.

Diese Erörterung, welche die Bemerkungen über seinen Entwicklungsgang abschließen mag, sei zugleich die Überleitung dazu, in kurzen Zügen Dorners wissenschaftliche Stellung zur Darstellung zu bringen *).

Der Grundgedanke seiner Theologie, den er schon in dem erwänten Erstlingswerke ausfürte, war der, daſs sowol das sittliche wie das religiöse Ideal der Menschheit in der Persönlichkeit Christi verwirklicht sei und daſs deshalb weder ein abstrakter Idealismus noch ein theologischer Empirismus haltbar seien, weder eine Auffassung, welche das Realwerden des Ideals in Christo abschwächt, noch eine Denkweise, welche sich nur an die gegebene Offenbarung hält. Viemehr soll der historische, aber noch heute lebendig wirkende Christus zugleich Gegenstand eigener Glaubenserfarung werden. Ja auf Grund dieser Erfarung soll das der Menschheit vorgezeichnete und in Christo erschienene Ideal auch als solches erkennbar sein; es sollte sich zeigen lassen, daſs die der Vernunft innewonenden Ideeen des Sittlichen und der Gottheit erst im Christentum zur Vollendung kommen. Dies zu zeigen ist ihm die Aufgabe der Apologetik, die ihm zugleich der erste Teil der Dogmatik ist. Das ist nicht so gemeint, als ob das Christentum sich andemonstriren lasse. Vielmehr setzt seine Theologie den Glauben voraus; aber in der Erfarung des Glaubens ist ihm ein zentrales unmittelbares Erkennen enthalten, ein objektiver Warheitskern, dessen sich die denkende Vernunft bemächtigen kann, und zwar so, daſs die der natürlichen Vernunft innewonende Kunde vom Sittlichen und Göttlichen als die Voraussetzung und der Anknüpfungspunkt zu behandeln sei, von welchem aus die christliche Erkenntnis als die alles vorchristliche Erkennen vollendende sich erweisen lasse. Eben daher war sein Blick ebenso sehr wie auf die thetische Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre auf die Geschichte gerichtet, in welcher der Prozeſs der Vereinigung von Historischem und Idealem sich verwirklichte. Als den Kern seiner Theologie kann man den Gedanken bezeichnen, daſs die aller Religion zu Grunde liegende Idee der Gottmenschheit und in Verbindung damit das ethische Ideal in Christo verwirklicht worden und als solches verwirklichtes aus den Quellen erkennbar sei **), daſs eben deshalb Christus der Mittelpunkt der religiös-ethischen Geschichte und Haupt der Menschheit sei. Diese Offenbarung in Christo muſs Gegenstand persönlicher Erfarung werden, ehe sie in der Apologetik als die Vollendung aller religiösen und sittlichen Warheit erwiesen werden kann; eben daher muſs der Apologetik die Beschreibung des Weges vorangehen, wie man zum Glauben kommen könne. Die Pisteologie schickt er daher seinem System voran. In derselben schildert er die Stufen, welche der menschliche Geist durchläuft. Der bloß historische Glaube, welcher sich der Autorität, sei es der Kirche, sei es der Schrift, fügt, ist nur eine Vorstufe; ebenso auch die Betrachtungsweise, welche im Christentum nur ewige Warheiten sieht, seien diese im Gebiet des Erkennens, Wollens oder Gefüls. Vollkommen ist erst der Glaube, „der das Evangelium innerlich aneignet und dem sich dies in eigenster Erfarung als die Kraft des Heils und als die Warheit erweist, die eine neue Weise des Seins und Bewuſstseins der Gotteskindschaft begründet". Da ihm der Glaube an Christus der Mittelpunkt der Frömmigkeit und Ausgangspunkt für die Erkenntnis ist und dieser zugleich an die Geschichte geknüpft ist, so kam Dorner dazu, das Materialprinzip der Rechtferti-

*) In Bezug auf das Nachfolgende verweise ich auf meine ausfürlichere Darstellung in den Studien und Kritiken 1885: Dem Andenken J. A. Dorners.

**) Vgl. seine Abhandlung: Zur christologischen Frage der Gegenwart, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 19, 1874.

gung und das Formalprinzip der Schrift als den Ausgangspunkt der Theologie anzusehen. Denn das Prinzip des Protestantismus war ihm die in der Rechtfertigung in Christo gegebene, im Glauben erfarene Einheit Gottes und des Menschen. Da aber die Realisirung dieser höchsten Stufe nur als eine geschichtliche Tatsache begriffen werden kann, da die Menschheit nur in der historischen Erscheinung Christi diese Stufe erreicht, die Schrift aber die Urkunde über die historische Persönlichkeit Christi und seine ursprüngliche Wirksamkeit in den Gläubigen ist, kann die in Christo beschrittene höchste Stufe also auch nicht gewonnen und festgehalten werden, wenn nicht das historische Bild Christi und das Bild seiner historischen Wirksamkeit in den Gläubigen gegenwärtig bleibt. Wollte man von der Schrift absehen, so würde man eben von der Geschichte, von dem Realwerden der höchsten Stufe des religiös sittlichen Lebens in der Welt absehen, d. h. man würde auf die Stufe des bloßen Ideals one Realität, auf die Stufe des Sollens one Sein, auf die gesetzliche Stufe zurücksinken. So bedarf es also der Schrift als der Urkunde der historischen Offenbarung, aber diese Urkunde soll zugleich den in Christo real gewordenen ewigen religiös-sittlichen Gehalt offenbaren und zur eigenen Erfarung füren. So gehört Schrift und Rechtfertigungserfarung im Glauben zusammen, es handelt sich bei beiden um den in der Schrift wie in der Erfarung wirksamen Geist Christi. Wenn ihm der rechtfertigende Glaube das principium cognoscendi ist, insofern in ihm eine Vereinigung des Subjekts mit dem Objekt des religiösen Erkennens gegeben ist, so ist seine ganze Theologie darauf gerichtet, eben ein objektives Erkennen von der religiösen und ethischen Warheit als realer Warheit, nicht bloß als Idee oder Ideal zu gewinnen. Dazu kann aber bloße Schrifttheologie nicht ausreichen, vielmehr soll der Inhalt der religiösen Erfarung auch als Warheit von dem Denken erkannt werden. Eben daher geht er auf die der christlichen Erfarung zu Grunde liegenden objektiven Prinzipien zurück, die nirgends anders als in Gott sind. Die in Christo verwirkichte Idee der Gottmenschheit, das damit verbundene in Christo verwirklichte ethische Ideal weisen auf Gott als letzte Quelle zurück und sind von Gott aus erst recht verständlich. Für Religion und Sittlichkeit findet er das in Christi Persönlichkeit real gewordene Ideal in letzter Beziehung objektiv in Gott begründet. Er hat daher die ganze Kraft seines spekulativen Geistes daran gesetzt, eine befriedigende Gotteslehre trotz aller skeptischen Zeitströmungen zur Durchfürung zu bringen. So soll der Gottesbegriff die Prinzipien für die Religion wie für die Ethik enthalten. Kurz der Glaube als principium cognoscendi verweist auf den in Christo offenbaren Gott als das Realprinzip der Welt. Es ist daher Aufgabe der Theologie, eine vollkommene Gotteserkenntnis, die aus der Offenbarung in Christo und der Vernunft gemeinsam zu schöpfen ist, wie die Offenbarung selbst an die Vernunft anknüpft und sie vollendet. Von dem christlich bestimmten Gott aus, diesem principium essendi ist die Welt, vor Allem die Welt der Religion und Sittlichkeit zu verstehen, welche in der Realisirung der Gottmenschheit gipfelt. Darum ist auch die spekulative Methode, die für die thetische Theologie geeignetste. Denn sie hat die in der Glaubenserfarung enthaltenen Momente auf ihr Prinzip in Gott zurückzufüren und von diesem Prinzip aus auf deduktivem Wege als Warheit darzustellen, so dass sich ein zusammenhängendes System des Erkennens ergibt.

In diesem Versuch einer spekulativen Theologie, welche den Zusammenhang mit der in der Vernunft angelegten, philosophisch auszubildenden Theologie und Ethik, also mit der Philosophie, soweit letztere sich hierauf einlässt, und vor Allem mit der Geschichte aufrecht erhält, hat Dorner seine Eigentümlichkeit. Er konnte um so mehr eine freundliche Stellung zur Philosophie einnehmen, als auf die mannigfachste Weise auch die Philosophie den Theismus anerkannte und eine ernste ethische Richtung nahm, wie er denn Philosophen wie Karl Phil. Fischer, Chalybäus, Ritter zu seinen intimen Freunden zälte. Er steht sonach sowol denen gegenüber, welche sich entweder eng an Schleiermachers reflexive Methode anschlossen, oder wie Twesten den Schleiermacherschen Religionsbegriff mit der Tradition der alten Dogmatiker des 17. Jarhunderts zu verbinden suchten, als auch denjenigen,

welche überwiegend biblische Theologie wollten, wie Beck, Hofmann. Er unterscheidet sich hiedurch aber auch von denen, welche die Religionswissenschaft und Theologie überwiegend auf Psychologie bauen, oder die Theologie gänzlich von der Philosophie loslösen wollen, es aber zu einer objektiven Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge nicht bringen. Endlich unterscheidet er sich hiedurch auch von denen, welche zwar auch die Spekulation anerkennen, aber den Zusammenhang mit der Geschichte loser denken, wärend er die Vereinigung von Spekulation und Geschichte anstrebt, indem er zu zeigen sucht, wie gerade die in Gott begründete Idee der Menschwerdung zu ihrer Realisirung in Christo und durch ihn in der gesamten Menschheit tendirt. Seine Theologie mit dem hengstenbergischen Schlagwort der Vermittelungstheologie zu bezeichnen dürfte daher sehr vage sein. Er berürt sich vielmehr unter den hervorragenden Theologen am meisten mit Rothe und Martensen, denen er auch persönlich nahe stand.

Eine ausfürliche Darstellung des theol. Systems von Dorner hier zu geben ist um so weniger notwendig, als dasselbe in seiner Glaubenslehre und der nach seinem Tode von dem Referenten herausgegebenen Sittenlehre dargelegt ist. Daher seien nur einige Punkte herausgehoben, auf welche es ihm besonders ankam. In der Gotteslehre war es ihm vor Allem darum zu tun — und hier ging er den entgegengesetzten Weg wie Hegel und setzte sich auch der üblichen Gotteslehre entgegen — das Ethische in Gott hervorzukehren one das Metaphysische aufzugeben. Denn in Gottes ethischem Wesen fand er den Grund dafür, daſs Gott sich der Geschichte der Welt, insbesondere der Menschwerdung Gottes zuwendet, welche sich real in der Geschichte vollziehen soll. Eben die richtige Vereinigung der metaphysischen und ethischen Prädikate Gottes stellte er sich als Hauptaufgabe. Demgemäß begann er mit dem Begriff des göttlichen Seins. Denn daſs vor Allem Gottes objektives Sein anerkannt werden müsse, war in der Grundrichtung seines Denkens angelegt, welche dem Psychologismus und Subjektivismus jeder Art entgegengesetzt war. Aber auf das Sein und die Aseität Gottes will er als auf die unerläſsliche Basis die näheren Bestimmtheiten Gottes aufbauen. Auch ist seine Meinung nicht, daſs Gott Sein an sich und dann noch bestimmtes Sein sei; vielmehr ist Gottes Sein durchaus bestimmt; aber seine Bestimmtheiten sind auch existent. Die metaphysischen und physischen Eigenschaften — das ist das Eigentümliche seiner Gotteslehre — will er vor Allem im Interesse des ethischen Wesens Gottes. Gott ist ihm nicht bloß Vertreter der sittlichen Idee, auch nicht bloß sittliches Gesetz oder Gesetzgeber, sondern der persönlich Gute. Wenn daher auch die Existenz und Aseität Gottes metaphysisch angesehen die Basis für die Gotteslehre ist, so ist doch in letzter Instanz der Grund, warum Gott absolute Existenz, Aseität, Lebendigkeit, Intelligenz, Harmonie zugeschrieben wird, der, weil er als der schlechthin Gute Alles dies braucht. Alles ist Mittel für den letzten Zweck. Gott als der Urgute muſs sein. Das Ethische ist ihm vor Allem vollendete Realität in Gott.

Das Ethische in Gott war daher auch ein Thema, das er mit ganz besonderer Liebe behandelte. Gott ist ihm der Urgute nicht als bloß ethisches Sein. Das Sein Gottes ist vielmehr Lebendiges; Gott ist der Urgute nur dadurch, daſs er sich selbst ewig dazu macht, daſs er das in sich Vernünftige mit Freiheit will. Die Trinitätslehre suchte er so zu begreifen, daſs sie das ewige immanente Leben Gottes als einen ewigen Prozeſs darstellt, durch welchen er ewig sein Leben, seine Intelligenz, vor Allem sein ethisches Wesen durch Tätigkeit hervorbringt. Das Ethische ist auch in Gott nicht bloß Sein, sondern absolute Tätigkeit. Näher bestimmt er das Ethische als Einheit von Gerechtigkeit und Liebe. Gott will zunächst sich selbst als den absolut Sittlichen. Er ist nicht Liebe one Selbstbehauptung; sein Selbstzweck liegt nicht außer ihm, er will vielmehr sich selbst, aber nicht willkürlich, sondern weil er sich als den Guten will, und darin ist enthalten, daſs er sich auch als die Quelle von möglichem Guten will, das außer ihm, wenn auch nur durch ihn möglich ist. Der Wille, die Gesinnung der Selbstmitteilung ist zu unterscheiden von der Selbstmitteilung und dieser Wille ist immer nur so zu denken, daſs Gott auch anderes Gute will, weil er sich als den Guten

will. Pantheismus und Deismus sollte daher gleichmäßig ferngehalten werden. Gottes Sichwollen, seine Selbstbehauptung ist nicht deistisch, fürt vielmehr dazu, dass er die Welt will als sein aus seinem Wesen stammendes ethisches Abbild; seine Selbstmitteilung aber ruht auch auf seinem Sichwollen. Daher kann auch Gott nicht profuse Güte sein; er muss sich als den Urguten wollen, weil er als der Gute absoluter Selbstzweck ist. Will er nun auch anderes Gute, so kann er auch dieses nur als Selbstzweck wollen, das als Gutes auch nur persönlicher Art sein kann, und, weil in sich wertvoll, gegen jede Anfeindung geschützt werden muss. Es ist die echte Nachwirkung seiner kantischen Studien, dass er das Sittliche so denkt, dass es unbedingtes Recht auf Existenz hat, dass eine Verletzung desselben Verletzung eines unbedingt Wertvollen ist, die nicht ignorirt werden kann. Vielmehr wo das Recht des Guten verletzt ist, fordert die Selbstbehauptung des Guten, welche das Recht des absolut Wertvollen behauptet, dass dem Rechte des Guten genug getan werde.

Diese Gotteslehre ermöglichte es ihm, die Einheit von Religion und Sittlichkeit zu erreichen, die er, wie oben bemerkt, schon frühe anstrebte. Ist Gott als ethischer Urheber der Welt, so kann er die Welt nur als ethische wollen; so hat sie um ihres Endzweckes willen für Gott selbst Wert. Die ethischen Wesen müssen auf Grund dessen, was ihnen von Gott gegeben ist, selbst das Sittliche hervorbringen können. Religion und Sittlichkeit gehören also zusammen. So ist also eine relative ethische Autonomie mit der Abhängigkeit von Gott zu verbinden und durch die ethische Religion gefordert, welche das Sittliche in der Welt als Selbstzweck ansieht. Das Sittliche ist Vereinigung von Selbstbehauptung und Selbstmitteilung. Gott teilt sich also so mit, dass er, wie er den Unterschied von sich und der Kreatur aufrecht erhält, auch der Kreatur die Kraft der Selbstbehauptung gewärt. Er teilt sich so mit, dass die göttlichen Mitteilungen den Menschen erheben, seine Kraft stärken, wie sie seiner Empfänglichkeit entsprechen. Gottes Selbstmitteilung ruft eigene ethische Tätigkeit hervor. Das Verhältnis stellt sich am reinsten im Gottmenschen dar. In ihm gipfelt Beides, göttliche Mitteilung und ethische Selbsttätigkeit. Weil der ethische Gott sich ihm voll mitteilt, darum ist er auch im vollsten Sinne ethisch tätig. Daher ihm Christus für Ethik wie Dogmatik den Mittelpunkt bildet. Es ist nur konsequent, wenn er hienach Ethik und Dogmatik so unterscheidet, dass letztere die göttlichen Taten beschreibt, erstere das Handeln des Menschen, jedoch so, dass man bei der Dogmatik durch die göttlichen Taten auf das sittliche Leben zugleich hingewiesen wird, wie umgekehrt die Beschreibung des sittlichen Handelns an die göttliche Selbstmitteilung anzuknüpfen hat. So erst glaubt er das Ethische vor der flachen Positivität bewart, welche seinen absoluten inneren Wert mehr oder weniger preisgibt, und es ist deshalb keineswegs überflüssig, wenn er in der Sittenlehre das Sittliche an die Gottesidee anschließt und als in ihr begründet erweist.

Da er aber gerade auf den geschichtlichen Prozess, wie erwänt, ein großes Gewicht legte, darauf, dass das Sittliche auch Wirklichkeit gewinne, so entstand für ihn das Problem, das sittliche Werden mit dem absoluten Wert des Sittlichen zu vereinigen. Da der religiös-sittliche Prozess sich nur allmählich entfalten kann, so kann es nicht bloß ein religiös-sittliches Ideal im Sinne der Vollendung, sondern es muss auch ein Ideal des sittlichen Werdens geben, sodass, was auf der jedesmaligen Stufe dem Ideal des Werdens entspricht, als der sittlichen Idee entsprechend anzusehen ist. „Die Brücke zur Geschichte ist das Ethische, denn es ist dasjenige Ideale, was nach innerem Gesetz und Trieb Tat, Geschichte muss werden wollen". Demgemäß nahm er Stufen der Entwickelung an und war der Meinung, dass wie die Welt eine wirkliche Entwickelung nach göttlichem Willen haben solle, so auch der göttliche Liebeswille nicht in seinem Verhältnis zur Welt an starre Unveränderlichkeit gebunden sein könne, sondern seine Mitteilungen an die Welt dem Prozesse der Welt entsprechend vollziehe und dass die Sichselbstgleichheit Gottes nur darin bestehe, dass er das Ethische überall in seiner absoluten Würde beware und fördere. Auf Grund jedesmaliger Mitteilung Gottes entfaltet sich nach ihm eine sittliche Selbsttätigkeit, welche zugleich neue Em-

pfänglichkeit für göttliche Mitteilung hervorruft, welcher eine abermalige neue Mitteilung entspricht, womit eine höhere Stufe beschritten ist. Die göttliche Offenbarung ist also hier in den Zusammenhang der Entwickelung gestellt und mit dem sittlichen Prozess verbunden, sie kommt einem Bedürfnis entgegen, ist erwartet, also nicht schlechthin übernatürlich und nicht den Zusammenhang des Weltprozesses zerreißend oder neu anfangend, sondern sich ihm einfügend, indem sie ein vorhandenes Bedürfnis befriedigend die religiös-sittliche Vernunft auf eine höhere Stufe hebt. Er hat damit ein Problem zu lösen versucht, das die Gegenwart in der mannigfachsten Weise beschäftigt. Das Problem, das supranaturale und rationale Element des religiös-sittlichen Lebens zu vereinigen, hat er mit dem Problem, die Entwickelung der religiös-ethischen Geschichte aus ihren Hauptfaktoren zu verstehen, zusammenzufassen und so beide Probleme durch einander zu erläutern versucht *). Es sei gestattet, den Gang der Entwickelung der Menschheit, wie ihn Dorner skizzirt, zunächst dem Ideal des Werdens entsprechend dann die Modifikationen einflechtend, welche durch die Sünde in denselben gekommen sind, kurz zu berüren, da dies für ihn charakteristisch ist. Seiner Gotteslehre gemäß bedarf auch der ethische Weltzweck einer realen Basis, auf der er sich aufzubauen vermag, die aber nur Conditio sine qua non für die sittliche Entwickelung ist, an sich noch nicht sittlich. Diese Bedeutung hat die äußere Natur, ebenso aber auch die Naturanlage des Menschen, welche in der religiös-sittlichen Anlage gipfelt. Der Mensch fürt eine Zeit lang ein vorsittliches Dasein, in welchem er seinen natürlichen Anlagen gemäß in der Natur und in den natürlichen Gemeinschaften dahinlebt, wärend die Gottheit höchstens nach der Seite der Macht sich ihm offenbaren kann. Aber diese der guten Anlage entsprechende Lebensweise erweist sich der wachsenden Komplizirtheit der Verhältnisse nicht gewachsen. Die natürlichen Anlagen und Gemeinschaften haben nicht die Kraft, auf die Dauer dem Menschen als Leitstern zu dienen, je mehr sich seine Selbsttätigkeit durch die Betätigung entfaltet. Notwendigkeit und Freiheit treten einander gegenüber; in dem Menschen erwacht die Idee des Gesetzes; damit coincidirt, dass die Gottheit sich ihm als Geber und Hüter des Sittengesetzes im Gewissen offenbart, welches seine Freiheit bestimmen soll. Gesetz und Freiheit, Gott und Mensch treten einander gegenüber. Hiemit ist noch eine Entwickelung verbunden, welche das Verhältnis des Ganzen zu den Einzelnen angeht. Wärend der Mensch in seinem vorsittlichen Zustand noch nicht selbständig der Gemeinschaft gegenüber tritt, so tritt auf der zweiten Stufe die Gemeinschaft dem Menschen auktoritativ gegenüber; die Gebote Gottes werden für die Gemeinschaft durch Propheten geoffenbart. Allein es kommt darauf an, dass der Mensch nicht bloß dem Gesetz um der Autorität willen folgt und gegen Gott Gehorsam übt; vielmehr wird die Ausübung des Gesetzes erst vollkommen sein, wenn dasselbe nicht bloß im Wissen lebt, sondern in den Willen aufgenommen und zum Lebensgesetze geworden ist, den Menschen als beseelendes Prinzip erfüllt, wenn Gott sich vollkommen dem Menschen mitteilt, dieser dauernd von göttlichem Willen erfüllt ist, das Gesetz nicht eine äußere Notwendigkeit, sondern Gesetz der Freiheit geworden ist. Diese Stufe kann nur erreicht werden durch eine Tat Gottes; sie kann nur in einer selbständigen Persönlichkeit zur Darstellung kommen, in dem Gottmenschen, der von dem ethischen Gott vollkommmen erfüllt, das ethische Ideal, das Gesetz völlig realisirt. Dieser Gottmensch offenbart durch sich selbst die evangelische Stufe in ihrer Vollendung und ist der Anfang einer neuen Entwickelungsreihe. In der Einheit mit ihm wird durch die Beseelung des heiligen Geistes der Einzelne zu einer selbständigen Persönlichkeit und die Gemeinschaft erscheint hier in höherer Form als das sittliche Produkt gotterfüllter Persönlichkeiten. Wie in Gott Frei-

---

*) Jedenfalls ein tieferer Versuch der Lösung als der heute weitverbreitete, welcher formalen Supranaturalismus mit rationalistischem Inhalt verbindet, und Wunder was Neues zu sagen glaubt, wenn er den, der Hauptsache nach rationalen Inhalt auf „Offenbarung" in positiver Weise zurückfürt.

heit und Notwendigkeit in der sich selbst behauptenden Liebe geeint sind, so soll dieselbe Einheit von Freiheit und Gesetz als das Weltziel erreicht werden. Eben daher steht ihm im Mittelpunkt nicht das Reich Gottes, sondern die Person Christi, welche aus uns neue Persönlichkeiten macht, die das sittlich Notwendige frei wollen. Eben daher läſst er prinzipiell die Kirche nicht als Anstalt den Personen vorangehen, sondern aus der Gemeinschaft der Personen entstehen, wenn er auch nicht leugnet, daſs die einmal bestehende Kirche zu Christo hinfüren kann. Volles Glied der Kirche ist nur der, der wirklich christliche Persönlichkeit ist und dieser bringt auch immer wider die Kirche mit hervor. Dorner vertritt daher in Bezug auf die Erkenntnis das Recht der Person auf eigene, nicht bloß durch Autorität garantirte Gewiſsheit; in Bezug auf das religiöse Verhältnis das Recht der Person, mit Gott selbst in Verkehr zu stehen one kreatürliche Mittler, heißen sie Schrift oder Kirche, so sehr er die Bedeutung Beider als Gnadenmittel zu Gott zu füren one bei sich selbst als letzter Quelle für das religiöse Leben festzuhalten anerkennt; in Bezug auf das Sittliche, das Recht und die Pflicht unbedingter Verantwortlichkeit der Person für sich und ihre Handlungen. Weil Gott ethischer Gott ist, ist auf evangelischer Stufe die vollendete Einheit mit Gott zugleich die Quelle vollkommener sittlicher Freiheit, wie es urbildlich der Gottmensch Christus darstellt, dessen Geist wir in uns aufnehmen. Es entspricht seiner Gotteslehre, daſs es in der Welt nicht bei dem Standpunkt des Gesetzes, der Forderung, des Sollens bleiben kann, sondern Einheit von Freiheit und Notwendigkeit das letzte Ziel für die sittlich religiöse Persönlichkeit ist.

Aber die Sünde, welche in der Welt ist, bringt eine Modifikation in dieses Ideal des Werdens, wie es eben kurz skizzirt wurde. Auch hier wirkt Dorners Gotteslehre bestimmend ein. Die Sünde ist als Abwendung von Gott dem Urquell des Sittlichen religiös und sittlich zugleich bedeutsam und Verletzung eines unbedingt Wertvollen; daher über ihr die göttliche Ungnade schweben muſs, damit das Recht des Guten gewahrt werde. Andererseits soll nur in allmählichem Prozeſs das religiös-sittliche Verhältnis realisirt werden. Wenn er daher einerseits leugnet, daſs erst die evangelische Stufe solches Sittliche enthalte, dessen Verletzung Gottes Ungnade auf sich zieht, da die evangelische Stufe sittlich gar nicht zu erreichen ist, wenn nicht die anderen Stufen vorhergegangen sind, auf denen sie ruht, so hebt er doch auf der anderen Seite hervor, daſs die Sünde, so lange die evangelische Stufe in der Menschheit noch nicht erreicht sei, noch nicht als definitive gelten könne, vielmehr einen provisorischen Charakter trage, der noch nicht die Strafe der ewigen Verdammnis nach sich ziehen dürfe. Dem entspricht die Modifikation der Offenbarung der göttlichen sich selbst behauptenden Liebe in Christo, welche die Sünde notwendig macht. Da die Sünde zwar unter göttlicher Ungnade steht, aber als provisorische die göttliche Liebe nicht ausschließt, so muſs sich die göttliche Liebe so offenbaren, daſs zugleich der Wert des Guten der Sünde gegenüber zur Anerkennung kommt, und Christus vollendet die Einheit mit Gott innerhalb der Menschheit als Gottmensch so, daſs er zugleich als Haupt der Menschheit das Recht der göttlichen Ungnade aus Liebe anerkennt und so die Schuld sühnt. Daſs Christus die Menschheit vertreten kann, hat seinen Grund darin, daſs vor der höchsten Stufe der Einzelne dem Zusammenhange und der Autorität der Gemeinschaft gegenüber noch unselbständig ist, unter dem Einfluſs des Ganzen steht, auf dieser Stufe also auch noch Stellvertretung möglich ist durch den Vertreter des Ganzen. Wie Christus der gesetzlichen Stufe gegenüber erst die volle Freiheit der Persönlichkeit realisirt, so befreit er auch die Menschen von dem sündigen Zusammenhang der Gemeinschaft, indem er es jedem Einzelnen möglich macht, eine in ihm mit Gott geeinte freie sittliche Persönlichkeit zu werden, welche von dem Zusammenhange mit der gemeinsamen Sünde und Schuld befreit ist. Von Gott aus muſs gesagt werden: wie Gott um seiner ethischen Sichselbstgleichheit willen das Böse nicht ignoriren konnte, so kann er auch die in Christo vollzogene Versönung nicht ignoriren; er ist durch ihn versönt.

Wenn Dorner hienach die Sünde als ein Zwischen-Eingekommenes behandelt, so leitet ihn dabei nicht eine Verkennung des Gewichtes derselben. Er hat dieses

mehr geltend gemacht als Andere, die in Christo nur den Erlöser, nicht den Versöner sehen. Vielmehr wollte er mit der Versönung und Erlösung durch Christus die Hervorhebung der Tatsache verbinden, daſs durch Christus die Menschheit nicht bloß auf den Stand der Unschuld zurückgefürt, sondern auf eine höhere sittliche Lebensstufe emporgehoben sei, die sie auch bei normaler Entwickelung nur durch Christus hätte erreichen können. Eben daher hat Dorner zeitlebens die Rechtfertigung als das Kleinod der protestantischen Kirche verteidigt. Er sah in ihr nicht bloß eine prinzipielle subjektive Umwendung, auch nicht bloß das Zueignen der göttlichen Gnade, die Befreiung von Schuld, sondern den Eintritt der höchsten Stufe der religiös-sittlichen Entwickelung der Menschheit, die Begründung der mit Gott in Christo geeinten sittlich freien Persönlichkeit, welche nicht auf ihre eigene sittliche Umkehr, sondern auf die Erfarung der versönten Liebe Gottes gegründet ist und hierin den Quellpunkt für ihre Betätigung hat, da Gott ethischer Gott, der Urgute ist. Es kann Einer nicht mehr oder weniger gerechtfertigt sein; vielmehr wenn er gerechtfertigt ist, ist ihm Gottes Gnade zu Teil geworden, ist er ein Kind Gottes. Hat die Gewiſsheit der Rechtfertigung Grade, so ruht sie doch auf einer objektiven göttlichen Tat, welche jedem Gläubigen durch Aneignung in der christlichen Grunderfarung zu Teil wird. Und in dieser Einheit mit Gott in Christo ist zugleich prinzipiell die Quelle der freien sittlichen Persönlichkeit enthalten. Der Mensch handelt nun aus der Einheit mit Gott heraus. Zwar die Aneignung des Heils im Erkennen hat ihre Stufen, von denen noch ein Wort gesagt werden soll; ebenso hat die konkrete Heiligung ihre Stufen. Aber das Prinzip, aus dem heraus gehandelt wird, ist ein neues. Von den Werken hängt die Rechtfertigung nicht ab. Das einzig Fertige ist die Rechtfertigung. Alles Andere ist im Werden auch bei dem Christen. Aber die Rechtfertigung ist die höchste Stufe, welche prinzipiell Einheit mit Gott und evangelische Freiheit enthält.

In der *konkreten* religiös-sittlichen Geschichte der Menschheit zeigt sich die vorchristliche Entwickelung als Vorbereitung, die christliche als Entfaltung des christlichen Prinzips. Auch in der vorchristlichen Menschheit erkennt Dorner trotz der Sünde einen Fortschritt an. Wie in ethischer Beziehung die Menschheit in der vorchristlichen Welt auf die mannigfachste Weise die gesetzliche Stufe beschritten hat, die sich am bestimmtesten in der hebräischen Religion ausspricht, so sollen die vorchristlichen Religionen einen wahren Kern in dem einer jeden eigentümlichen Inhalt besessen haben, indem eine jede ein Moment des göttlichen Wesens besonders zum Bewuſstsein gebracht habe, die brahminische das unendliche Sein, die chinesische das Maß, die griechische Gott als Quelle der Harmonie und Schönheit, die hebräische Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit; zugleich aber sollen alle vorchristlichen Religionen mehr oder weniger einen tiefen Zwiespalt zwischen Gott und dem Menschen empfinden und nach Versönnung trachten. Wie der christliche Gottesbegriff alle Momente des Gottesbegriffs umfaſst und unter einander in das rechte Verhältnis bringt, so soll auch das Wahre aller Religionen in dem Christentum zur Anerkennung kommen, wodurch es sich als die höchste Religion erweist.

Die absolute Religion in der urchristlichen Gestalt hat Dorner in der neutestamentlichen Theologie zur Darstellung gebracht, die der Ertrag seiner exegetischen Forschungen war, die er auch in exegetischen Vorlesungen über Ev. Johannis, Römerbrief, Bergpredigt, Synoptiker u. a. seinen Schülern mitteilte. Seine Methode war dabei die, den Kreis der möglichen Auslegungen zu umschreiben, um nach Ausschließung der nicht annehmbaren die richtige resultiren zu lassen. Da in Christus die Gottmenschheit ursprünglich gegeben ist, so ist die erste Aufgabe die Darstellung Christi, seines Lebens und seiner Lehre. Sodann kommt es auf die Art der Erfassung des christlichen Prinzips an. Der zweite Teil der neutestamentlichen Theologie stellt daher die Stufen derselben dar. Es sind ihrer drei: Das Christentum im Anschluſs an das Alte Testament (Jakobus an das Sittengesetz, Hebräerbrief an das Ceremonialgesetz, Petrus an die Prophetie), das Christentum in seiner Neuheit im Gegensatz gegen das Alte Testament bei Paulus, endlich das Christentum als die absolute Religion über den Gegensatz hinaus

in den johanneischen Schriften. An die Periode der Urkirche, welche im wesentlichen die christliche Grundtatsache nnd Grunderfarung, wenn auch in verschiedenen Stufen widerspiegelt, schließt sich die Entfaltung des christlichen Prinzips in der Kirche, die Dorner in seiner Symbolik darstellt. Die christliche Heilserfarung die sich dem Kern nach gleich bleibt, durchläuft Stufen der Aneignung, zuerst durch die Intelligenz in der griechischen, durch den Willen in der röm. Kirche, welche das Christentum als Lebensgesetz auffasst, endlich wird im Protestantismus die Erfarung bewusst in den Mittelpunkt gestellt, das Gemütsleben. Hier aber kommt es vor Allem darauf an, dass das Subjekt mit der objektiven historischen Offenbarung in Christus, der zugleich ewig lebendige Kraft ausübt, sich zusammenschließt, dass Erfarung und Urkunde der historischen Offenbarung in ihrer Zusammengehörigkeit erfasst seien. In der Geschichte der protestantischen Theologie werden die Stufen des Protestantismus durchlaufen. Wenn in seinem Ursprung ein kräftiger Zusammenschluss des rechfertigenden Glaubens mit dem objektiven in Christo erschienenen von der Schrift urkundlich bezeugten Heil gegeben ist, so tritt doch dieser Zusammenschluss selbst noch in unmittelbarer Weise auf. Einer einseitigen objektiven Theologie, welche die Schrift als letzte Quelle der Warheit, ihre objektive Autorität betonte, one die Erfarung fallen zu lassen, tritt eine ebenso einseitig dem historischen Prinzip abgewandte subjektiv-idealistische Richtung gegenüber, bis die neuere Zeit seit Schleiermacher, Schelling, Hegel an dem Versuch arbeitet, in wissenschaftlicher Weise die objektive und subjektive Seite, das Historische und Ideale, die Schrift und die subjektive Glaubenserfarung zu einer volleren bewussteren Einheit zusammenzuschließen. Von dieser Einheit aus wird es möglich, die Erkenntnis zu einer höheren Stufe zu erheben, besonders die Gotteslehre und Christologie, für welche die Reformation wenig getan hat — und das christliche Prinzip nach der Willensseite durch kirchliche Organisation und Liebestätigkeit zu entfalten und so in höherer Form auch das Eigentümliche der griechischen und römischen Kirche aufzubewaren. Hierin fand er die Hauptaufgaben für die Gegenwart für Theologie und Kirche *).

Kurz, seine Meinung ist diese: Nachdem alle zerstreuten vorchristlichen Geistesstrahlen in dem Urchristentum gesammelt sind, werden die in der unmittelbaren Einheit des Glaubens gegebenen Momente in der mannigfaltigsten Weise für sich fixirt, bis dann die Verbindung der für sich fixirten Momente in bewussterer Form wider versucht wird.

Ebenso fasste er auch die Geschichte der einzelnen Dogmen unter änlichen Gesichtspunkt; vor allem die Geschichte der Christologie. Nachdem die erste Zeit die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo durch Ausschluss immer feinerer Formen von Ebjonitismus und Doketismus zu immer klarerem Bewusstsein gebracht hatte, entsteht durch die Fixirung der Momente des Göttlichen und Menschlichen für sich die Zweinaturenlehre, mit ihr aber zugleich die Aufgabe einer konkreten Bestimmung des Wie der Vereinigung beider Naturen. Zunächst überwiegt bis zur Reformationszeit bei den Versuchen der Vereinigung die göttliche Seite, nach der Reformationszeit die menschliche Seite, wärend seit dem Anfang unseres Jarhunderts die Person Christi als Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Gleichgewicht und Unterschied beider Seiten zu erkennen sucht. Die Art, wie Dorner selbst diese Einignng zu bestimmen sucht, ist durch seine ethische Richtung bedingt, welche ihm die Annahme der modernen Kenose, wie die Ansicht, dass Christus von Anfang an vollendeter Gott sei, gleich unmöglich macht. Vielmehr soll die Einheit Gottes mit dem Menschen durch die sittlich bestimmte Empfänglichkeit des Menschen sich vermitteln und auf Grund dieser wachsenden Einheit auch sittliches Wachstum stattfinden. Da ihm ferner nicht bloß Christi Berufstätigkeit, sondern seine Persönlichkeit für das Christentum von Wichtigkeit ist, welche auch seiner Berufstätigkeit erst vollen Wert verleiht, so betrachtet er

*) Vgl. den von ihm geschriebenen Aufsatz über „die deutsche Theologie und ihre Aufgaben in der Gegenwart", Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. 1.

das sittlich religiöse Werden Christi, nicht bloß die fertige Persönlichkeit, ja geht deshalb auch hier, wie bei seiner Betrachtung des Sittlichen überhaupt auf die vorsittliche Anlage zurück, aus welcher sich das Sittliche erst entfaltet und welche bei Christus auf eine besondere göttliche Aktion zürückweist. — Wie in der Christologie, so hatte er auch bei anderen Dogmen die Tendenz, die Hauptansichten, die im Lauf der Geschichte hervortreten, als ebenso viele Momente anzusehen, welche stufenweise auftreten und alle Berücksichtigung verdienen. In der Versönungslehre z. B. suchte er aus den Hauptmomenten des Gottesbegriffs, welche einseitig fixirt werden, die Hauptansichten zu begreifen. So findet er einseitig physische, ästhetische, logische, abstrakt juridische, moralische oder einseitig religiöse, auf die Liebe Gottes einseitig zurückgehende Auffassungen der Versönung, welche in objektiver und subjektiver Form, in ersterer in der älteren, in letzterer in der neueren Zeit auftreten. Dasselbe sucht er in Bezug auf die Ponerologie durchzufüren.

Diese Auffassung der Geschichte, nach welcher sich in derselben Stufen geistiger Entwicklung offenbaren, ist Dorner mehrfach als Geschichtskonstruktion in Hegelscher Manier verdacht worden. Indes ist von einer einseitigen Geschichtsschablone hier kaum zu sprechen, da er in seiner Gesamtauffassung der Geschichte bald die verschiedenen Momente des Gottesbegriffs, in der vorchristlichen Zeit, bald das Verhältnis des Christlichen zum Vorchristlichen und die selbständige Fixirung des Christlichen für sich in der neutestamentlichen Zeit, bald das sich Einsenken des Christentums in den Geist, das Erkennen, die Welt des Willens, des Gemüts für die Geschichte des Christentums, endlich das Verhältnis des objektiven Faktors, der Schrift zu dem subjektiven der Erfarung der Rechtfertigung und die Einheit von beiden zu leitenden Gesichtspunkten der Betrachtung nimmt, ebenso aber auch in den einzelnen Dogmen durchaus nicht die gleiche Schablone für die Geschichtsbetrachtung aufstellt, sondern die dem Dogma entsprechende, z. B. in der Christologie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die besondere Fixirung Beider und die Art ihrer Verbindung, in der Versönungslehre aber die einseitige Betonung der verschiedenen Momente des Gottesbegriffs als Grund der verschiedenen Lehren von der Versönung ansieht. Überall aber betrachtet er die Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung und sucht die Stufen auf; er glaubt an einen Fortschritt in der Geschichte*). Und will man nicht einfach bei einer Registrirung der Tatsachen stehen bleiben, so wird es immer dabei bleiben, daſs die Auffassung der leitenden Gesichtspunkte zugleich durch die eigene Weltanschauung bedingt ist, und daſs ihre Richtigkeit in dem Maße sich steigert, als dieselbe im Stande ist, den verschiedenen historischen Standpunkten gerecht zu werden und zu erkennen, was dieselben an Warheitsgehalt gefördert haben, der niemals verloren gehen darf. Dorner sah das auch stets als das rechte Ziel der Polemik an, die Warheit, welche der Gegner vertritt aus den Einseitigkeiten, in die sie verstrickt ist, zu befreien.

Das bewies er besonders auch im Verkehr mit Studirenden, indem er ebenso streng Konfessionelle wie negativ Gerichtete, Kantianer, Herbartianer und Empiristen zu Worte kommen ließ und sich mit den Gründen, die sie für ihren Standpunkt geltend machten, mit aller Ruhe, Objektivität und Freundlichkeit auseinandersetzte. Dorner war es zu tun um eine universelle Auffassung der Theologie; eben darum hat er auch die richtige Stellung derselben zu den übrigen

---

*) Neuerdings scheint sich eine Strömung geltend zu machen, welche in der dogmengeschichtlichen Entwickelung, namentlich der der ersten Jarhunderte lediglich eine Verderbnis durch griechischen Einfluſs sieht und sich mehr der Auffassung nähert, daſs nicht ein Fortschritt in der Geschichte sei, sondern nur eine Verderbnis, welche durch Rückgang auf den Anfang wider gut zu machen sei. Ob diese Auffassung, die an sich nicht neu ist, dem Tatbestande mehr entspricht, ist fraglich. Jedenfalls setzt sie, sowie sie ausgebildet wird, einen modernen Standpunkt, nämlich den der Ausscheidung a l l e r Metaphysik aus der Theologie voraus, der noch keineswegs allgemein anerkannt ist. Vgl. z. B. die Dogmengeschichte von Harnack.

Wissenschaften im Auge gehabt, was sich besonders in seiner Rede, die er 1864 als Rektor der Berliner Universität gehalten hat, ausspricht. Ausgehend davon, dass die neuere Geschichte der Universitäten die Selbständigkeit der Fakultäten gegen einander gezeitigt habe, lehnt er die Hegemonie einer Wissenschaft ab, fordert aber um so mehr, dass jede einzelne Wissenschaft auch für die Anderen etwas leisten müsse, nicht so, dass sie sich vermisst, gesetzgeberisch in andere Gebiete einzugreifen, sondern so, dass die Vertreter derselben geeignet seien, dem offenen empfänglichen Sinn für alles Menschliche etwas zu geben und sich selbst diesen Sinn bewaren. Denn in den schöpferischen Gründen des Alls sei ein geheimer realer und vernünftiger Zusammenhang aller Gebiete des Daseins angelegt und das sittliche Werk der Menschheit sei es, diesen zu erkennen und zu lebensvoller Wirklichkeit zu bringen. Dieser universellen Richtung entsprach es, wenn er im Verkehr mit Berufsgenossen aller Fakultäten sich zu bilden und zu bereichern suchte; fruchtbare Geselligkeit war ihm Bedürfnis und auch nach dieser Seite hin suchte er den Begriff der Universität lebensvoll zu verwirklichen.

Noch nach einer anderen Seite betätigte Dorner diesen universalen Geist. Es kennzeichnet ihn von Anfang an, dass er mit der Richtung auf das Wissen die auf das Handeln verband, und das muss um so mehr hervorgehoben werden, als Dorner als spekulativer Theologe sich mit Problemen zu beschäftigen liebte, welche scheinbar von der Praxis weit ablagen. Aber immer behielt er es im Auge, auch für das fromme Gemüt einen Ertrag aus seiner Spekulation zu gewinnen. Er suchte seine Gedanken auch in die Praxis umzusetzen. So regte er als Vikar eine Bittschrift an das Konsistorium an, dass die preußische Liturgie von Württemberg angenommen werde als Anfang einer gemeinsamen einheitlichen deutschen Liturgie. Diesen Gedanken hat er später weiter ausgebildet, indem er in einem Sendschreiben an Jul. Müller und Nitzsch *) eine deutsche evangelische Nationalkirche in's Auge fasste. Mit der ihm eigentümlichen Zähigkeit pflegte er die Anfänge zur Verwirklichung derselben durch rege Beteiligung an der Eisenacher Konferenz der Kirchenregimente, deren Bedeutung er durch Zuziehung von Vertretern der Synoden zu steigern wünschte. In diesem Sinne war er einer der Mitbegründer des evangelischen Kirchentags 1848, zu dessen leitenden Persönlichkeiten neben Bethmann-Hollweg, Wichern, Herrmann u. A. er gehörte. Die Voraussetzung für diese Tätigkeit war die Überzeugung, dass der Reichtum, welcher sich in den verschiedenen Zweigen der Reformationskirchen darstellt, nicht durch Absperrung verkümmert werden solle, daher seine Arbeit in dem preußischen Oberkirchenrate zur Erhaltung der angegriffenen Union. Und wie er einerseits dem Grundsatz entsprechend, dass die Welt der ersten Schöpfung nach der natürlichen Seite wie in Bezug auf die ethische Tätigkeit nicht von dem Christentum absorbirt werden solle, das protestantische kirchliche Leben mit dem nationalen verbunden wissen wollte, in einer protestantischen deutschen Volkskirche, so wollte er doch auf der anderen Seite nicht nationale Absperrung, daher seine hervorragende Tätigkeit für die evangelische Allianz, deren Versammlungen er häufig besuchte und auf denen er, wie in Genf, New-York, Vorträge über das Recht der Individualität und seine Grenzen, über Infallibilismus des vatikanischen Konzils und Scheinprotestantismus u. A. hielt.

Wie er überhaupt jeder Enge fremd war, so wollte er auch innerhalb der Kirche im Interesse der tieferen Erfassung der Herrlichkeit Christi und des Fortschritts des ethischen Lebens Luft und Licht frei erhalten. Denn obgleich auf den Prinzipien der Reformation stehend, glaubte er doch nicht in jener Zeit den Höhepunkt christlicher Erkenntnis überhaupt gegeben. Dem entsprechend drang er schon auf der Generalsynode von 1846 mit Nitzsch und Julius Müller auf eine Lehrordnung, die der ferneren Entwickelung freien Spielraum gewären sollte **). Hierin

*) Sendschreiben über Reform der evangelischen Landeskirchen im Zusammenhang mit der Herstellung einer evangelisch deutschen Nationalkirche.

**) Unter seinen Papieren findet sich ein Schriftstück, welches beweist, dass das Ordina-

hatte ein harter Streit mit der streng lutherischen Geistlichkeit in Hannover seinen Grund, in welchem er ein Gutachten der Göttinger Fakultät abfaßte *), nicht minder seine schonende Behandlung der „freisinnigen" Theologie, welche er im hannoverschen wie im preußischen Oberkonsistorium in einer Reihe von Fällen zur Geltung brachte, sei es daß er dabei in der Minorität blieb, wie z. B. in der Sulze'schen und zuletzt in der Werner'schen Angelegenheit, sei es daß er mit seinem Votum durchdrang. Übrigens nahm er es mit diesen Angelegenheiten auf das Gewissenhafteste, wie die eingehendsten Arbeiten aus seinem Nachlaß beweisen. So sehr er auch direkte Angriffe auf die kirchlichen Bekenntnisse von der Kanzel verbannt wissen wollte, wie das besonders aus seiner Stellung in der Rupp'schen Angelegenheit im Königsberger Konsistorium hervorgeht, so wollte er doch auf der anderen Seite den Zusammenhang der Kirche mit den geistigen Bewegungen des Volkslebens möglichst festhalten, forderte von den Theologen eine gründliche Durchbildung und Kenntnis der geistigen Bewegungen der Zeit, von den Kirchenbehörden aber die Weitherzigkeit, one welche jedes ernste Streben nach Erkenntnis erlahmt. Da er überall auf die Persönlichkeit ein so großes Gewicht legte, so haßte er es, wenn man einzelne Personen in Bausch und Bogen verurteilte, weil sie bestimmten Richtungen angehören und suchte dem in Theologie und Kirche sich immer mehr breit machenden Unwesen zu steuern, die Leute nach Parteietiketten zu beurteilen, wie auch sein lange andauernder Einfluß auf Besetzung wichtiger Stellen, besonders akademischer Professuren, ein weitherziges Gepräge trug, indem er Männern verschiedener Richtungen seine oft entscheidende Empfehlung nicht versagte, wie es seine großenteils vorliegenden ausgedehnten Korrespondenzen beweisen.

Weil er in seinem Kirchenbegriff auf die Persönlichkeit ein so großes Gewicht legte, so vertrat er, durch die erwänte Studienreise nach England hierin bestärkt, die Ansicht, daß die deutschen Landeskirchen durch lebendige Beteiligung der Laien an den kirchlichen und religiösen Angelegenheiten neu belebt werden müssen. Er arbeitete daher in Hannover, besonders aber in Preußen, für die Einfürung der synodalen Einrichtungen in ihrer Verbindung mit den konsistorialen. In Preußen gelang es nach langen vielfach vergeblichen Verhandlungen unter dem Ministerium Mühler, nachdem auf Dorners Betreiben sein Freund Herrmann an die Spitze des Kirchenregiments berufen war, die neue Kirchenverfassung durchzusetzen. Es war die Konsequenz der Durchfürung des Gegensatzes von evangel. und gesetzlichem Standpunkt, wenn er die Furcht Vieler vor den Schlußbestimmungen derselben nicht zu theilen vermochte, weil er von dem Vertrauen auf die in den Persönlichkeiten frei wirkende Kraft des Evangeliums beseelt war. Wie daher das Dogma nicht zum Lehrgesetz werden sollte, so sollte auch die erziehende Tätigkeit der Kirche, besonders in der Kirchenzucht nicht in Gesetzlichkeit ausarten, da die Pflege der Religion Sache freier Überzeugung und das Ziel die Heranbildung mündiger Personen sei. Von der Verfassung sagt Dorner: „Wir dürfen sagen, was auch von rechts oder links ihr mag vorgeworfen werden, sei es daß sie zu liberal oder zu wenig liberal sei — diese Kirchenverfassung hat der Gemeinwille der Kirche sich gegeben und durch seinen legitimen Mund als das dem jetzigen Bedürfnis Entsprechende bezeichnet. Schon jetzt hat das Werk dieser Verfassungsbildung von den endlosen Streitigkeiten über Union und Konfession, über reine Lehre und Luthertum zu den ethischen und praktischen Aufgaben gerufen, one doch die Basis des evang. Bekenntnisses zu verlassen. Die Gefaren, die von Ungeübten, bisher vielfach fremd Gebliebenen ausgehen können, werden häufig übertrieben; und die festen, nicht von synodaler Wal abhängigen Kirchenbehörden bilden einen zunächst

---

tionsformular von ihm entworfen ist: „Nachstehendes ist das Ordinationsformular, das von der verstärkten Kommission der Generalsynode 1846 gebilligt und von der Synode selbst angenommen worden ist, entworfen von dem Unterzeichneten" (Dorner).

*) Über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens, insbesondere das Verhältnis der evangelischen theologischen Fakultäten zur Wissenschaft und Kirche. Eine Denkschrift der theologischen Fakultät der Georg-Augusts-Universität, 1854.

gewiss nötigen, aber auch, wie man nicht übersehen darf, starken Damm gegen Massenherrschaft; sie sichern zugleich die Einheit der Kirche und deren Segen gegen Versuche, sie in bloße Konföderation aufzulösen, die von angeblich konservativer Seite empfohlen werden. Die Ban ist aufgetan; möge es nicht an den einsichtigen, besonnenen Kräften fehlen, welche die gewonnenen freieren Formen mit christlichem Geist und Leben in edlem arbeitendem Wetteifer auszufüllen sich anschicken!"

Die Zuziehung der Laien für die kirchliche Organisation sollte zugleich das religiöse Interesse und die Lust an der Betätigung desselben wecken, und es sollte durch die offizielle Beteiligung der Laien an der *kirchlichen* Organisation auch eine Befruchtung der *freien* Tätigkeit erzielt werden, welche in der inneren Mission im Gange war. Letztere hat Dorner auf das wärmste unterstützt, selbst sich aktiv bei der geistlichen Pflege der Gefangenen in Bonn beteiligt, auch im Interesse der inneren Mission die Feder ergriffen (z. B. über die sociale Frage in dem „Menschenfreund" 1849, Nr. 9 u. 10); er war langjäriges Mitglied des Centralausschusses für innere Mission und hielt gerade diese Tätigkeit in ihren mannigfachen Verzweigungen für den geeignetsten Weg, auf welchem die protestantische Kirche zur Lösung der socialen Frage auf freie Weise beitragen könne, one sich in die Politik zu mischen oder in das Schlepptau einer politischen oder nationalökonomischen Richtung zu geraten. Auf der Konferenz für innere Mission in Magdeburg hat er einen Vortrag (1879) — den letzten öffentlichen — gehalten, in welchem er einen Überblick über die außerordentliche Ausbreitung dieses Werkes gab, der wol geeignet ist zu zeigen, welchen Einfluss auf das Volksleben diese freie Tätigkeit ausüben kann. Auch im Oberkirchenrat war er in diesem Sinne tätig, wie u. A. die von ihm verfasste Denkschrift über die Sonntagsfrage beweist. Auch hier kam es ihm auf die Durchfürung des evangelischen Standpunktes an, indem er der puritanisch gesetzlichen Auffassung abgeneigt die Vereinigung von religiöser Erbauung mit ethisch notwendiger Erholung fordert.

Seine Überzeugung, dass das Christentum die absolute Religion sei, dazu bestimmt, das Ware aller anderen Religionen in sich aufzunehmen, war das Fundament für sein Interesse an der äußeren Mission, das er mannigfach betätigte. Besonders war er für Indien interessirt und hielt auch 1864 einen später gedruckten Vortrag „Von dem indischen Kastenwesen und der christlichen Mission".

Wenn man von der praktischen Wirksamkeit Dorners spricht, kann man nicht übergehen, dass er ein Hauptvertreter der von der Eisenacher Konferenz in Angriff genommenen Bibelübersetzungsrevision war, über die er im evangelischen Oberkirchenrat das Referat hatte. Er ließ sich dabei besonders von dem Gedanken leiten, dass einem falschen Traditionalismus gegenüber das Recht der protestantischen Kirche geltend zu machen sei, auch an den Werken ihrer Väter Kritik zu üben und die gesicherten Resultate einer fortgeschrittenen Wissenschaft auch praktisch zu verwerten. Aus der lutherischen Übersetzung sollte keine Vulgata werden. Seinem universellen Geiste entsprach es, dass er in dieser Angelegenheit eine Korrespondenz mit dem angloamerikanischen Revisionscomité vorschlug, die kurze Zeit gefürt wurde.

Ferner sei noch erwänt, dass Dorner auch für die Gustav-Adolfs-Sache vielfach tätig war, wie z. B. auf der Generalsynode von 1846 von ihm ein Antrag zu ihren Gunsten ausging, der besonders betont, „dass mit den Gesinnungen und Wünschen für die Zusammenschließung der evangelischen Gesamtkirche keineswegs der konfessionelle Zwiespalt Deutschlands zwischen der evangelischen und katholischen Kirche gemehrt werden solle . ., vielmehr für die Einheit und Stärke deutscher Nation nichts unerläßlicher sei und dem deutschen Vaterlandsfreunde nichts mehr am Herzen liegen müsse, als der Friede der Konfessionen untereinander, der mit ehrlichem geistigem Kampfe wol verträglich sei". Dass das nicht in dem Sinne gemeint war, wie man heutzutage von der „Schwesterkirche" redet, versteht sich von selbst. Es ist vielmehr hiemit vollkommen verträglich, wenn Dorner in dem Kampfe des States mit dem Ultramontanismus unentwegt auf Seiten des States stand und in einer auf dem Berliner Rathause gehaltenen

Rede seinen Standpunkt in die Worte zusammenfasste: „Der Stat muss Herr in seinem Hause sein“. Er fasste den Kampf wesentlich nur auf als einen Kampf zwischen Kirche und Stat; nicht wollte er den Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus eingemengt wissen *). Darum konnte er auch nicht in dem Maße, wie mancher Andere in der Einrichtung des Kulturexamens u. A. eine Schädigung der evangelischen Kirche sehen; vielmehr war er selbst in Berlin Vorsitzender dieser Examenskommission. Er begrüßte im ganzen die Falk'sche Gesetzgebung als einen Fortschritt, zumal es erst unter diesem Ministerium zu gleicher Zeit gelang, eine evangelische Synodalverfassung zu gewinnen.

Wie Dorner überhaupt den vorchristlichen Produkten sittlichen Schaffens ihren eigenen Wert zuerkannte, so forderte er auch die Selbständigkeit des States in seinem Gebiete, hierin mit Lutheranern wie Harleß eins — und bekämpfte die Stahl'sche Idee eines christl. States, in welchem er nur eine Zurückschraubung des Christentums auf gesetzliches Wesen zu sehen vermochte. Dasselbe machte er in Bezug auf die Ehe geltend; daher hat er auch die Berechtigung des States, die Civilehe einzurichten, voll anerkannt und von der evangelischen Kirche die Anerkennung derselben gefordert, daher er auch mit der neueren kirchlichen Ehegesetzgebung in Preußen sich nicht völlig befreunden konnte. Als Beispiel seines persönlichen Patriotismus sei vor Anderem nur dies erwänt, dass er auf dem Stuttgarter Kirchentage 1850 für den bedrängten Bruderstamm in Schleswig-Holstein mannhaft eintrat, ebenso aber im Verein mit Anderen für die vertriebenen schleswig-holsteinischen Geistlichen und Professoren nach Kräften zu sorgen bemüht war.

Lange Zeit hindurch nahm Dorner eine Vertrauensstellung ein, welche ihm großen Einfluss auf die kirchlichen Verhältnisse und die theol. Universitätsangelegenheiten gestattete in Königsberg und Bonn, in Göttingen, nicht minder in Berlin. Besonders nahe stand er den Ministern v. Eichhorn und v. Bethmann-Hollweg, sowie dem Unversitätskurator von Göttingen v. Warnstedt. Eine Fülle von Gutachten hat er in seiner langen Wirksamkeit gegeben, z. B. über pädagogische Seminare auf der Universität, über das Verhältnis der evangelischen Fakultäten zu der Kirche, über Predigerseminare, über die Art des theol. Studiums, über die Examensordnungen, über wichtigere neu erschienene Schriften, über Einfürung von Repetenten bei den theol. Fakultäten und vieles Andere. Sowol in Bonn, als in Göttingen hat er für die Einrichtung von Repetentenstiften gewirkt, in Göttingen das bereitwilligste Entgegenkommen der hannoverschen Regierung gefunden; in Berlin hat er an der Stiftung des Grafen v. Sedlnitzky, dem Johanneum, großen Anteil, dessen langjäriger Ephorus er war, ebenso an der Stiftung des Melanchthonhauses und er hat mit Eifer darüber gewacht, dass diese Anstalten innerhalb der für die Studirenden selbstverständlichen Grenzen vor geistiger Enge und Beschränkung der studentischen Freiheit bewart blieben. Dorner war der Meinung, dass solche Anstalten dazu helfen könnten — abgesehen von der pekuniären Erleichterung — durch gemeinsamen Verkehr der Studirenden, sowie durch eine freie Beratung derselben in Bezug auf den Gang ihres Studiums förderlich zu wirken, auch dazu dienen, eine Reihe begabterer junger Männer, auch wenn sie nicht das akademische Lehramt erstreben, durch ihre Stellung als Senioren oder Repetenten zur Vertiefung ihrer theologischen Ausbildung zu veranlassen.

Es ist ein bedeutsames Zeichen seines selbstlosen Charakters, dass er den Einfluss, den er besaß, nicht zu seinen, wol aber zu Gunsten Anderer vielfach verwertete, nicht minder die vielfachen Berufungen, welche er erhielt, im Interesse der Hebung der Fakultäten, denen er angehörte, ihrer Stellung zu der Landeskirche, von Anstalten, die ihnen dienten, verwendete; er betätigte einen ritterlichen Sinn, indem er angegriffene Kollegen in Schutz nahm, wie er es z. B. in der Schrift „Zur Abwehr ungerechter Angriffe“ für Lücke und Gieseler

*) Vgl. die von ihm verfassten Artikel in der Nationalzeitung 1874, Nr. 467, 469, 477 über Golther, Der Staat und die katholische Kirche in Würtemberg.

gegen Hengstenberg tat. Ebenso ist er wesentlich beteiligt an dem Gutachten der theol. Fakultät zu Göttingen in der Baumgartenschen Angelegenheit 1859. Neben seiner Selbstlosigkeit, welche ihn als einen öffentlichen Charakter im vollen Sinne des Wortes kennzeichnete und allgemein anerkannt wurde, zeichnete ihn der Sinn für Freundschaft aus, den er in der reichsten Weise zu betätigen Gelegenheit hatte. Vor Allem aber war er auf Grund des rechtfertigenden Glaubens, der ihm der Mittelpunkt des Christentums war und blieb, ein Mann der Hoffnung und so sehr er in den letzten Jaren zu leiden hatte, obgleich manche Hoffnung ihm erstarb, er gab doch weder die Hoffnung, noch seine rastlose Tätigkeit für das Gedeihen der deutschen evangelischen Theologie und Kirche und des deutschen Vaterlandes auf. In der alternden Leibeshülle wonte ein Geist, der etwas von der ewigen Jugend verspürt hatte.

Die Hauptschriften von Dorner sind: Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839, 2. Aufl. 1845—56 (in's Englische übersetzt). Der Pietismus insbesondere in Württemberg, 1840. Das Prinzip unserer Kirche, 1841. De oratione Christi eschatologica, 1844. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat aus dem Gesichtspunkte evangelischer Wissenschaft, 1847. De auctoritatis indole ethica, 1847. Sendschreiben über Reform der evangelischen Landeskirchen im Zusammenhang mit der Herstellung einer deutschen Nationalkirche an C. J. Nitzsch und Julius Müller, 1848. Über Jesu sündlose Vollkommenheit (übersetzt von H. B. Smith in New-York). Die ethische Auffassung der Zukunft, Inauguralrede Königsberg, 1845. Über den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Konfession, 1856. Zum dreihundertjährigen Gedächtniß des Todes Melanchthons, 1860. Geschichte der protestantischen Theologie, 1867 (in's Französische und Englische übersetzt). System der christl. Glaubenslehre, 1879, 1880, 2. Aufl. 1886, in's Englische übersetzt. Gesammelte Schriften auf dem Gebiete der systematischen Theologie, Exegese und Geschichte, 1883. System der christl. Sittenlehre, herausgegeben von A. Dorner, 1885. Außerdem akademische Reden: Zur Ethik der Universitäten, 1865. Die Rektoratsrede 1864 über das Verhältnis der Fakultäten zu einander, Denkschrift des Evang. Oberkirchenraths, betreffend die Sonntagsfrage, von ihm verfaßt. Selbstbiographie des Grafen Leopold Sedlnitzky v. Choltitz, Fürstbischofs von Breslau, aus seinen Papieren herausgegeben mit Aktenstücken (Dorner besorgte die Herausgabe). Außerdem zalreiche Abhandlungen und Rezensionen in Pelts Mitarbeiten, Tübinger Zeitschrift, Reuters Repertorium, Studien und Kritiken, Tholuck's litterarischem Anzeiger, Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens, Jahrbüchern für deutsche Theologie, Fliegenden Blättern, Pipers evangel. Kalender, protestantischen Monatsblättern von Gelzer, Contemporary Review, Revue Chretienne Supplement theologique. Vorträge auf evangelischen Kirchentagen und Versammlungen der Evangelischen Allianz. Über Dorner: Kleinert, zum Gedächtnis Dorners. Erinnerungen an J. A. D. von Heinrici, Deutsch-Ev. Blätter, 1884, H. 9. v. d. Goltz J. A. D. und E. Herrmann, dem Andenken von J. A. D. von D. Dorner. Ein Nachruf von Pünjer, Allgemeine Zeitung, 1884, Nr. 283 Beilage. B. Weiß in den fliegenden Blättern, 1884. Jeep in der Monatsschrift für positive Union, 1884. Semaine Religieuse, 1884, Nr. 32. 33. Andover Review, 1884. Newman, Smyth, Dorner on the future State, 1883.

D. Dorner.

Engelhardt, Gustav Moritz Constantin von, wurde am 26. Juni 1828 als Son des Professors der Mineralogie an der Universität Dorpat, des „edlen Livländers“, wie ihn G. H. Schubert nannte, und intimen Freundes Carl von Raumers, geboren. Schon als Knabe (1842) hat er den strengen Vater, vor dem er stets eine tiefe, ehrfurchtsvolle Scheu hegte, verloren; seine gottergebene, glaubensfreudige, von ihm aufs zärtlichste geliebte Mutter hat dann seine Erziehung geleitet. In der damals blühenden Krümmerschen Anstalt in Werro, einem Landstädtchen in der romantischsten Gegend Livlands, empfing er seine Ausbildung, zugleich mit den ihm schon in Dorpat nahe stehenden und bis ans Le-

bensende (auch durch seine spätere Vermälung mit ihrer Schwester) eng verbundenen Brüdern von Oettingen, unter welchen Nikolai, der nachherige allverehrte livländ. Landmarschall, und Alexander, der Theologe, ihm besonders befreundet waren. Ein frommer, pestalozzischer Rationalismus herrschte in jener Anstalt; der Religionsunterricht war dürftig; bedeutsam aber ward für E. der Einfluss des herrnhutisch erzogenen Mortimer. Doch widerriet gerade dieser ihm wie A. v. Oettingen das Studium der Theologie: zu drohend sei die doppelte Gefar, ganz irre zu werden am Glauben oder in Autoritätsknechtschaft zu geraten. Aber E. beharrte bei seinem Entschluss; insbesondere „durch Beredsamkeit zu wirken" erschien ihm damals als herrliches Ziel jenes Studiums.

Von 1846—49 hat er Theologie in Dorpat studirt. Das Leben im fröhlichen Kreise der Korporation Livonia ward ihm getrübt durch die unklare Stellung der offiziell streng verpönten Verbindungen, welche sein Gewissen beschwerte, ihn auch zu zeitweiligem Austritt bewog. Schon jetzt zogen ihn die historischen Fächer vor allem an, einen mächtigen Eindruck aber machte auf ihn die Persönlichkeit Philippi's, von welchem damals reicher Segen auf die livländische Kirche ausströmte. Nicht nur auf die Gestaltung der Theologie E.'s ward Philippi von Einfluss, sondern auf seinen ganzen inwendigen Menschen. Die feste lutherische Gründung Philippi's musste sich praktisch wertvoll erweisen bei dem steten Kampf E.'s mit der Verzagtheit des eigenen Herzens. Nur in Gottes Wort und Gebet vermochte E.'s selbstquälerische Natur kräftigen Trost zu finden. Was E. bei Philippi gewonnen, bildete den festen Unterbau für seine weitere theologische Überzeugung. Jedoch vermisste E. bei Philippi zufolge dessen „dogmatischer Abruptheit" eine „realistisch-organische Auffassung des Einen, das not tut". Gerade hierfür wurde ihm in Erlangen, wohin er 1850 nach seinem Kandidatenexamen gegangen war, Hofmanns heilsgeschichtliche Methode wertvoll. Zwar in Hofmanns Diktion (obwol er ihn stets für einen Meister akademischen Vortrags hielt), konnte er sich nie recht finden. Es ließ ihn auch die Geschlossenheit des Hofmannschen Systems, dem sich alles Einzelne einfügen musste, stets eine Vergewaltigung der Tatsachen befürchten. Die Schriftauslegung erschien ihm nicht schlicht genug. Aber Hofmann eröffnete ihm das Verständnis für das Werden der Heilsoffenbarung Gottes. „Es entsprach den Bedürfnissen seiner Individualität, wenn ihm nun das Studium der Schrift wesentlich zum Geschichtsstudium ward, ebenso, dass er das, worin er persönlich sein Heil fand, zugleich als Centrum und Resultat einer Geschichte, der Heilsgeschichte, erblickte und somit für ihn die Gewissheit der Vergebung seiner Sünden zugleich die seiner Versetzung in einen reichsgeschichtlichen Zusammenhang ward". Auch gewann er durch Hofmann einen festen Ausgangspunkt zur Zurückweisung der ihn für lange auf das Lebhafteste beschäftigenden destruktiven Tendenzen der Tübinger Schule. Neben Hofmann wirkten in Erlangen Delitzsch, Nägelsbach und besonders Thomasius auf ihn ein. An Thomasius hatte E. zugleich einen treuen beichtväterlichen Beistand unter den mannigfachen Nöten, die gerade hier sein Inneres tief bewegten (sowol Schwanken in seiner Glaubenszuversicht wie Zweifel an seiner wissenschaftlichen Befähigung), und gegen die er zum Teil durch streng asketische Selbstzucht anzukämpfen suchte. Dabei aber lernte er in „fühllosem Glauben" sich an der Gnade Gottes genügen zu lassen. — Die mehr spekulative Theologie eines Rothe und Dorner in Bonn 1851 fesselte ihn wenig; um so größere Befriedigung fand er durch seine Arbeit in Berlin und Dresden über E. Val. Löscher. E. hat Löschers Andenken wider zu Ehren gebracht. Diese Arbeit bekundet schon den methodischen Forscher und die ihm eigene Richtung aufs Ganze, die alles Einzelne in das Licht einer theolog. Gesamtanschauung zu stellen wusste. Mit seiner Schrift über Löscher habilitirte er sich in Dorpat. Er, der junge Privatdozent, hatte gleich über Symbolik zu lesen! Widerholt hat er später der Begeisterung Ausdruck gegeben, mit welcher ihn gerade diese Vorlesung erfüllte, da ihm hier Schritt für Schritt immer voller die Herrlichkeit seiner lutherischen Kirche entgegen leuchtete. Zum Doktor der Theologie promovirte E. mit der Schrift de Jesu Christi tentatione 1858 und ward am 1. Jan. desselben

Jares außerordentlicher, am 30. Juli ordentlicher Professor der Kirchengeschichte. Er hat als solcher einen ungewönlichen Erfolg erzielt. Waren doch auch seine Vorlesungen stets ein Produkt ernster, in das Wesen der Sache eindringender Arbeit; er musste ringen mit seinem Stoff, aber seiner mächtig geworden, wusste er ihn auch von originellen Gesichtspunkten zu beleuchten und packend darzustellen. Sich selbst tat er nie genug, immer wider fürchtete er nur Stümperhaftes zuwege zu bringen. Es hat lange gedauert, bis er sich — zumal da gelehrte Detailarbeit nicht seine Gabe war — von seiner Leistungsfähigkeit überzeugte. Wir Zuhörer dachten anders davon. Wir fülten uns so hingenommen von seiner Rede, dass die Gefar eines Schwörens in verba magistri allzugroſs gewesen wäre, wenn wir nicht an ihm ein seltenes Vorbild gerade dafür gehabt hätten, das Große und Anziehende an der Anschauungsweise auch des Gegners mit offenem Warheitssinn zu erfassen. „Was war ist, muss gesagt werden, und sollten auch wir und was wir gebaut, darüber zusammenbrechen", bekannte er offen. Nie war er fertig, sondern mit seinen Schülern arbeitete er sich erst hindurch zur Warheit, aber eben darum diente auch die mitunter selbst zu weit gehende Anerkennung des Gegners nicht dazu, seine Schüler schwankend zu machen, sondern sie um so festere Wurzeln fassen zu lassen. Sahen sie doch auch ihn selbst gerade zufolge dieser gewissenhaften, selbst anfängliches Schwanken nicht ausschließenden Prüfung dann mit voller Mannhaftigkeit für die erkannte Warheit einstehen und dem entsprechend einwirken. Es war der Eindruck, „dass hier jedes Wort aus der vollen Seele eines von seinem Gegenstand im Innersten erfüllten Mannes quoll". Er hat nie groß von sich und seiner Arbeit gedacht; aber die Sache, der er diente, war ihm eine große und heilige (sein Walspruch war: Was mir misslingt, ist meine Schuld, was mir gelingt, ist Gottes Huld), daher der Sinn der Gewissenhaftigkeit, in dem er sich ihr weihte. Seine Rede charakterisirte Großartigkeit. Immer auf den Kern der Sache richtete er den Blick. Daher beließ er auch für seine Schüler das Einzelne nicht in seiner Isolirung, sondern zeigte dessen Zusammenhang mit dem Centrum, Christo selbst und seine dauernde Beziehung zur lebendigen Gegenwart. Gerade dadurch begeisterte er für die Arbeit, dadurch aber wurde zugleich sein Vortrag im edelsten Sinne tief erbaulich. Aus Vorlesung wie Praktikum kehrte man zugleich im Gewissen erfasst und voll Lust zur Arbeit heim. Er teilte nicht bloß Wissenswertes mit, sondern erzog Theologen, und zwar für das praktische Amt wie für den akademischen Beruf. Und wer zu seinen Füßen gesessen, bewarte zeitlebens die hier empfangenen Eindrücke. Er war seinen Schülern zugleich auch geistlicher Berater, dem sich ihr Herz wie von selbst erschloss; manchem Verirrten unter ihnen ist er mit unermüdlicher Treue nachgegangen. — Seine Lieblingsvorlesung über das Leben Jesu klang in so mancher Predigt seiner Schüler durch. Als Früchte dieser Arbeit traten an die Öffentlichkeit: David Fr. Strauß und Dr. Ferd. Chr. Baur und das Zeichen des Propheten Jonas (Dorp. Ztsch. f. Th. u. K. 1859), der Senfkornglaube nach den Evangelien dargestellt (ebds. 1861), besonders aber „Die Bergpredigt nach Matthäus". Eine Studie zur bibl. Geschichte (ebds 1864), und „Schenkel und Strauß, zwei Zeugen der Wahrheit", 1864, wol das Durchschlagendste, was gegen Schenkels Charakterbild Jesu und Straußens Leben Jesu geschrieben worden ist.

In der Vorlesung über die biblische Geschichte N. Test.'s wie über die theologische Encyklopädie tritt die apologetische Richtung der Arbeit E.'s zu Tage. Für die Gestaltung seiner Apologetik wurde besonders das Jar 1858 bedeutsam, in welchem er sich mit Nägelsbachs homerischer und nachhomerischer Theologie zu beschäftigen begann. Als für das Wesen des Heidentums entscheidend stellte sich ihm nämlich hier die dualistische Weltanschauung dar. Der Apologetik wies er nun die Aufgabe zu, das Verhältnis des Christentums zu jeder natürlich sittlich-religiösen Denkweise zu untersuchen und kritisch zu erörtern. Nur dort erblickt er eine erfolgreiche Apologie des Christentums, wo in erster Stelle die Einzigartigkeit des Christentums und die Gleichartigkeit aller andern Denkweisen wenigstens in annähernder Vollständigkeit dargetan wird.

Darnach ist die Widerspruchslosigkeit und Unveränderlichkeit des Christentums und die innere Unhaltbarkeit aller andern Systeme nachzuweisen. Endlich die Universalität des Christentums, durch Feststellung dessen, dass das Christentum wirklich das religiös-sittliche Ziel der ganzen außerchristlichen Welt repräsentirt, dass diese sowol des Christentums fähig wie bedürftig ist. So wird sicher gestellt, dass jeder Angriff auf das Christentum zugleich Religion und Sittlichkeit bedroht. Erst nun kann das Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft — aber nicht der des natürlichen Menschen, sondern nur der des Widergeborenen und des Wunders zum Gesetz in Natur und Geschichte mit Erfolg behandelt werden, wobei aber immer das Christentum als das große Rätsel der Weltgeschichte bestehen bleibt. Das Einhalten dieser Methode erschien ihm als grundlegend für jedes apologetische Verfaren. Es gelte zu zeigen, dass es sich hier nicht handele um den Gegensatz von Glauben und vernünftigem Denken, sondern um den von Glauben und Glauben, indem jede außerchristliche Denkweise ein ganz bestimmtes, in den wesentlichen Punkten übereinstimmendes Glaubenssystem in sich schließe. E. selbst hat widerholt diesen Gegensatz darzulegen gesucht. So in den Aufsätzen in der Dorpater Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1862: „Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidenthums", und 1863: „Christenthum und Heidenthum im 19. Jarhundert, oder: „Hat die Orthodoxie noch ein Recht zu existiren", und endlich 1870: „Die Aufgabe des Religionsunterrichts in der Gegenwart". An den religiösen Denkweisen Indiens, Chinas und Griechenlands sucht hier E. die durch ihren Dualismus bestimmten gemeinsamen Charakterzüge und somit gleichsam einen „Katechismus des Unglaubens" festzustellen. Ebenso bewärte sich ihm an „Celsus oder der ältesten Kritik biblischer Geschichte und christlicher Lehre vom Standpunkt des Heidentums" (ebds. 1869) diese durchgängige Differenz zwischen dem Christentum und jeder Art heidnischen Unglaubens. — Besteht aber tatsächlich eine solche Differenz nur zweier verschiedenen Glaubensweisen, so ist notwendig jede Abweichung vom genuinen Christentum durch Einwirkung heidnischer Gedanken herbeigefürt. Namentlich auch im Romanismus hat E. heidnische Elemente erblickt. Dies hinderte ihn aber nicht, einen Gregor VII. imponirend zu schildern (ebd. 1865), ja selbst dem Großen in der Idee des Jesuitismus beredten Ausdruck zu geben. In seiner Schrift: „Katholisch und Evangelisch" (ebd. 1866 und Separatabdruck) weiß er die Macht der kath. Kirche über die Gemüter verständlich zu machen, aber auch zu zeigen, wie sie innerlich überwunden ward durch jenen Mönch, der alles leistete, was sie forderte, von ihr dafür auch beanspruchte, dass sie ihm die Gewissheit eines gnädigen Gottes vermittele. Den inneren Entwicklungsgang eines Luther wie eines Paulus wusste E. mit Meisterschaft zu erschließen. Von Katheder und Kanzel, in Schule und Haus hat E. immer wider eingeprägt, wie in der durchs Wort geschenkten Erkenntnis der Gnade als der barmherzigen Liebesgesinnung Gottes gegen den Sünder das eigentliche Grundprinzip der lutherischen Kirche gegeben ist, wärend die Eintragung des Begriffes der geistigen unvergänglichen Substanz in Gott die Irrtümer des Romanismus zur notwendigen Folge hat.

Schon die Entgegensetzung eines ethischen gegen einen falsch metaphysischen Gottesbegriff zeigt eine Berürung E.'s mit besonders von Ritschl geltend gemachten Anschauungen. Ritschl hat denn auch seit der zweiten Auflage seiner „Altkatholischen Kirche" eine große Anziehungskraft auf E. ausgeübt. Hier sah E. den Weg gewiesen zur Überwindung der Baurschen Darstellung des Urchristentums. Es entsprach durchaus jener etwa gleichzeitig sich E. aufdrängenden Erkenntnis von dem eigentümlichen Gegensatz von Christentum und Heidentum, wenn Ritschl das altkatholische Christentum in seiner Abweichung besonders von den paulinischen Grundanschauungen nicht aus einem Kompromiss von Judenchristentum und Heidenchristentum hervorgegangen sein ließ, sondern aus einer Degenerirung des Paulinismus erklärte, welche auf dem mangelnden Verständnis der Heidenchristen für die alttestamentlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehrweise beberuhte. Daher ward E.'s Auffassung der ältesten Kirche wesentlich durch Ritschl bestimmt. Dies läßt sich auch in E.'s Hauptwerk: „Das Christenthum Justins

d. M.s, eine dogmenhistorische Untersuchung über die Anfänge des kath. Christentums", nicht verkennen. Ein Eingehen auf äußerlich historische Detailfragen hat E. auch hier unterlassen. Aber in Feststellung des eigentümlichen Gedankengangs Justins und der Untersuchung der Elemente seines Christentums ist er mit größter Sorgfalt verfaren. Es ergab sich dabei, wie Justin in seiner ganzen Denkweise ein Abirren vom evangelischen Christentum bekundet, welches durchaus auf den dem natürlichen Menschen und dem Heidentum charakteristischen Vorstellungen beruht. War durch dies mit seinen Grundgedanken über Christentum und Heidentum übereinstimmende Ergebnis diese Untersuchung für E. apologetisch wertvoll, so auch dadurch, dass gerade mit dem Beginn einer philosophischen Behandlung des Christentums die Abweichungen in besonderem Grade hervortreten. Dagegen bewarte nach E. der Gemeinglaube die christlichen Elemente nicht bloß in seinen kultischen Lebensäußerungen, sondern „die heilige Macht der Formel" erhielt auch dort die Kirche (und so auch einen Justin) bei den Grundtatsachen des Heils, wo man deren Bedeutung nur unvollständig erkannte. — Die absprechende Haltung zu seiner Untersuchung gerade von kirchlicher Seite ging E. sehr nahe; ja durch Stählins Beurteilung seines Werkes trat der Gedanke einer Widerlegung an ihn heran. Doch zog er es schließlich vor, durch eine Arbeit über Irenäus zu zeigen, wie seine Weise der kirchenhistorischen Untersuchung auch in ihren Ergebnissen durchaus der Kirche nur positive Dienste leiste. „Eine Arbeit über den trefflichen Irenäus würde den Staub niederschlagen, den mein Justin aufgewirbelt hat. Immer wider tritt mir der Fortschritt entgegen, der Justin gegenüber bei Irenäus warzunehmen ist. Die Gnosis ist eine mächtige Lehrmeisterin gewesen. Sie nötigte zur Herausbildung der christlichen Grundidee". So schreibt Engelhardt 1881. — Im Sommer dieses Jares vertiefte er sich namentlich in Irenäus; die Arbeit weiter zu füren war ihm nicht vergönnt.

Man hat E. auch in dogmatischer Hinsicht für von Ritschl abhängig gehalten. Jedoch mit Unrecht. Allerdings hat es E. widerholt selbst überrascht, „in wie vielen Sonderlichkeiten seines Denkens und Vorstellens" er mit Ritschl übereinstimme. Daher das Anziehende, welches Ritschls Arbeiten für ihn hatten. Gerade darum empfand er es aber um so mehr als Pflicht, besonders auch Ritschl persönlich gegenüber den Gegensatz zum Ausdruck zu bringen. Er mühte sich darum ab, den eigentlichen Kern des ihm an Ritschl Bedenklichen festzustellen. Vor allem glaubte er vermissen zu müssen eine volle Erkenntnis der Heiligkeit Gottes und der menschlichen Sünde und dem entsprechend die Lehre von einer wirklichen Versönung, d. h. Tilgung der Sündenschuld, überhaupt die Wertschätzung der Heilstatsachen als solcher und des Christentums als im ausschließlichen Sinn übernatürlicher Religion. Ihm selbst standen die metaphysischen Grundlagen seines Glaubens und seiner Theologie unerschütterlich fest. Aber freilich jede Gleichsetzung von Wissen um Gott und Frömmigkeit (deren Typus er im Mohamedanismus erblickte) bekämpfte er andauernd, da nur Glaube Gemeinschaft persönlicher Art vermitteln kann. Charakteristisch für seine Grundanschauung ist (schon in der Fassung des Themas) sein letzter Vortrag: „Was rettet den Menschen: das Wissen oder der Glaube? Ein Versuch zu Orientirung über die letzten Ursachen des Streites über Wissen und Glaube".

Ist dieser Vortrag eine reife Frucht der theologischen Lebensarbeit E.'s, so darf als das Bekenntnis seines Lebens seine letzte Predigt: „Christus der Gekreuzigte, göttliche Kraft und göttliche Weisheit" erscheinen. Hierin fassten sich auch die Gedanken zusammen, die ihn noch auf dem Sterbelager — wo Ritschls „Theologie und Methaphysik" und Wellhausens Kritik des Alten Testaments ihn innerlich viel beschäftigten — bewegten, und selbst seine Phantasie beherrschten.

Was E. an Gewinn aus seinen theolog. Arbeiten davon trug, teilte er nicht nur seinen Schülern mit, er hat es auch auf weitere Kreise einwirken lassen. Der Religionsunterricht in den Gymnasien besonders lag ihm in einem Maße am

Herzen, dass er selbst daran dachte, dieser Aufgabe sich ganz zuzuwenden. Namentlich ihm suchte er durch jene Schrift über die Aufgabe des Religionsunterrichtes zu dienen. Er selbst hat beständig und zwar einen ganz ausgezeichneten Unterricht gegeben, besonders in Mädchenschulen; anderthalb Jarzehnte hindurch stellte er auch einer Armenschule seine Sonntagnachmittage zur Verfügung. In dem Kuratorium der Landesschule zu Fellin besaß er eine entscheidende Stimme. — Sehr durchschlagend waren seine öffentlichen Vorträge. Welches Thema er auch behandelte, immer wusste er es durch neue Gesichtspunkte zu beleben, sich dem Interesse seiner Hörer anzuempfinden und diese mit fortzureißen. Die letzten Jare hat er in Vorträgen vor einem großen Damenkreis die ganze Kirchengeschichte behandelt. Auch hier zeigte es sich, wie sehr E. es verstand, wirklich in die Geschichte der Kirche einzufüren, die ihre Entwicklung beherrschenden Ideeen klar zu legen und dadurch ein Verständnis der kirchlichen Gegenwart in ihren konfessionellen Unterschieden wie in ihren mannigfachen Richtungen zu fördern. Tief erbaulich aber war die Auslegung des Katechismus, welche E. einem andern Damenkreis gab.

E. war einer der geistesgewaltigsten Prediger unserer Tage. Vor allem wirkte auch hier seine Persönlichkeit: der Mann, der aus reicher eigener Herzenserfarung herausredete und lebte, was er redete. In den Dienst der Kirche, als deren lebendiges Glied er sich fülte, stellte er sein ganzes Wirken. Dem Kirchenrat der Universitätsgemeinde stand er als Präsident vor. Die Pastoral-Konferenzen, welche im Januar in Dorpat sich versammelten, hat er mächtig belebt — hier hielt er noch 1881 einen Vortrag: die ersten Versuche zur Aufrichtung des waren Christentums in einer Gemeinde von Heiligen (Mittheilungen und Nachrichten f. die evang. Kirche in Rußland, 1881) —; seine Vorträge auf der livländischen Synode verfehlten nie ihre Wirkung.

Es kann nicht verwundern, wenn bei diesem seinem Verhältnis zur Landeskirche widerholt der Ruf zur Generalsuperintendentur an ihn erging. Er hat ihn stets zurückgewiesen. Als dem gleichzeitigen Vertrauensmann der livländischen Geistlichkeit wie des Adels hatte man ihm die Annahme jenes Rufes besonders nahe gelegt. Er stand ja sein ganzes Leben hindurch in enger Verbindung mit der Adelskorporation Livlands. Die Landesinteressen lagen ihm stets am Herzen, mit den Fragen baltischer Landespolitik war er von Jugend an vertraut. Keiner der beiden Parteien im livländischen Adel schloss er sich an, er wirkte auch hier versönend und das Gewissen schärfend, sein Wort aber ward von allen seinen Standesgenossen wertgeschätzt, so dass man ihn wol als den „geistlichen Adelsmarschall“ Livlands bezeichnete. Mag er immerhin durch diese Beziehungen etwas behindert worden sein an der ausschließlicheren Hingabe an den Interessenkreis der Dörptschen Hochschule; auch die Kollegen haben ihm allseitige Liebe oder doch Hochachtung gezollt. — Im Kreise seiner Familie aber trat sein frisches, kindlich unmittelbares, allem Waren und Schönen erschlossenes Wesen oft recht hervor. Je länger je mehr ward er ein Mann der Freude, welcher die Sorgen und Skrupel, zu denen er von Natur neigte, auf den Herrn zu werfen und in vertrauensvollem Gebet zu überwinden verstand.

Er war auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit und in der Vollkraft seiner wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit, als ihn infolge einer Erkältung jene Krankheit ergriff, welche ihn zunächst für fast ein Semester zur Untätigkeit verurteilte und dann in eine höchst schmerzhafte Gehirnhautentzündung überging. Dennoch rühmte er: „Bei vollem Bewusstsein zu sterben — es ist schön, schön. Ich bin bereit. Nur Christus, Christus, Christus — herrlich“. Am 23. November 1881 hatte er ausgerungen. Man darf wol sagen, ganz Livland, die ganze evangelische Kirche Rußlands trauerte um ihn. Sie bewarte aber die in Engelhardts Lieblingspsalm, dem 116., ausgesprochene Gewissheit: Der Tod seiner Heiligen ist wert gehalten vor dem Herrn.

Vgl. Zur Erinnerung an Moritz v. Engelhardt, Dorp. 1881. Alexander v. Oettingen: M. v. Engelhardt, ein Charakter- und Lebensbild (Mittheil. und Nachrichten f. die evang. Kirche in Rußland, 1882, S. 137—167), und von dem-

selben: M. v. E.'s christlich-theologischer Entwicklungsgang (ebd. 1883, S. 20 bis 270). S. a. St. Petersb. Sonntagsblatt 1881, Nr. 49. A. Harnack, Th Lit.-Ztg. 1882, Nr. 8. Willigerode, Ev.-luth. K.-Z., 1822. **Bonwetsch.**

Erbkam, s. am Schluß der Nachträge.

Gilse, Jan van. Ich freue mich, daſs in einer Nachlese des Inhalts di ser Real-Encyklopädie, in welcher vieler hervorragender Gottesgelehrter in wür diger Weise gedacht wird, auch einem Theologen ein Platz eingeräumt werde kann, dessen Niederland sich rühmen kann und der in seinem kurzen Leben vi zu viel Gutes getan hat, als daſs sein Andenken vergessen werden sollte.

Geboren den 19. Oktober 1810 wurde van Gilse in seinem 18. Lebensja unter die Studenten der Lehranstalt der Taufgesinnten in Amsterdam aufgenom men und war bald eine Zierde derselben. Dreimal erwarb er sich die Auszeich nung, daſs seine Bearbeitungen ausgegebener Preisfragen gekrönt wurden; zu erstenmale über die Weissagungen des Obadja; dann über die Weisheit de Jesus Sirach, endlich über die sittlichen Vorschriften der apostolischen Väter. Wi viel versprach solch ein Frühling!

Das Versprechen wurde erfüllt. Am 10. Juni 1836 machte J. van Gil den Doctor theologiae mit einer Dissertation, in welcher Ezechiel XVII ex getisch, kritisch und grammatisch betrachtet wurde. Professor Umbreit gedacht dieser Arbeit in seinem praktischen Kommentar über den Propheten Hesekie (1843).

Wärend der Jare, in welchen er als Prediger tätig war, zuerst in Koo und Zaandyk, später in Amsterdam, widmete er sich der Wissenschaft, wenn a auch sehr sparsam mit der Veröffentlichung seiner Leistungen war. Der talent volle Mann wurde durch die Vertreter der Taufgesinnten Brüderschaft nach den Tode des Professors Koopmans zu dessen Nachfolger gewält, welches Amt er den 9. Oktober 1849 mit einer Rede antrat: „De theologiae disciplina ad bene ge rendum munus omnino necessaria". Bis zum Tage seines frühen Todes, den 24. Mai 1859, also nur 10 Jare, durfte er in diesem Amte tätig sein, seinen Schülern zum Segen, der Wissenschaft zur Ehre.

Nach seinem Tode hat Professor P. J. Veth die verschiedenen Abhandlungen van Gilse's, eine Blumenlese von Predigten und eine ausfürliche Lebensskiz seines Freundes in 5 Teilen dem lesenden Publikum geschenkt. Ich werde au diesem reichen Überflusse nur 2 Stücke nennen, welche von dem wissenschaftlichen Sinne des Verfassers das schönste Zeugnis geben.

Das Eine ist eine lateinische Erläuterung des sogenannten „Fragmentum Muratorii", welche kurz nach ihrem Erscheinen im Jare 1852 auch die Aufmerk samkeit von Deutschlands Gelehrten auf sich zog und sicher das Ihre getan hat um widerholt die Aufmerksamkeit auf dieses Fragmentum zu richten.

Die andere Abhandlung, welche ich im Auge habe, war der Untersuchung nach der ursprünglichen Bedeutung der Worte: ἐπιστολαὶ καθολικαί, in wel cher er ebenso gründlich als deutlich nachwies, daſs die Bedeutung dieser Be nennung keine andere als die von Briefen sei, welche von der katholischen Kirche als solche anerkannt und als Schriften von Bedeutung unter die Büche des Neuen Testamentes aufgenommen worden seien. Ich kann hier in Rücksich auf das Werk, für welches diese Zeilen bestimmt sind, keine weitere Mitteilung über die gedruckten Arbeiten van Gilse's machen, die meistens für seine Lands leute von Wichtigkeit sind, welchen sein Scharfsinn verschiedene gründliche Beurtei lungen in- und ausländischer Schriften mitteilte, wie z. B. über den Briefwechse Schleiermachers, Hasse's preisgekrönte Abhandlung, Hase's geistreiche Untersuchungen und andere. Mit heiligem Ernste der Wissenschaft dienend, hat er mit seinen hervorragenden Gaben gewuchert und sich eine Ehrenstelle unter denjenigen Theo logen erworben, deren Name mit Hochachtung genannt wird. Dr. **Sepp.**

Gotteskasten, lutherischer. Als das konfessionelle Bewuſstsein unter den Lutheranern Deutschlands erwacht und einigermaßen erstarkt war, trat alsbald die zwingende Aufgabe an sie heran, den in der Zerstreuung lebenden Luthera

nern hilfreiche Hand zu leisten. Da aber nicht nur die katholische Kirche als fremde Konfessionskirche betrachtet wurde, sondern auch die reformirte und unirte, die erfarungsgemäß für die zerstreuten Lutheraner noch größere Gefar, aufgesogen zu werden, mit sich füren, als die römische, so konnte die Hilfe des Gustav-Adolf-Vereins, der nur den unter Katholiken lebenden Evangelischen die Mittel zum kirchlichen Leben darreicht, nicht in Anspruch genommen werden. Es war vorauszusehen, daſs dieses klare und scharf begrenzte kirchliche Bestreben in der öffentlichen Meinung nur schwer und langsam sich Geltung verschaffen werde; denn um seine besondere Berechtigung und Notwendigkeit zu erkennen ist nicht bloß eine allgemeine Zustimmung zu allem, was sich evangelisch nennt, erforderlich, sondern eine warme Liebe und Begeisterung für die besonderen Schätze der lutherischen Kirche, die sie nicht nur vor der römischen, sondern auch vor der reformirten Kirche voraus hat, wie auch eine klare Erkenntnis der Gefaren, die ihr von beiden Seiten drohen. Die Gefaren von Seite Roms fallen auch dem blödesten Gesicht in die Augen, die Gefaren von Seiten der verwandten reformirten Kirche sind anderer Art, aber nicht weniger versuchungsreich.

Die dringende kirchliche Not der ausgewanderten Lutheraner in Nordamerika, sowie die traurige Lage der von der Union separirten freikirchlichen Lutheraner in Deutschland lenkte er vornehmlich den Blick auf diese Seite kirchlicher Vereinstätigkeit. Man hatte es bei Beiden mit Lutheranern zu tun, die nicht unter Katholiken, sondern mitten unter allerlei evangelischen Gemeinschaften doch ihrer Kirche verloren gingen. Da war es Löhe, der banbrechend eingriff. Der Name „Gotteskasten" für die Tätigkeit, den zerstreuten Lutheranern kirchlich zu dienen, wurde aber zuerst in Hannover gebraucht. Am 31. Oktober 1853 erließen Pastor Dr. Petri in Hannover, Generalsuperint. Steinmetz von Clausthal und Super. Münchmeyer von Catlenburg, nachdem sie bei Gelegenheit des Leipziger Missionsfestes sich mit gleichgesinnten Freunden besprochen hatten und ihnen in Leipzig die Bezeichnung „Gotteskasten" vorgeschlagen worden war, im „Zeitblatt" von Dr. Petri folgenden Aufruf: „Die Unterzeichneten, welche den kirchlichen Grundsätzen der Gustav-Adolf-Vereine nicht beizutreten vermögen, gleichwol aber das gute Werk, die Glaubensgenossen in ihrer kirchlichen Not zu unterstützen, von ganzem Herzen billigen und als eine Pflicht der brüderlichen Liebe anerkennen, haben sich verbunden, einen Gotteskasten zu diesem Werke aufzurichten und sich damit in den Dienst aller gleichgesinnten Glieder der lutherischen Kirche zu stellen. Wir beabsichtigen weder Opposition noch Demonstration zu machen, noch haben wir es auf glänzende Erfolge angelegt. Wir wollen vielmehr einfach dem Gewissen genügen und den bedrängten Gliedern der luth. Kirche, mit dem, was uns die Liebe anvertrauen wird, Handreichung zu tun". Hier liegt das keimende Samenkorn für den lutherischen Gotteskasten. Ein Jar nach Gründung des hannov. Gotteskastens folgte Mecklenburg nach. Angeregt durch Kriminalrat von Wick in Bützow, wurde zunächst für Bützow und Umgebung ein Gotteskasten eröffnet, der sich im Jare 1856 über ganz Mecklenburg ausbreitete. Auf Löhes und Petris Rat faſste man zunächst die Lutheraner in Böhmen und Nassau ins Auge und beschränkte sich von vornherein auf die Unterstützung der Personen luth. Pastoren, ein Grundsatz, den die vereinigten G.-K. bis auf diesen Tag festhalten und zu Bauten nur ausnahmsweise eintreten. In dem Aufruf, den eine Anzal Laien und Pastoren erließen, hieß es: Mit den bedürftigen Lutheranern in kathol. Ländern, in Preußen und Nordamerika und mit den nicht bloß bedürftigen, sondern auch verfolgten und bedrängten Lutheranern in Baden und Nassau leiden wir in Mecklenburg, denn sie gehören mit uns zu einem Leibe. Wir erbitten die Gaben aller derer, welche mitleiden, da die Brüder leiden, und welche dem apostolischen Worte gehorsam sein wollen: Lasset uns Gutes tun an Jedermann, allermeist aber an des Glaubensgenossen. Im Jare 1860 ward die Sache des G.-K. zur Angelegenheit der mecklenburgischen Landeskirche, so daſs den Geistlichen derselbe vom Kirchenregiment empfohlen wurde und ihnen gestattet, für denselben in und außer den Gottesdiensten zu sammeln.

In demselben Jare 1854 wurde auch in Sachsen der Versuch gemacht, eine

änliche Vereinigung ins Leben zu rufen. Im sächsischen Kirchen- und Schulblatt erschien ein Aufruf zur Gründung eines G.-K. Im Juli 1854 übernahm ein Comité in Leipzig die Leitung der Angelegenheit des sächs. G.-K. Weil aber die Teilnahme eine geringe blieb, so wurde im Jare 1856 auch der „Pilger aus Sachsen“ in das Interesse gezogen. Ein erneuter Aufruf warb für den G.-K., er war von einer Reihe hervorragender Männer unterschrieben, Ahlfeld, Besser, Graul, Hölemann, Jäger, Lindner sen. und jun., Luthardt, Teichmann, v. Bezschwitz. Allein es war — abgesehen von Mecklenburg — die Zeit für den l. G.-K. noch nicht gekommen. Das Leipziger Comité löste sich später auf und nur im Pilger pulsirte noch in großer Schwäche das Leben des G.-K. Ganz änlich verhielt es sich mit dem bayerischen Gotteskasten. Im Jare 1863 in Hersbruck gegründet, fand er nur in kleinen Kreisen Anklang und fristete ein bescheidenes Leben. Järlich einmal gab er im Freimund kurze Rechenschaft über sein Leben und Wirken. Auch mit dem hannoverschen G.-K. ging es nicht recht vorwärts, obwol seine Sache seit 1868 in dem neugegründeten Sonntagsblatt gefürt wurde. Nur Mecklenburg entfaltete eine reich gesegnete Tätigkeit und macht sich besonders dadurch verdient, dass er eine Anzal österreichischer Studenten in Rostock studiren ließ.

Die Unionswirren in Hessen und die daraus entstehenden luth. Freikirchen, die vom Protestanten-Verein und verwandten Richtungen in Aussicht genommene deutsche Nationalkirche, auch die vom einflussreichen und beliebten Gustav-Adolph-Verein gezeigte Hinneigung zur freieren Richtung und vieles Andere diente dazu in lutherischen Kreisen zum Bewusstsein zu bringen, dass es einer ganz anderen Pflege der luther. Unterstützungsvereine bedürfe. Auf die von Hannover ausgegangene Anregung fing man in ganz Deutschland an sich für die Gotteskastensache wider zu erwärmen. Die Belebung des sächsischen Gotteskasten erfolgte bald darauf und als dann auf der allgemeinen luth. Konferenz zu Nürnberg im Sommer 1879 eine Spezialkonferenz für den luther. G.-K. am 26. Juni gehalten wurde, auf der von dem Schriftfürer des hannov. G.-K. — Pastor W. Funke in Schinna — von der Notwendigkeit und Berechtigung der luther. G.-K. referirt wurde, da zeigte sich schon an der sehr regen Debatte die günstige Stimmung, die in weiten Kreisen für den luther. G.-K. erwacht war. Es ging nun mit raschen Schritten weiter und namentlich erhielt das ganze Werk durch den auf der ersten Delegirtenkonferenz im Jare 1880 erfolgten Zusammenschluss der bisher unabhängig neben einander stehenden Einzelvereine eine besondere Förderung. Auch beschloss die Del.-Konf. die Herausgabe eines eigenen Organs und ist dasselbe unter dem Titel „Der luth. Gotteskasten“ seit Juli 1880 in's Leben getreten und wird zur Zeit (Herbst 1885) in 2200 Exemplaren verbreitet. Jeden Herbst wird, nachdem die Vorarbeiten durch den geschäftsfürenden Ausschuss getroffen sind, ein Unterstützungsplan auf einer Konferenz in Leipzig festgesetzt. An die vier bedeutenderen G.-K. in Mecklenburg, Sachsen, Hannover und Bayern haben sich die G.-K. in Lauenburg und Reuß und etliche verwandte Vereine angeschlossen und wird darauf hingewirkt in allen luth. Landeskirchen l. G.-K. zu errichten. Bisher haben die G.-K. (ihre Einnahmen waren 1879: 21,015 M., 1880: 22,571 M., 1881: 29,113 M., 1882: 25,116 M., 1883: 38,726 M., 1884: 39,903) ihre Tätigkeit auf folgende Gebiete beschränkt:

a) Die czechischen Lutheraner in Böhmen und Mähren. Mehrere Pfarrer und Lehrer erhielten regelmäßige Besoldungszuschüsse, zu weit ausgedehnte Pfarrbezirke wurden durch Abzweigung entlastet und neue Pfarrsysteme gegründet, Predigtstationen errichtet und in Königgrätz das lange schon geplante Alumnat für Gymnasiasten durch Spendung einer Jubiläumsgabe (Toleranzedikt 1783—1883) von jetzt c. 20000 M. und andere Gaben wesentlich gefördert. Die Anstalt wurde im Herbst 1884 eröffnet, bedarf aber noch längerer Zeit nachhaltiger Hilfe und ist für einen theologischen czechischen Nachwuchs dringend notwendig.

b) Die lutherischen Freikirchen in Deutschland, die bei einer bewunderswerten Anspannung aller ihrer Kräfte von keiner Seite Hilfe erfuren, diesen reicht der luth. G.-K., so weit seine noch nicht starken Hilfsmittel es erlauben,

hilfreiche Hand, one auf ihre häuslichen Differenzen einzugehen, wol erkennend, dass sie im Luthertum alle eins sind und nur bei ihrem regen kirchlichen Leben über Dinge sich entzweien, über die man in den Landeskirchen kaum debattirt, geschweige sich ein Gewissen daraus macht. Jedoch werden nur solche luth. Freikirchen unterstützt, welche im Kampf gegen die Union entstanden sind.

c) Innerhalb der deutschen Landeskirchen wird hauptsächlich die Diaspora im katholischen Bayern und im reformirten Lippe unterstützt. Die bayer. Diaspora erfordert freilich viel größere Summen als der l. G.-K. darreichen kann, ja Gustav-Adolph-Verein und G.-K. zusammen vermögen nur teilweise diesen immer weiter sich erstreckenden Diasporagebieten nachzukommen. Im reformirten Lippe hat mit Hilfe des G.-K. die bisherige Übung endlich gebrochen werden können, wornach die nach Lippe ziehenden Lutheraner selbstverständlich für reformirt angesehen und behandelt wurden. In der Stadt Salzufflen wurde mit Hilfe der G.-K. eine luth. Gemeinde gegründet.

d) Unterstützung österreichischer Theologie-Studirender auf deutschen Universitäten, speziell in Rostock und Erlangen. Von 1879 bis 1885 sind 26 Studenten in Erlangen unterstützt worden und wurden 1884 3155 M. hiezu verwendet und der mecklenburgische Gotteskasten hat seit 1860 in Rostock 45 österreichische und ungarische Theologie-Studirende unterhalten. Diese Tätigkeit wird eine Hauptaufgabe der G.-K. bleiben.

Endlich wurden noch die luth. Gemeinden in Paris, etliche in Österreich-Ungarn und von Mecklenburg und Hannover aus die Lutheraner in Nordamerika durch Zusendung von Predigern und Lehrern unterstützt, sowie der Hafenmission in Hamburg gedient. Ein neues Unterstützungsgebiet, das in jüngster Zeit vom sächsischen G.-K. in Angriff genommen wurde, ist die luther. Diaspora in der Schweiz. Die deutschen Lutheraner im Ausland, abgesehen von Nordamerika, Südaustralien und Südafrika, verlieren allermeist in der Diaspora sehr schnell das luth. Bewusstsein und pflegen teils unbewusst, teils mit Lust eine unirte evangelische Kirche zu kultiviren. Es ist von dort her auch noch kein Hilferuf an die luth. G.-K. gekommen, doch behält er sie im Auge, um sobald seine Kräfte gewachsen, auch diese Glieder der luth. Kirche an ihre Mutter und deren Schätze zu erinnern und ihnen kirchlich zu dienen.

Da lange ehe der G.-K. in's Leben trat der Gustav-Adolph-Verein mit reichen Mitteln und unter großer Popularität sich der evangel. Diaspora annahm, so hat der luth. G.-K. nicht selten sich als einen überflüssigen Verein, der die Kräfte zersplittere, ja als Störenfried, der das schöne Werk des Gustav-Adolph-Vereins hindere, in günstigstem Falle als eine Ergänzung des Gust.-Ad.-Vereins bezeichnen lassen müssen. Es ist darüber in Brochüren, auf Konferenzen und in kirchlichen Zeitschriften viel verhandelt worden. (Wir verweisen auf die Diskussion im Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistlichen in Bayern von Nr. 42 1879 bis Nr. 8 1880; auf die Verhandlung der XI. allgem. Pastoralkonferenz in Bayern 1881 und auf: Gustav-Ad.-Verein und G.-K. von Kosistorialrat Nöltingk, Bernburg-Backmeister). Der letzte tiefliegendste Unterschied beider Vereine beruht in der verschiedenen Auffassung der konfessionellen Unterschiede zwischen luth. und reform. Kirche. Wärend auf Seite des Gustav-Adolph-Vereins die Gefar, die von Rom droht so groß betrachtet wird, dass dagegen Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformirten, von keinem Belang seien, sieht der l. G.-K. nicht nur von römischer Seite eine Gefar für die luther. Kirche, sondern auch von der reformirten und unirten und zu gewissen Zeiten und unter besonderen Umständen sogar noch eine größere Gefar, wegen der größeren Anziehungskraft, welche die reformirte Kirche auf die Lutheraner auszuüben vermag, als die uns antipathische katholische Kirche. Aus dieser tiefgehenden Verschiedenheit der kirchlichen Stellung zu den konfessionellen Unterschieden war von Anbeginn ein Samenkorn gelegt, das sich ganz naturgemäß auch weiter entwickelte. Wo die konfessionelle Eigenart der Sonderkirche als so geringwertig betrachtet wird, wie im Gustav-Adolph-Verein, da zogen sich die konfessionell bewussten Glieder zurück und alle diejenigen fülten sich angezogen, welchen das spezifisch lutherische

oder reformirte neben dem allgemein evangelischen wenig Wert hatte. Die natürliche Folge war, daſs im Gustav-Adolph-Verein sich die freiere Richtung zusammenfand und er von allen denen mit Vorliebe gepflegt wurde, die an den konfessionellen Differenzen schwer tragen, so daſs der G.-K., der von Anfang an konfessionelle Geschiedenheit als oberstes Prinzip aufstellte, von jenen Elementen wenig verstanden wird. Es hat der l. G.-K. allerdings eine schwierige Aufgabe. Er kann aus inneren Gründen die vom Gustav-Adolph-Verein erlangte Popularität nicht erstreben, er kann nicht mit einer imposanten Macht auftreten, er kann kein verlockendes Bild einer großen evangelischen Einheit entfalten, er ist von jedem propagandistischen Auftreten weit entfernt, und weil er es weniger auf den Bau von Kirchengebäuden (siehe Funke G.-K. Anmerk. 33), die in die Augen fallen, abgesehen hat, als auf Gründung von Pfarrsystemen, auf Heranziehung eines Nachwuchses der luth. Geistlichen in der Diaspora, auf Stärkung des kirchlichen Lebens innerhalb der luth. Kirche, wozu sich nur die bewuſst lutherischen Kreise zusammenfinden, so wird er schwerlich zu einem erkorenen Liebling des deutschen Volkes werden. Er ruft unter Verschmähung aller Lockmittel allein zur Treue gegen die Kirche, immer nur das Eine im Auge, den verlassenen und darbenden Kindern der luth. Kirche mit Wort und Sakrament zu dienen und sie ihrer Mutterkirche zu erhalten.

Litteratur: „Das Werk der luther. Gotteskasten und verwandten Unterstützungsvereine von Wilh. Funke, Hannover, Feesche. Dr. Ahner, Der lutherische Gotteskasten, Leipzig, Naumann. Die vierteljärlich erscheinende Zeitschrift: Der luth. Gotteskasten, Organ der verb. luth. G.-K., erscheint seit 1880, Herausgeber L. W. Köberlin, Pfarrer in Auernheim, Bayern. Die reiches Material enthaltenden Jaresberichte des mecklenburgischen G.-K., des hannov. seit 1877 und des sächsischen seit 1878. **L. W. Köberlin.**

Hamberger, Julius, bekannt durch seine verdienstvolle schriftstellerische Tätigkeit auf dem Gebiete der Theosophie und Mystik, ist am 3. August 1801 zu Gotha geboren. Er war der Enkel jenes Georg Christoph Hamberger, dessen Werke über die allgemeine und deutsche Gelehrtengeschichte noch heute vielfach benützt werden. Der Vater Hambergers, Wilhelm, wurde im J. 1808 als erster Bibliothekar an die kgl. Bibliothek nach München berufen, und diese Stadt ist denn nun auch für unsern H. die eigentliche Heimat geworden. Hier hatte er sich in den entscheidenden Jaren seiner geistigen Entwicklung der fruchtbaren Anregungen zu erfreuen, welche von den durch Maximilian I. nach München berufenen Gelehrten ausgingen, unter denen insbesondere Schlichtegroll, Niethammer, Fr. H. Jakobi, Jakobs, Thiersch der Familie H.'s auch persönlich nahe standen. Unter den einheimischen Lehrern war es vornehmlich Weiller, der, im Geiste Jakobis wirkend, die Neigung zum philosophischen Studium in ihm weckte. Seit den Tagen der Konfirmation war aber in der Seele des Jünglings auch das Verlangen immer stärker geworden, das Wort von der christlichen Warheit nicht bloß begriffsmäßig zu erfassen, sondern auch dem Wesen nach an sich zu erleben, und dieses Verlangen entschied schließlich für ihn die Wal des Berufs. Statt der künstlerischen Laufbahn, für die er nicht geringe Anlagen zu haben schien, wälte er das Studium der Theologie und bezog nach Beendigung seiner Gymnasial- und Lycealstudien die Universität Erlangen. Er fand hier die orthodoxe wie die pietistische Richtung vertreten; aber keine von beiden vermochte ihn völlig zu befriedigen. Jene schien ihm noch zu sehr mit rationalistischen Elementen versetzt zu sein und auch der rechten Lebenswärme zu ermangeln, diese war ihm zu engherzig. Am liebsten las er Schriftsteller wie Fénelon, Claudius, Hamann, bei denen er nicht nur volle Anerkennung der biblischen Warheit fand, sondern auch einen weiten für das Göttliche in Natur und Geschichte erschlossenen Sinn. Nachdem er die theol. Anstellungsprüfung bestanden, erhielt er im J. 1828 die Stelle eines protestantischen Religionslehrers am kgl. Kadettenkorps, sowie auch an der Pagerie in München, in welchem Amte er bis zum Schlusse seiner mehr als fünfzigjärigen Lehrtätigkeit mit unverdrossener Treue gewirkt hat. Im Jare 1829 verheiratete

er sich mit Karoline Weber, einer Katholikin, deren treffliche Charaktereigenschaften sowie tiefreligiöser und zugleich vorurteilsfreier Sinn ihn über die Bedenken hinwegsehen ließen, welche bei seinem Berufe der Ehe mit einer Katholikin entgegenzustehen schienen.

Wie sehr nun auch der Lehrberuf H. in Anspruch nahm — denn auch noch an andern als den genannten Anstalten war er in der Folge auf längere oder kürzere Zeit mit Unterricht beschäftigt — so fand er doch noch Zeit, auch eine reiche litterarische Tätigkeit zu entfalten, jedoch one dass dabei der Schriftsteller dem Lehrer Eintrag getan hätte. Letzteres hätte schon seine strenge Gewissenhaftigkeit nicht zugelassen; dazu waren auch die Gegenstände seiner litterarischen Arbeiten von solcher Natur, dass er von ihnen für seinen Lehrerberuf nur die wirksamste Förderung gewinnen konnte. Vernunft und Offenbarung hatten im Verlaufe der Zeit vielfach eine so gegensätzliche Auffassung erfaren, dass darunter die gesunde Entwicklung des geistigen Lebens litt. In H. war darum schon frühe das Verlangen erwacht, das Verhältnis jener Warheitsquellen zu einander richtiger zu erfassen, um in den Stand gesetzt zu sein, die geoffenbarte göttliche Warheit zugleich als die einzig vernunftmäßige nachweisen zu können. Mit dem größten Interesse folgte er darum auch den Vorlesungen, welche Schelling im Anfang der dreißiger Jare in München über Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung hielt, weil er von ihnen eine Ausgleichung des vorhandenen Zwiespalts erwartete. Schelling war seit längerer Zeit von seiner durchaus pantheistischen sogenannten Identitätsphilosophie zurückgekommen. War ihm früher der Urgrund alles Lebens ein bewusstloses, ungeschiedenes Sein, in welchem Geist und Natur noch identisch waren, und ließ er mittelst der Natur, welche als Welt aus dem Urgrund hervorging, den Geist erst zum Selbstbewusstsein sich erheben, so war ihm jetzt der selbstbewusste, persönliche Geist die Voraussetzung für die Welt, wobei er aus seiner ersten Philosophie die gewiss richtige Lehre festhielt, dass der Geist nur an einem Naturgrunde zu seiner vollen Selbstoffenbarung zu gelangen vermöge. Mit seiner tieferen Erkenntnis der Potenzen für das persönliche Leben und seine Offenbarung trat er jetzt dem leeren nichtserklärenden Spiritualismus entgegen, welcher seit Thomas Aquin die christliche Gotteslehre beherrschte. Aber dennoch konnte H. auch in dieser letzten Gestaltung der Philosophie Schellings keine volle Befriedigung finden, da sie der Idee eines allvollkommenen Gottes noch keineswegs entsprach. Denn auch jetzt noch identifizirte Schelling die Natur in Gott mit der Natur der Welt, und machte somit die Welt zur Bedingung, wenn auch nicht mehr des göttlichen Selbstbewusstseins überhaupt, so doch der vollen Entfaltung desselben. Damit aber war die Welt nicht eine freie Schöpfung Gottes, sondern ein notwendiges Moment in der Selbstentfaltung des göttlichen Lebens, also ein Bestandteil des göttlichen Wesens selbst.

Um diese Zeit kam H. durch einen seiner philosophischen Freunde, Emil Braun, mit Franz von Baader und dessen Schüler Franz Hoffmann (später Professor der Philosophie in Würzburg) in persönliche Verbindung, und bei Baader fand H. etwa das, was er bei Schelling noch vermisste, dem Wesen nach dieselben Potenzen des göttlichen Lebens wie bei jenem, aber diese in einem Verhältnisse zu einander gedacht, dass als Produkt der Evolution des Naturprinzips in Gott zunächst nicht die Welt, sondern Gottes eigene Herrlichkeit und Leiblichkeit sich ergab, die Welt selbst aber als ein mit Freiheit geschaffenes Nachbild der göttlichen Herrlichkeit erschien. Die Elemente der Baader'schen Theosophie aber sah Hamberger mit Baader selbst hinwider in Jakob Böhme gegeben, von welchem er, wie schon früher Ötinger, urteilte, dass seine Grundbegriffe mit denen der Schrift übereinstimmten, und dass nur der Mangel philosophischer Schulung und die Unzulänglichkeit seiner Bildersprache der Grund gewesen sei, warum Böhme so viele Missdeutung erfaren habe und seine tiefe Gotteserkenntnis minder fruchtbar für die philosophische und theologische Wissenschaft geworden sei. Auf Grund der Prinzipien Baaders und Böhmes arbeitete denn nun H. sein erstes größeres Werk „Gott und seine Offenbarungen in Natur und Geschichte" aus, das im Jare 1836 gedruckt wurde, und 46 Jare später noch einmal in

einer revidirten Auflage erschien. Hamberger sucht in diesem Werke die biblische Offenbarung in ihrer Einheit mit der Vernunft, oder vielmehr als die höhere Vernunft selbst zu erweisen, sodass erhellt, dass ein Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen weder in der Natur des Glaubens noch in der des Wissens begründet sei. Eine sorgfältige Auswal von Zeugnissen bedeutender Schriftsteller aus allen Jarhunderten beleuchtet oder bekräftigt die Sätze des Buches, die auch da, wo sie befremdlich erscheinen, Beachtung abnötigen und Anregung gewären, wärend die ganze Schrift durch die Lichtblicke, die sie eröffnet, sowie durch religiöse Innigkeit und Schönheit der Darstellung anzieht.

Was Hamberger in seinem größeren Werke für Lehrer und Gebildete überhaupt niedergelegt hatte, das suchte er in einem „Lehrbuche der christlichen Religion“ (1. Aufl. 1839, 3. Aufl. mit d. T.: Die bibl. Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte, 1877) auch unmittelbar für die Schule nutzbar zu machen. Die verschiedenen Wissensgebiete und Berufskreise, in welche die Zöglinge der Mittelschule unmittelbar nach ihr eintreten, sind jetzt vielfach von Anschauungen beherrscht, welche den Grundwarheiten des Christentums entgegenstehen. Da ist es die Pflicht der Mittelschule, ihren Zöglingen die Möglichkeit einer Versönung zwischen Glauben und Wissen darzutun, damit sie nicht wehrlos mit ihrem Glauben den Angriffen einer falschen Weisheit erliegen. Und so ist denn auch H.'s Lehrbuch insbesondere da, wo es die christliche Gottes- und Weltanschauung im Gegensatz zu den ihr widerstreitenden Auffassungen entwickelt und rechtfertigt, ein sehr wertvoller Beitrag für die Litteratur der Schule. Nicht mindere Anerkennung verdient die eingehende und klare Darlegung der christlichen Sittenlehre. Wenn trotzdem das Buch als kirchliches Lehrmittel nur wenig Eingang hat finden können, so dürfte der Hauptgrund darin liegen, dass, trotz mancher Besserungen in der 2. Auflage, die konfessionellen Gegensätze zu sehr verwischt sind, und dass der Verf. durch seine irenische Neigung abgehalten wird, die Konsequenzen des protestantischen Prinzips mit der nötigen Schärfe und Klarheit hervorzuheben.

Bei der hohen Bedeutung, welche Böhme für eine im biblisch-gläubigen Christentum wurzelnde Philosophie unleugbar besitzt, glaubte H. eine sehr zeitgemäße Arbeit zu unternehmen, wenn er die vielfach dunklen Schriften dieses tiefsinnigen Philosophen dem Verständnis erschlösse. Und so ließ er denn im Jare 1844 das Buch „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme“ erscheinen, in welchem er die bezeichnendsten Stellen aus Böhme's Schriften unter wörtlicher Widergabe in systematischer Weise geordnet und die schwierigeren kurz erläutert hat. Eine umfassende Einleitung, welche über das Leben und die Schriften Böhmes, über das Verhältnis seiner Lehre zur Philosophie und Theologie und über die Geschichte der Böhme'schen Lehre handelt, erhöht den Wert dieses Buches, das wol als die beste unter den Schriften über Böhme bezeichnet werden kann. Dieser Arbeit reihten sich später die Herausgabe der Vorlesungen Baaders über Böhme in der Hoffmann'schen Gesamtausgabe der Werke Baader's (Bd. 13, 1855), einige kleinere Abhandlungen und der Artikel über Böhme in dieser Real-Encyklopädie an.

Auch den Geistesverwandten Böhme's, den Theosophen Fr. Christoph Ötinger, den geistvollen Vertreter eines gesunden biblischen Realismus gegenüber der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie, suchte H. der Gegenwart wider näher zu bringen, indem er 1845 dessen „Selbstbiographie“, 1849 eben desselben „Biblisches Wörterbuch“ und 1852 eine Übersetzung seiner „Theologia ex idea vitae“ mit erläuternden Anmerkungen herausgab.

Theosophie ist Spekulation über das Sein Gottes und dessen Verhältnis zum geschöpflichen Sein auf Grund der Mystik. Mystik aber ist das Leben der Seele im unmittelbaren Verkehr mit Gott — H. ist auch den Aussagen der christlichen Mystik in den verschiedenen Jarhunderten nachgegangen, und diesen Bemühungen verdanken wir wie eine Reihe von Abhandlungen über die Mystik, so insbesondere die schöne Sammlung „Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie“ (2 Bde. 1857) und eine revidirte Ausgabe der zu Frank-

furt im Jare 1826 erschienenen Predigten Taulers (1864). Für diese Ausgabe hat H. die Kopie einer Straßburger Handschrift verwerten können, welche zu den ältesten und besten Taulerhandschriften gehörte, im letzten Kriege aber zu Grunde gegangen ist.

Hambergers letzte größere und selbständige Arbeit ist eine Monographie über die himmlische Leiblichkeit, die er unter dem Titel „Physica sacra" 1869 herausgegeben hat. Nachdem er in übersichtlicher Weise eine Geschichte dieses Begriffes im Zusammenhang mit den verschiedenen theologischen und philosophischen Richtungen gegeben, versucht er denselben aus der Idee der Vollkommenheit Gottes abzuleiten und seine Bedeutung für eine Reihe theologischer Lehren, sowie für die Verteidigung des Christentums gegen die Angriffe der spiritualistischen Philosophie nachzuweisen.

Neben den genannten größeren Arbeiten hat H. noch eine nicht geringe Zal von Abhandlungen, Aufsätzen und Rezensionen in verschiedenen Zeitschriften (Göttinger gelehrte Anzeigen, Zöckler, Beweis des Glaubens 2c.) und in encyklopädischen Werken, so namentlich auch in dieser theolog. Real-Encyklopädie erscheinen lassen. Daneben sind noch zwei Anthologieen vom Jare 1870 zu erwänen, die eine aus den Schriften Fr. H. Jakobi's mit dem Titel „Aus dem Leben für das Leben", die andere aus denen Johannes von Müllers: „Licht der Geschichte". Ein Teil der erwänten Abhandlungen und Aufsätze ist dann von ihm selbst gesammelt und unter dem Titel: „Christenthum und moderne Kultur" in drei Bänden (1865, 1867, 1875) herausgegeben worden. Wir finden darunter verschiedene Charakterbilder, die sich durch treffende Charakteristik, sowie durch Schönheit und Wärme der Darstellung auszeichnen, so die Aufsätze über Mozart, Schiller, Chodowiecki, Passavant, die Herzogin Helene von Orleans und über Maximilians II. von Bayern Liebe zu den Wissenschaften. In ihnen allen sucht der Verf. den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem unser sittliches, ja unser ganzes Kulturleben mit den höchsten Offenbarungswarheiten steht oder stehen sollte, um durch sie seine Förderung und Vollendung zu empfangen. Mit jener letztgenannten Schilderung aber wollte H. dem dahingeschiedenen edlen Fürsten zugleich einen Kranz persönlichen Dankes auf das Grab legen; denn oft hatte ihn derselbe zu sich rufen lassen, um von ihm Aufschlüsse über die Philosophie Schellings und Baaders zu empfangen, und ihn durch manche Beweise der Wertschätzung ausgezeichnet.

Hambergers schriftstellerische Tätigkeit entsprach einem Bedürfnisse zalreicher Zeitgenossen, welche nach einer Periode flacher Verstandesaufklärung und einer dem Christentum widerstreitenden Philosophie eine philosophische Erkenntnis erstrebten, welche mit der biblischen Offenbarung im Einklang wäre. H. war weder ein neues schaffender Geist, der auf früher nicht betretenen Wegen zu neuen Resultaten gelangt wäre, noch war er eine überwiegend kritische Natur, die sich mit Vorliebe mit der Bekämpfung des Irrtums beschäftigt hätte; aber mit echt spekulativem Geiste den höchsten Aufgaben menschlicher Erkenntnis zugewendet und von einem feinen Sinne für alles Große und das Leben Fördernde geleitet, war er unablässig bemüht, die seinem Warheitsideale entsprechenden Geistesschätze der Alt- und Neuzeit zu ermitteln und sie wie für die eigene Erkenntnis zu verwerten, so auch als ein wirksames Ferment in das Geistes- und Kulturleben der Gegenwart einzufüren. Sein Ziel aber, die Erkenntnis der biblischen Warheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte glaubte er nicht erreichen zu können, wenn er nicht unter beständiger sittlicher Arbeit an sich selbst die Harmonie des eigenen Lebens gewänne und seine mannigfaltigen Gaben in den Dienst des religiösen Geistes stellte, der ihn beseelte. Und so machte denn auch Hambergers persönliche Erscheinung den woltuenden Eindruck, den eine in sich harmonische Natur hervorzurufen pflegt. Eine heitere Ruhe war über sein Wesen und die schönen Züge seines Antlitzes ausgebreitet. Seine Milde und Freundlichkeit im Umgang ruhte auf dem stillen Grunde tiefer Gottes- und Menschenliebe. Bis in sein hohes Alter streng gegen sich selbst und den Grundsätzen einer geistigen und sittlichen Diätetik mit unbeugsamer Beharrlichkeit Folge gebend, war er gegen

Andere nachsichtig, bescheiden und voll freudiger Anerkennung des Guten und Tüchtigen, wo nur immer es ihm entgegentreten mochte.

Der Gang seines äußeren Lebens war der mühsame und stille eines Schulmannes und Gelehrten. Er selbst hat ihn seinen Freunden in einem schlichten Büchlein „Erinnerungen aus meinem Leben“ beschrieben, als er, in den Ruhestand getreten, seine Vergangenheit noch einmal an sich vorüberziehen ließ. Dankbar verzeichnet er da die mancherlei Förderungen, die ihm durch die Verhältnisse oder durch Freunde wärend seines langen Lebens zu Teil geworden sind. Die dankbare Liebe und Verehrung, welche ihm zalreiche Schüler durch das ganze Leben bewiesen, war ihm ebenso eine Stärkung und Ermunterung, wenn seine Kräfte unter den Mühen des Berufs ermatten wollten, wie es die Zustimmung angesehener Gelehrter war, wenn er für seine litterarische Wirksamkeit der Gleichgültigkeit oder Missachtung in anderen Kreisen begegnete. Er sah in der Ehre, die ihm die Universität Göttingen erwies, als sie ihn zum Doktor der Theologie ernannte, in der Freundschaft, die ihm Gelehrte wie Bischof Martensen, Ehrenfeuchter, Schöberlein und viele andere geistig hoch stehende Männer entgegenbrachten und bewarten, Unterpfänder dafür, dass die Richtung, die er vertrat, mehr und mehr an Einfluss in der Philosophie und der kirchlichen Wissenschaft gewinnen werde. Es war ihm vergönnt, seine geistigen Kräfte sehr lange zu gebrauchen, bis sie ihm endlich bei zunehmender Körperschwäche, die ein Unfall im letzten Jare seines Lebens noch vermehrte, den Dienst versagten. Am 5. August 1885 ist er, nachdem er eben das 84. Jar seines Lebens zurückgelegt hatte, aus dieser Zeitlichkeit geschieden.

Vgl. dazu den Aufsatz des Verf. in der Allgem. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1885, Nr. 49. **Wilhelm Preger.**

Der Artikel „**Zehnten**“ muss, damit das Erscheinen dieses Bandes nicht länger verzögert wird, an den Schluss der Nachträge verwiesen werden.

Verzeichnis

der im siebzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Nachträge.

Berichtigungen.

Band I. S. 143 Z. 9 von unten lies Bonifatius statt Zacharias.
„ 189 Überschrift: Äpinus statt Apinus.
Band II. „ 361 „ 20 von unten tilge die Worte (s. d. Artik.).
„ 364 „ 2 von oben lies Mümpelg. statt Mömpelg.
„ 385 „ 26 von oben lies Surenh. statt Sarenh.
Band III. „ 54 „ 15 von unten lies Dietrich statt Dieterich.
„ 79 „ 15 ff. Herr Professor H. Lecoultre in Lausanne schreibt dem Herausgeber zu dieser Stelle: Mr. Rilliet dans l'excellente brochure citée n'a nullement contesté le séjour de Calvin en Italie, ce qu'il n'aurait pu faire sans contredire le témoignage précis de Bèze dans sa Vie de Calvin, témoignage appuyé par les paroles de Calvin lui-même. Mr. Rilliet s'est contenté d'attaquer les récits d'un séjour de Calvin à Aosta, mis en circulation d' abord par Mr. Gaberel (Hist. de l'Eglise de Genève, éd. de 1858 p. 266), puis acceptés par Mr. Jules Bonnet (Calvin en Val d'Aosta dans ses Récits du XVI. siècle) et jusqu'à un certain point par Merle d'Aubigné (Hist. de la Réform. au temps de Calvin t. III, p. 251—254, cf. t. V, p. 576—580). La plupart des historiens qui ont traité de ces matières ont adopté les vues de Mr. Rilliet et Herzog lui-même (p. 81 du même article) ne mentionne pas le passage de Calvin à Aosta, ce qui montre bien qu'il n'y croit pas et qu'il est pleinement entré dans la voie ouverte par Mr. Rilliet.
„ 346 lies die Seitenzal 346 statt 246.
„ 722 Z. 15 von unten: Ein Exemplar der hier als verloren gegangen bezeichneten ersten Ausgabe des Matth. Komment. von Druthmar (Joh. Grüninger 1514) befindet sich — nach gütiger Mitteilung des Herrn O.-Bibliothekars Dr. Barack — in der Straßburger Bibliothek.
Band IV. „ 63 „ 6 von oben lies nutrirent statt nutriant.
„ 185 „ 1 von oben lies Parthien statt Partieen.
„ 387 „ 5 von oben lies tosend statt kosend.
„ 404 „ 13 von oben lies Placidus statt Placidas.
„ 424 „ 3 von unten lies Bar statt Bat.
„ 472 „ 19 von unten lies quadro statt quadrio.
„ 771 „ 9 von oben lies 10,000 statt 20,000.
Band VII. „ 8 „ 2 von unten lies Luk. 5, 10 statt 9.
„ 9 „ 2 von oben lies Joh. 19. 27 statt 17.
„ 12 „ 1 von oben lies *ἀποστόλων* statt *ἀκοστόλων*.
„ 12 „ 30 von oben lies *κατεδίκασε* statt *καπεδίκασε*.
„ 12 „ 35 von oben lies Patmos statt Patmus
„ 15 „ 29 von oben lies Polykarp statt Polykarps.
Band VIII. „ 57 „ 19 von oben lies 8. März 1862 statt im April 1861.
„ 311 „ 27 von oben lies vergleichbar statt vergleichar.
Band IX. „ 224 „ 11 von unten lies Geschichte statt Geschäfte.
„ 227 „ 15 von oben *λόγος* statt *λ'γος*.
„ 233 „ 3 von oben lies unmittelbar statt -bor.
„ 234 „ 24 von unten setze eine Klammer) hinter nachsinnen.
„ 239 „ 17 von oben lies *τὸ* statt *τ̀*.
„ 245 „ 25 von oben lies Seele statt Seelen.
„ 248 „ 8 von oben das und zu streichen.

Band	S.	Z.	Berichtigung
Band X.	S. 179	Z. 20	von oben lies Menschensones statt =son.
	„ 241	„ 8	von unten (im Text) lies 98 statt 88.
	„ 260	„ 23	von unten lies Bischofs statt Bifchofs.
	„ 261	„ 11	von oben Ebionitismus statt Ebiontismus.
	„ 744 „ 745		Überschrift: Österreich statt Osterreich.
	„ 780	„ 5	von unten (Note) *κάτοχος* statt *κάτοχορ*.
	„ 789	„ 8	von oben *σιδηρούμενοι* statt *σιδηρούμενυι*.
Band XI.	„ 416	„ 27	von oben Kleriker statt Keriker.
Band XII.	„ 577	„ 26	von oben lies gälte statt wäre und setze nach Wahrheit :
	„ 577	„ 6	von unten lies *ληπτικόν* statt *λητιικόν*.
	„ 558	„ 3	von unten lies ethisch statt etisch.
	„ 559	„ 14	von oben lies sein statt sind.
	„ 560	„ 2	von oben lies Matth. statt Math.
	„ 560	„ 27	von unten lies Mark. 1, 4 statt 4, 4.
	„ 561	„ 24	von unten lies s. statt ff.
	„ 562	„ 12	von unten lies 18 statt 8.
	„ 563	„ 5	von oben lies 12 statt 11.
	„ 565	„ 10	von oben lies 21 statt 20.
	„ 566	„ 22	von oben lies 11 statt 21.
	„ 566	„ 26	von oben lies 14 statt 11.
	„ 571	„ 23	von unten lies ausübte statt ausüben.
	„ 571	„ 13	von unten lies condigno statt condigo.
	„ 571	„ 2	von unten lies gratiae statt gratia.
	„ 573	„ 11	von oben lies mannigfaltig statt mannifaltig.
	„ 573	„ 10	von unten lies Konsequenz statt Konsenquenz.
	„ 576	„ 7	von oben lies die statt in der.
Band XIV	„ 570	„ 14	von unten lies E. W. statt Immanuel.
	„ 684	„ 13	von unten: Das hier und Bd. XVI, S. 625, Z. 22 von unten als ungedruckt bezeichnete Werk des Stefan de Borbone de septem donis Spiritus s. ist gedruckt in Anecdotes historiques, légendes et apologues tiré du recueil inédit d'Etrenne de Bourbon pp. Lecoy de la Marche, Paris 1877. Nach gütiger Mitteilung von Herrn Prof. D. Karl Müller in Halle.
Band XV	„ 42	„ 25	von unten lies Lukas 11, 26 statt 24, 26.
	„ 43	„ 11	von unten lies zurücknehmen statt nemen.
	„ 47	„ 7	von oben lies Rücksicht statt Rücksiicht.
	„ 47	„ 13	von oben ist vor Töllner von zu streichen.
	„ 47	„ 21	von oben lies Ritschl selbst sagt statt sagt Rischl selbst.
	„ 48	„ 23	von unten lies reformirten statt reformirter.
	„ 48	„ 18	von unten lies Schwierigkeit statt Schwiegkeit.
	„ 50	„ 21	von oben lies pädagogischen statt prädagogischen.
	„ 50	„ 25	von oben lies Vorbedingung statt Vorbebindung.
	„ 51	„ 9	von oben lies Zugehörigkeit statt Zugehörikgeit.
	„ 51	„ 11	von oben lies entscheidende statt entscheindende.
	„ 51	„ 16	von oben lies Kirchen statt Kirche.
	„ 51	„ 13	von unten lies seelsorgerlichen statt seelsogerlichen.
	„ 565	„ 9	von oben lies Theologen statt Theologe.
	„ 666	„ 27	von unten lies propositurum statt praepositurum.
	„ 848	„ 9	von unten Moscher statt Moocher.
Band XVI	„ 14	„ 28	von unten füge nach Gottes ein: gegenüber.
	„ 190	„ 10	von oben lies 88 statt 83.
	„ 342	„ 8	von oben lies 1850 statt 1858.
	„ 364	„ 5	von unten füge vor einer ein: zu.
	„ 367	„ 17	von unten lies alle statt Alle.
	„ 371	„ 15	von unten lies כפר statt כפר.
	„ 374	„ 17	von oben setze nach erscheint ein Komma.
	„ 375	„ 17	von oben lies *ἐπερώτημα* statt *ἐπρώτημα*.
	„ 375	„ 19	von oben lies 2, 5 und 2, 9 statt 3, 5 und 3, 9.
	„ 380	„ 6	von oben ist der am Anfang der Zeile zu streichen und an den Anfang der folgenden Zeile zu setzen.
	„ 398	„ 13	von oben lies den statt der.
	„ 402	„ 7	von oben lies Lukas 23, 34 statt 13, 34.

S. 402 Z. 24 von oben lies 2 Kor. 5, 21 statt 4.
„ 404 „ 15 von unten lies Römer 5, 1. 2 statt 12.
„ 406 „ 23 von oben lies persönliche statt versönliche.
„ 450 „ 25 von oben lies Jos. statt Jes.
„ 485 „ 22 von oben lies stande statt stlande.
„ 511 „ 12 von unten lies lentius statt Hontius.
„ 517 „ 17 von unten lies maria statt marie.
„ 543 „ 5 von unten lies seule statt secule.
„ 572 „ 11 von oben lies arbitrum statt arbrum.
„ 576 „ 9 von oben ascititia statt oscititia.
„ 587 „ 5 von unten lies geistigen statt geistlichen.
„ 624 „ 19 von oben lies témoignage statt témoinage.
„ 624 „ 20 von oben füge bei et des initiations d'écrits analogues.
„ 624 „ 26 von oben lies animanczas statt animancras.
„ 624 „ 27 von oben lies Vertucz statt Vertuez.
„ 624 „ 16 von unten füge nach litterature ein des Vaudois.
„ 625 „ 28 von unten die nugae curialium des Walter von Mapes sind herausgegeben von Wright (Camden-Society) 1850.
„ 628 „ 1 von unten } lies Schönenberg.
„ 629 „ 4 von oben }
„ 630 „ 11 von unten füge nach Klaiber ein „früher“.
„ 636 „ 24 von unten lies dei statt des.
„ 671 „ 19 von oben lies unverständigen statt unverständlichen.
„ 677 „ 17 von unten lies Schelhammer statt Schelhamer.
„ 681 „ 15 von oben ist das Anfürungszeichen nach, statt vor dem Punkt zu setzen.
„ 685 „ 6 von unten füge nach der Klammer ein: erwuchs.
„ 736 „ 25 von unten lies bloß die Apokalypse statt welche Apokalypse.
„ 844 „ 25 von oben lies electores statt electiores.
„ 844 „ 17 von oben lies pro statt per.
Band XVII „ 2 „ 21 von oben ist die Klammer nach „hat“ zu setzen.
„ 10 „ 30 von oben lies Fäsch statt Fäsche.
„ 11 „ 7 von oben füge vor den ein: an.
„ 18 „ 18 von unten streiche und Antistes.
„ 18 „ 14 von unten lies III statt II.
„ 21 „ 25 von unten lies disideraverant statt desiperaverant.
„ 25 „ 25 von unten lies Newman statt Newmann.
„ 44 „ 2 von unten lies banausisch statt benausisch.
„ 63 „ 26 von unten lies von statt vor.
„ 96 „ 14 von oben lies verbreitet statt vorbereitet.
„ 102 „ 26 von unten lies πρώτη statt πώτη.
„ 138 „ 24 von oben lies adversantur statt advertantur.
„ 184 „ 18 von oben lies VI statt VII.
„ 202 „ 3 von unten lies s. II, 679 ff. statt s. den Art. V, 96.
„ 224 „ 11 von unten lies XV statt XI.
„ 304 „ 10 von oben lies 567 statt 576.
„ 344 „ 29 von oben lies duri statt dur.
„ 344 „ 26 von unten lies toleratum statt toleratium.
„ 348 „ 14 von oben Amesius statt Amasius.
„ 371 „ 13 von unten lies war statt waren.
„ 372 „ 28 von unten lies Zeitliche statt Zeitlose.
„ 377 „ 12 von unten setze nach Objektivität ein Komma.
„ 488 „ 28 von unten füge bei: Thiersch, Chr. H. Zellers Leben, 2 Bände, Basel 1876.
„ 569 „ 1 von unten lies XVI statt XII.
„ 781 „ 15 von unten lies eben statt etwa.




Stanford University Libraries
3 6105 016 641 099
H582
Herzog, J. J.
710325
Real-encyklopädie für protestantische theologie
und kirche.
DATE
NAME
DATE
710325

